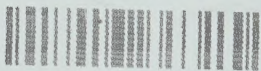
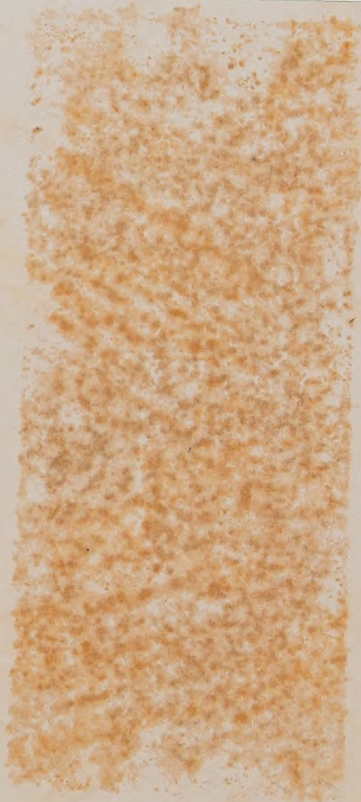


BS 2344 H72vv. 2



10299134

WLU



Hilkmans

DATE DUE

~~OCT 28 1994~~

~~OCT 20 1994~~

~~JAN 27 1995~~

~~MAY 10 1995~~

~~MAY - 8 1995~~

~~SEP 13 1995~~

JUN 26 1995

Die heilige Schrift

neuen Testaments.

Die heilige Schrift neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

Dr. J. Chr. A. v. Hofmann,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zweiten Theils
erste Abtheilung.

Der Brief Pauli an die Galater.

Zweite vielfach veränderte Auflage.

Mördlingen.

Druck und Verlag der C. G. Beck'schen Buchhandlung.

1872.

15867

DISCARD
Property of the Library
Waterloo Lutheran Seminary

Inhaltsverzeichnis.

Der Brief Pauli an die Galater.

Ueberschrift und Begrüßungswunsch 1, 1—5 S. 1. Ausdruck der Gemüthsstimmung, mit welcher der Apostel darangeht, die Leser wieder zurechtzubringen 1, 6—10 S. 9. Der Apostel stellt die von seinen Widersachern verdrehten oder mißdeuteten Thatfachen seiner Geschichte zurecht 1, 11—2, 14 S. 18. Er thut dar, daß die Leser keinen sachlichen Grund haben, sich von seiner Heilslehre abwendig machen zu lassen 2, 15—4, 7 S. 20. Beweis aus der Thatfache, wie es zu einer jüdischen Christenheit gekommen ist 2, 15—16 S. 23. Beweis aus der sittlichen Natur dieses Christenthums 2, 17—21 S. 31. Beweis aus der eigenen Erfahrung der Leser 3, 1—4 S. 45. Beweis aus dem Anfangspunkte der Geschichte Israel's 3, 5—8 S. 53. Beweis aus dem Zielpunkte derselben 3, 9—14 S. 60. Beweis aus der Unabänderlichkeit der jenseit des Gesetzes ergangenen Erbverfügung Gottes 3, 15—18 S. 76. Beweis aus der Beschaffenheit der Gesetzgebungsthatfache 3, 19—20 S. 86. Beweis aus dem wirklichen Zusammenhange des Gesetzes mit der Erfüllung der Verheißung 3, 21—24 S. 91. Beweis aus der thatächlichen Wirklichkeit einer heidnischen Christenheit 3, 25—28 S. 100. Beweis aus der mit Christo für Israel eingetretenen Veränderung 3, 29—4, 7 S. 105. Der Apostel rügt die Selbstbegebung der Leser in Gesetzesknechtschaft als einen Rückfall in ihr voriges Wesen 4, 8—11 S. 119. Er hält ihnen die Störung ihres persönlichen Verhältnisses zu ihm vor, welche damit eingetreten ist, daß sie seinen Widersachern Raum gaben, 4, 12—19 S. 125. Er beweist ihnen aus der Schrift, daß ihr Christenstand ausschließt, Gesetzesmenschen Raum zu geben 4, 20—30 S. 138. Er setzt seine Person dafür ein, daß Christenstand und jüdische Gesetzhaltigkeit sich schlechthin ausschließen 4, 31—5, 6 S. 154.

Er scheidet und trennt die Leser von ihren Verführern 5, 7—13 S. 162. Einschärfung der einzigen Bedingung, mit welcher sie die christliche Freiheit verstehen sollen 5, 13—15 S. 172. Belehrung über die Unabhängigkeit der Erfüllung dieser Bedingung vom Gesetze 5, 16—25 S. 178. Ermahnung zu der ihnen sonderlich einzuschärfenden Erfüllung dieser Bedingung, nämlich zur Bethätigung der Liebe mit dem, was sie sind 5, 26—6, 5 S. 190 und mit dem, was sie haben 6, 6—10 S. 197. Abschließendes Wort über den sittlichen Grund des Gegensatzes zwischen ihm und seinen Widersachern 6, 11—18 S. 204. Die Veranlassung des Briefs S. 223. Wie der Brief seiner Veranlassung entspricht S. 229.

Der Brief Pauli an die Galater.

Der Brief Pauli an die Galater.

Wie viel Zeit zwischen der Abfassung des zweiten Briefs Pauli an die Thessalonicher und zwischen der Abfassung seines Briefs an die Gemeinden Galatiens liegt, läßt sich nur ungefähr bestimmen. Wir wissen nur ¹⁾, daß der Apostel die früher gestifteten Gemeinden dieses Landes auf seiner Reise von Antiochia nach Ephesus bereits wieder besucht hatte, als er sich veranlaßt sah, an sie zu schreiben, und sehen nur, daß seine Lebensumstände zur Zeit, als er schrieb, noch keine solche Veränderung erlitten hatten, wie nachmals, wenn er aus lang andauernder Haft ein briefliches Wort entsendete. Nur wahrscheinlich ist, daß er vor noch nicht langer Zeit in Galatien gewesen war und sich jetzt in Ephesus befand. Denn einen sichern Anhalt für diese Vermuthung gewährt, wie sich zeigen wird, auch das *ταχέως* 1, 6 keineswegs.

Nicht so kurz, wie in den Briefen an die Thessalonicher, ist ^{u. d. h. u.} hier Ueberschrift und Begrüßungswunsch gefaßt. Vor allem nennt ^{Begrüßungswunsch.} sich Paulus nicht bloß mit Namen, wie dort, wo er mit Silvanus und Timotheus gemeinschaftlich schrieb, nennt sich auch nicht bloß *ἀπόστολος*, sondern *ἀπόστολος οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων οὐδὲ δι' ἀνθρώπου, ἀλλὰ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεοῦ πατρὸς τοῦ ἐγείραντος αὐτὸν ἐκ νεκρῶν*. Da er die Bezeichnung *ἀπόστολος* ohne Zweifel in demselben Sinne meint, in welchem er sich sonst so nennt, also ohne etwas Anderes verstanden wissen zu wollen, als wenn er *Χριστοῦ Ἰησοῦ* anfügt ²⁾; so dient die beigegebene Verneinung, um dies sein

¹⁾ f. I. E. 150 f. ²⁾ vgl. 3. B. 1, 17; 1 Kor. 9, 1. 5; 15, 7. 9 mit Luc. 6, 13.

Apostelthum gegen Vorstellungen zu verwahren, mit denen es unverträglich wäre, und nicht, um es von anderweitigem, mit dem, was er verneint, verträglichem Apostelthume zu unterscheiden. Nicht von Menschen kommt es her, sagt *οὐκ ἀπ' ἀνθρώπων*, daß er ein Amt gleich dem der Zwölfe hat, und nicht durch einen Menschen ist es geschehen, sagt er mit *οὐδὲ δι' ἀνθρώπων*, daß er dies Amt erhielt. Daß *ἀπό* die entferntere, *διὰ* die nähere Ursache bezeichnen kann, thut hier Nichts zur Sache ¹⁾, wie schon der Umstand beweist, daß der Gegensatz bloß mit *διὰ* gebildet ist. Vielmehr kommt in Betracht, daß man den Ursprung eines Dinges nach zwei verschiedenen Beziehungen benennen kann, einmal sofern es sich aus seiner Gegenwart auf einen Punkt zurückführen läßt, wo es seinen Anfang genommen hat ²⁾, und zweitens sofern sich etwas angeben läßt, wodurch ihm sein Uebergang aus dem Nichtsein in das Sein vermittelt worden ist ³⁾. Nach diesen beiden Beziehungen verneint Paulus, daß sein Apostelthum menschlichen Ursprungs sei, und zwar zuerst im Allgemeinen mit dem pluralischen Ausdrucke *ἀπ' ἀνθρώπων*, daß es auf menschliches Wollen oder Thun sich zurückführe, und dann mit dem singularischen *δι' ἀνθρώπων*, daß irgend ein Mensch es sei, durch welchen er Apostel geworden, sondern, wie er nun im Gegensatze hiezu bejahend fortfährt, durch Jesus Christus und Gott der Vater ist er es. Da sich gezeigt hat, daß keine Unterscheidung oberster und mittlerischer Urheberchaft stattfindet ⁴⁾, so bleibt auch vor *θεοῦ πατρὸς* kein *ἀπό* zu vermissen ⁵⁾; wir sehen vielmehr, daß dem Apostel Jesus Christus und Gott der Vater nicht in dem Sinne zwei sind, wie schöpferischer Urheber und geschöpfliches Werkzeug. Jesum nennt er zuerst, weil er ihm erschienen ist und ihn durch seine Selbstoffenbarung berufen hat; aber er nennt ihn nicht, ohne zugleich auch Gott den Vater, um dadurch, daß er die That des Menschen Jesus gleich so unmittelbar als Gottes des Vaters That darstellt, den Gegensatz seiner göttlichen Berufung gegen die vorher verneinte menschliche Urheberchaft seines Apostelthums zu vollenden. Denn daran, daß Jesus deshalb zuerst genannt sei, weil nicht die Berufung durch Gott, sondern die unmittelbar

¹⁾ vgl. Baumgarten-Crusius 3. d. St. ²⁾ vgl. 3. B. Röm. 13, 1. ³⁾ vgl. 3. B. Hebr. 2, 10; 1 Kor. 1, 9. ⁴⁾ gegen Reithmayr. ⁵⁾ gegen Rückert.

durch Jesus geschehene das Außerordentliche war, welches Paulus vor den Nichtaposteln voraus hatte¹⁾, ist ja hier nicht zu denken, wo διὰ θεοῦ πατρὸς in seinem Gegensatz gegen δι' ἀνθρώπου eine unmittelbar göttliche Berufung bezeichnen würde. Wohl aber war es angemessen, über den Sohn, als welcher ja immerhin Mensch ist, zurückzugehen auf Gott den Vater, und durch dessen Urheberschaft, aber so, daß sie eins ist mit der des Sohnes, jeden menschlichen Ursprung seines Apostelthums auszuschließen. Endlich als den, welcher Jesum von den Todten erweckt hat, benennt der Apostel hiebei Gott den Vater aus dem durch den Zweck der ganzen Stelle allein an die Hand gegebenen Grunde, weil seine Auferweckung Jesu es ist, welche den Vorgang ermöglicht hat, um den es sich handelt²⁾. Denn sind die Zwölfe von dem im Fleische lebenden Herrn berufen worden, so ist die Berufung des Paulus eine That des von Gott auferweckten gewesen³⁾. Alles aber, was an dieser Selbstbezeichnung des Paulus eigenthümlich und auffällig ist, erklärt sich aus der Lage, in welcher er sich diesem Leserkreise gegenüber befand. Er tritt auf diese Weise gleich, so wie er sich nur nennt, den Unwahrheiten entgegen, welche jene pharisäische gesinnten Judenthristen in den galatischen Gemeinden über ihn verbreitet hatten, als ob die unabhängige Thätigkeit, in welcher er sich jetzt gefalle, unberechtigt und mit seinem ursprünglichen Verhältnisse zu der Muttergemeinde und ihren Aposteln in Widerspruch sei.

Was Paulus an die Gemeinde zu Theſſalonich schrieb, hat er als seine und seiner beiden mit ihm dort wirksam gewesenem Berufsge-
nosſen gemeinschaftliche Zuschrift angesehen wissen wollen. Aber seitdem war Silvanus, dessen die Apostelgeschichte schon bei des Apostels Abreise von Korinth nicht mehr eigens gedenkt, von ihm geschieden und wahrscheinlich in Jerusalem oder Antiochia zurückgeblieben. Timotheus aber befand sich vielleicht zur Zeit, als Paulus an die galatischen Gemeinden schrieb, auf jener Reise, von der wir 1 Kor. 4, 16 und 16, 10 lesen. So dürfte sich erklären, warum in der Ueberschrift dieses Briefs auch der Name des Timotheus nicht, und zwar auch so nicht, wie der des Sosthenes in der Ueberschrift

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ vgl. Meyer z. d. St. ³⁾ vgl. Ellicott z. d. St.

des ersten und der des Timotheus in der Ueberschrift des zweiten Briefs an die Korinther, neben dem des Apostels genannt erscheint. Doch hätte er dies Mal wohl schon aus demselben Grunde keinen Zweiten neben sich genannt, aus welchem er diesen Brief, wenn anders 6, 11 mit Recht so verstanden wird, ausnahmsweise eigenhändig schrieb. Wenn er nun dennoch seinem Namen beifügt *καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί*, womit er natürlich diejenigen meint, welche seine nächste und unmittelbare Umgebung ausmachten¹⁾; so giebt dem die Stelle, wo er dies thut, eine andere Bedeutung, als wenn er am Schlusse von ihnen grüßen würde. Die Leser sollten alle zur Zeit seine Umgebung ausmachenden Brüder an dem Inhalte des Briefs mitbetheiligt wissen, aber freilich nur so daran betheiligt, wie dies bei einem Briefe der Fall sein konnte, in welchem er durchweg als dieser Paulus in der ersten Person Singularis den Lesern gegenübertritt, und den er überdies eigenhändig geschrieben hat. Sie sollten wissen, daß er seine ganze Umgebung von dem in Kenntniß gesetzt hat, was der Brief wie überhaupt, so namentlich auch über seine eigene Person und die Geschichte seines Apostelthums enthielt, und daß sie es sich an ihrem Theile ausdrücklich angeeignet hat und ihm somit auch die Wirkung wünscht, welche er damit erzielen wollte²⁾: so daß dieser Beisatz dem eigenthümlichen Zwecke, zu welchem Paulus dies Mal schreibt, ganz eben so gut entspricht, wie in den Briefen an die Thessalonicher die seiner beiden Gehülfen Namen umfassende Ueberschrift dem aufrecht zu erhaltenden Verhältnisse entsprochen hat, in welchem er mit ihnen gemeinsam zu jener Gemeinde stand.

Gerichtet ist der Brief an die Gemeinden Galatiens. Man hat gefragt, warum ihnen der Apostel kein Ehrenprädikat gebe, und es sich daraus erklärt, weil er zu unwillig über sie war³⁾. Wir haben es aber in den Briefen an die Thessalonicher nicht anders gefunden, und werden es im zweiten Briefe an die Korinther nicht anders finden; und nur ein Mißverständnis ist es, daß man anderwärts mit der Bezeichnung der Leser als der *ἄγιοι* eines Orts etwas

¹⁾ vgl. Phil. 4, 21 im Unterschiede von 1 Kor. 16, 20. ²⁾ so schon Chrysostomus. ³⁾ so noch neuerdings Hilgenfeld, Wieseler u. auch Meyer.

Ehrenderes gesagt meint, als wenn sich der Brief an die *ἐκκλησία* desselben richtete. Letzteres ist der frühere, jenes der spätere Brauch des Apostels. Begründeter ist die Bemerkung, welche man dem Pluralis *ταῖς ἐκκλησίαις* entnimmt, daß die Christenheit Galatiens keinen solchen Mittelpunkt gehabt haben kann, wie ihn die von Akhaja an der Gemeinde von Korinth oder die von Asia an der Gemeinde zu Ephesus gehabt hat, sondern aus einer Anzahl nur einzeln unter sich verbundener Gemeinden bestand, welche also alle einzeln von dem Apostel werden gestiftet worden sein, als er das galatäische Land durchreiste, während er sich nachmals und in anderen Ländern einen Hauptort zu längerem Aufenthalte zu erwählen pflegte, von welchem aus sich die Heilsbotschaft über die umliegende Landschaft verbreitete.

Wie der Beisatz zu der Selbstbezeichnung des Apostels, so erklärt sich auch die diesmalige Erweiterung des ihm gebräuchlichen Begrüßungswunsches aus der Veranlassung seines Schreibens. Sie schließt sich an die Nennung des Herrn Jesu Christi an, welchen er im Hinblick auf sie dies Mal unsern Herrn nennt, indem er es uns durch das geworden ist, was er von ihm aussagt. Diese Aussage selbst aber erinnert daran, daß er von wegen unserer Sünden und zum Zwecke unserer Erlösung sich selbst gegeben hat. Was *didórai éautón* hier bedeutet, wo von den Fällen abzusehen ist, in denen es nicht nur ein Objekt, sondern auch ein Prädikat des Objekts bei sich hat¹⁾, das kann es nur in einer Verbindung bedeuten, aus welcher ihm solche Näherbestimmung erwächst, wie hier. Steht *ἐπὶ* mit dem Genitive einer Person dabei²⁾, so erhellt aus dem Gegensatz des *éautón* gegen die Person, von welcher ein Uebel abgewendet oder welcher ein Gut zugewendet werden soll, daß der, welcher sich selbst giebt, seine Person hiefür aufwendet, mit seiner Person hiefür bezahlt. In gleichem Sinne hat es einen Absichtssatz bei sich³⁾, indem dann derjenige, welcher sich selbst giebt, wiederum seine Person für die Verwirklichung des angegebenen Zwecks einsetzt. Finden sich beide Verbindungen zugleich⁴⁾, so dient der Absichtssatz, appositionsweise das auszuführen, was in *ἐπὶ* nur angedeutet liegt.

¹⁾ so 1 Tim. 2, 6; vgl. Eph. 5, 2. ²⁾ so Dio Cassius (nach Xiphilinus) 64, 13. ³⁾ so 1 Matt. 6, 44. ⁴⁾ so Tit. 2, 14; vgl. Eph. 5, 26.

In dem hier vorliegenden Falle dagegen ist es nicht der Absichtssatz, welcher dem *δότος ἐαυτὸν* seine nähere Bestimmtheit giebt, da ὅπως im Unterschiede von *ὅτι* einen Satz einführt, welcher besagt, was Jesus auf diese Weise, nämlich durch sein *διδόται ἐαυτὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, erreichen wollte, so daß also letzteres bereits in sich abgeschlossen ist, ehe der Absichtssatz hinzutritt. Die Benennung dessen, was für Jesus zur bewegenden Ursache geworden ist, sich selbst zu geben — denn *περὶ*, nicht *ἐνέω*, heißt es nach der unzweifelhaft richtigen Lesart —, läßt dies Mal verstehen, was für ein *διδόται ἐαυτὸν* gemeint ist. Hat es sich für ihn um unsere Sünden gehandelt, so hat er seine Person deshalb eingesetzt, weil er uns derselben erledigen wollte, und also in der Art dafür eingesetzt, wie es nöthig war, um uns ihrer zu erledigen. Denn die Selbstdargabe in den Tod, als wenn es hieße *διδόται τὴν ψυχὴν ἐαυτοῦ*¹⁾, liegt in dem Ausdrucke nicht ohne Weiteres²⁾.

Daß der Absichtssatz zu *περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* nicht appositionsweise hinzutritt, hat sich uns schon aus der Verwendung von ὅπως ergeben. Sollte hiegegen erinnert werden, daß ὅπως und *ὅτι* einander im Gebrauche nahe genug stehen, um mit einander abzuwechseln³⁾, so erwidern wir erstlich, daß hieraus kein Schluß auf Unterschiedslosigkeit ihrer Bedeutung zu ziehen ist, indem es Fälle genug giebt, in welchen ein und derselbe Absichtssatz in beiderlei Weise gedacht sein kann, und zweitens, daß im vorliegenden Falle der Inhalt des Absichtssatzes in seinem Verhältnisse zu dem Satze, von welchem er abhängt, für die geistliche Wahl des ὅπως Zeugniß giebt, indem mit ὅπως *ἐξέληται ἡμᾶς ἐκ τοῦ ἐρεστώτος αἰῶτος ποτηροῦ* etwas ausgesagt ist, was dadurch ermöglicht ist und darauf beruht, daß Jesus unserer Sünden halber sich selbst gegeben hat. Von einer schlimmen Zeit heißt es, daß uns Jesus ihr habe entnehmen wollen. Daß diese Zeit mit *ἐρεστώτος* als eine gegenwärtige bezeichnet ist, nicht als eine im Eintreten begriffene⁴⁾, eine Bedeutung, welche das Wort überhaupt nirgends hat, auch nicht als eine im Eingetretensein befindliche, wenn dieß heißen soll als eine bereits angegangene⁵⁾,

¹⁾ vgl. Matth. 20, 28. ²⁾ gegen Baumgarten-Crusius, Reithmayer. ³⁾ vgl. Rost griech. Gramm. S. 655. ⁴⁾ so Meyer früher. ⁵⁾ so Meyer jetzt.

eine Bedeutung, die das Wort eben so wenig jemals hat, kann nach dem Gegensatze zu *μῆλλοντα*, in welchem Paulus *ἐρεστώτα* gebraucht ¹⁾, um so weniger zweifelhaft bleiben, als er das Wort nirgends in einer Verbindung verwendet, in welcher jene Bedeutung unannehmbar wäre ²⁾. Es ist also nicht die letzte Zeit vor Christi Wiederkunft als eine bereits angegangene, sondern die jetzige im Gegensatze zur künftigen gemeint. Einen *αἰὼν πονηρός* ³⁾ aber nennt er, im Gegensatze gegen eine nachmalige Gestalt der Dinge, die Gegenwart um des willen, weil in ihr sowohl Sünde als Tod eine Herrschaft üben, welche sich über alles erstreckt, was dem von Gott geschaffenen, aber unter Satan's Machtübung ⁴⁾ gerathenen Weltwesen angehört und entstammt. Denn nicht im Blicke auf das sündige Verhalten der Menschen, sondern im Blicke auf jene leidentliche Zuständlichkeit des gesammten Weltwesens ⁵⁾ spricht der Apostel von einem *αἰὼν*, nicht *κόσμος*, *πονηρός*. Hiernach will auch unsere Entnehmung aus demselben verstanden sein, nämlich nicht als Heiligung unsers Sinnes und Verhaltens ⁶⁾, welche ja auch nicht zu der Selbstdargabe Christi in dem mit *ὅπως* ausgedrückten Verhältnisse steht, daß sie in und mit dieser geschehen ist, sondern als Erlösung aus dem unseligen Zustande, welcher mit der Beschlossenheit in dieser argen Gegenwart gegeben ist ⁷⁾. Diese ist aber dann wiederum nicht die je und je geschehende Mittheilung der im Tode Christi objektiv gestifteten Verfühnungsgrnade an die Einzelnen ⁸⁾, sondern eine Erlösung, welche eben so, wie ihre Voraussetzung, die Sühnung unserer Sünden, mit Christi Selbstdargabe ein für alle Mal geschehen und für die Einzelnen, die an ihn gläubig werden, im Voraus vorhanden ist. In dem der Apostel mit Christi Selbstdargabe um unserer Sünden willen, welche die Sühnung unserer Sünden ist, unsere Entnehmung aus der argen Gegenwart als seine damit nicht blos beabsichtigte, sondern auch vollbrachte That verbindet; schließt er alles aus, was wir unserer Seits noch könnten zu leisten haben, damit wir, deren Sünden gesühnt sind, aus dem Herrschaftsgebiete des Argen frei

¹⁾ Röm. 8, 38; 1 Kor. 3, 22. ²⁾ 1 Kor. 7, 26; 2 Theß. 2, 2; vgl. Hebr. 9, 9. ³⁾ vgl. Eph. 5, 16. ⁴⁾ vgl. 2 Kor. 4, 4. ⁵⁾ vgl. de Wette z. d. St. ⁶⁾ so Schott, Usteri u. A. ⁷⁾ vgl. Olshausen z. d. St. ⁸⁾ so Wieseler.

kämen, und bezeichnet dann überdies, um alles auszuschließen, was in dieser Beziehung als ein Wille Gottes geltend gemacht werden möchte, unsere geschehene Erlösung als die nach dem Willen dessen geschehene, der unser Gott ist und unser Vater. Zu beidem nämlich, zu *θεός* wie zu *πατήρ*, gehört *ἡμῶν*¹⁾, da es nicht heißt *θεοῦ πατρὸς ἡμῶν*²⁾: man sieht dies an der Bezeichnung *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* Eph. 1, 3, aus welcher nachher B. 17 *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* herausgenommen erscheint³⁾. Hat der Apostel da, wo er Gott als den Auferwecker Jesu bezeichnete, ihn im Blicke auf die Sohnschaft des Auferweckten Gott den Vater genannt, so nennt er ihn jetzt, wo er das, was Jesus unserthals gethan hat, auf den damit ausgerichteten Willen Gottes zurückführt, unsern Gott und unsern Vater, was er uns beides dadurch geworden ist. Denn er, welcher Gott ist, ist nun unser Gott, den wir zu eigen haben⁴⁾, und zwar in der Art zu eigen haben, daß er unser Vater ist, zu welchem wir im Kindesverhältnisse stehen. Er nennt ihn aber nicht, ohne ihn als den zu benennen, welchem die Herrlichkeit eignet in Ewigkeit. Denn nicht *εἴη* ist zu ergänzen zu *ὃ ἡ δόξα*, weder hier noch anderwärts⁵⁾, indem Gotte die Ehre geben nichts Anderes heißt, als aussagen und anerkennen, daß sie sein ist. Denn warum dieß hier eine Doxologie sein sollte, 1 Petr. 4, 11 aber keine, ist nicht abzusehen⁶⁾. Er, welchem die Herrlichkeit eignet in Ewigkeit, hat uns der argen Gegenwart entnommen sehen wollen, und dieses seines Willens Vollzug ist das mit Christi Selbstdargabe Geschehene.

Welche verantwortungsvolle und entscheidungsvolle Sache ist es nun, wenn es diese Bewandniß mit Jesu Selbstdargabe hat, ob wir sie uns das sein lassen, was sie ist! Diesen Gedanken hinter der auffälligen Erweiterung des Begrüßungswunsches in der Seele des Apostels zu lesen und diesen Eindruck mit ihr beabsichtigt zu glauben, berechtigt uns der Umstand, daß der 2, 21 ausgedrückte Gedanke, wenn Gerechtigkeit durch das Gesetz zu Wege komme, sei

¹⁾ eben so 1 Thess. 1, 3; 3, 11. 13; Phil. 4, 20. ²⁾ vgl. z. B. 2 Thess. 1, 1; 1 Kor. 1, 3; 2 Kor. 1, 2; Röm. 1, 7; Eph. 1, 2. ³⁾ vgl. Joh. 20, 17. ⁴⁾ vgl. Röm. 5, 11. ⁵⁾ vgl. z. B. Röm. 16, 27 mit Röm. 1, 25; 1 Petr. 4, 11 mit Eph. 3, 21. ⁶⁾ gegen Meyer.

Christus um Nichts gestorben, in der That den Grundton des Briefes bildet, soweit es dieser mit Lehre zu thun hat. Wir werden, giebt der Apostel gleich hier zu verstehen, der argen Gegenwart nicht anders ledig sein, als wenn wir uns Christi Tod, wie die Sühnung unserer Sünden, so auch unsere Erlösung sein lassen. Alles aber, was nicht er ist, gehört dieser argen Gegenwart an, auch das Gesetz, wenn man es sich neben ihm Etwas sein lassen will. Wie also der Beisatz zu der Selbstbenennung des Apostels, der in eine Aussage von Gott dem Vater ausgeht, schon auf den Theil des Briefs hinweist, welcher seinen apostolischen Beruf betrifft; eben so dient die Erweiterung des Begrüßungswunsches, die in eine Aussage von Jesu Christo ausgeht, schon gleich den andern Theil desselben anzukündigen, welcher den Inhalt seiner apostolischen Lehre aufrecht erhält. Von dem Auferstandenen berufen, ist er Apostel, und alle apostolische Predigt ist Predigt von dem Gekreuzigten: dahin lautet die Ueberschrift des Briefs, und dieses Inhalts ist der Brief selbst.

Aber gerade nach einer so ausgedehnten Ueberschrift wirkt die ^{Ausdruck der} ~~die~~ ^{Gemüthsstim-} ~~Pflichtlichkeit~~ ^{mung, mit}, mit welcher der Apostel nun gleich mitten in die Sache eintritt, um die es sich handelt, desto überraschender. Es ist, als ob er auf einen Vortrag seiner Leser unmittelbar antwortete. Und ^{Apostel daran} ~~Und~~ ^{geht, die Leser} in der That wird sich dieser Anfang des Briefs nicht anders ver- ^{wieder zurecht-} ~~ver-~~ ^{zubringen,} stehen lassen, als daß man daraus entnimmt, der Apostel erwiedere ^{1, 6—10.} auf etwas, das ihm die Gemeinden entweder mündlich haben vortragen lassen oder schriftlich an ihn gebracht haben. Die Stimmung des Gemüths, in welche ihn dies versetzt hat, läßt er vor allem zu Worte kommen, und sollen sie vor allem erfahren. Sie ist aber zunächst Befremdung und dann Unwille, Befremdung über die Schnelligkeit, mit der sie sich von der empfangenen Lehre abwendig machen lassen, und Unwille über diejenigen, welche ihnen eine andere aufdrängen. Nicht das befremdet ihn, daß Ersteres schon so bald nach ihrer Bekehrung erfolgt ¹⁾, oder nachdem er sie noch erst kürzlich in der rechten Lehre befestigt, im richtigen Glauben befunden hatte ²⁾. Abgesehen von der naheliegenden Bemerkung, daß es ihm eher noch befremdlicher sein müßte, wenn sie sich von der Wahrheit abbringen

¹⁾ so 3. B. Meyer. ²⁾ so 3. B. Wieseler.

ließen, nachdem sie schon lange in ihr gestanden und gelebt hatten, als daß es so bald nach ihrer Bekehrung geschieht¹⁾, ist *ταχέως* in Verbindung mit einem nicht futurisch gemeinten Präsens überhaupt nicht geeignet, die Kürze der Zeit zu bezeichnen, welche vor dem nun Eintretenden verlaufen ist, sondern bedeutet die Raschheit, mit welcher Etwas entweder eintritt oder verläuft. Daß wegen des *ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς*, wodurch die Zeit ihrer Berufung als terminus a quo angedeutet sei, die Kürze der seitdem verlaufenen Zeit verstanden werden müsse²⁾, ist unrichtig. *Ἀπὸ τοῦ καλέσαντος* soll nur zu bedenken geben, wer es ist, von dem sie sich abbringen lassen. Der Apostel hatte also die Gemeinden für gefestigt gehalten in der Wahrheit, als daß sie sich so schnell und leicht von ihr abwendig machen ließen³⁾. Denn in diesem Sinne muß *μετατίθεσθαι* gemeint sein, da sie ja nicht von selbst abfielen. Das Präsens aber schließt aus, daß sie der Apostel um einen schon erfolgten Abfall zu strafen hat. Wendeten sie sich doch, wenn wir recht gesehen haben, an ihn selbst, um zu hören, was er zu den Einreden sage, durch welche man sie von ihm und seiner Lehre abwendig machte, und hatten es nur kein Hehl, daß ihnen dieselben einen Eindruck gemacht und Bedenken erregt hatten. Diese Gegenwart, in der sie begriffen sind, ausdrückend, sagt er, *μετατίθεσθε ἀπὸ τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι Χριστοῦ εἰς ἕτερον εὐαγγέλιον*.

Von Gotte selbst lassen sie sich abwenden und einer andern Heilsbotschaft zuwenden. Denn *Χριστοῦ* ist weder Apposition noch Substantivum zu *τοῦ καλέσαντος ὑμᾶς ἐν χάριτι*⁴⁾, da man zwar Angesichts des Ausdrucks *κλητοὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ*⁵⁾ nicht wird sagen können, Christus sei dem Apostel überall nicht der Berufende, wohl aber im vorliegenden Falle für unnatürlich gelten muß, daß *Χριστοῦ* nicht zu *ἐν χάριτι* gehören sollte. Befremden könnte, daß *ἐν χάριτι Χριστοῦ* des Artikels ermangelt, und es würde allerdings etwa *ἐν χάριτι τῇ τοῦ Χριστοῦ*⁶⁾ heißen, wenn der Nachdruck mehr darauf läge, wessen Gnade, als daß Gnade ihnen dargeboten wurde. Welcher Art das in dieser Berufung Dargebotene, daß es eine in der Person

¹⁾ vgl. de Wette z. d. St. ²⁾ so Meyer. ³⁾ so schon Chrysostomus, neuerdings Ellicott. ⁴⁾ so z. B. Bengel. ⁵⁾ Röm. 1, 6; vgl. Joh. 10, 16; Matth. 9, 13. ⁶⁾ vgl. Röm. 5, 15.

Christi verwirklichte Gnade gewesen, wird im Gegensatz zu einer andern Heilsbotschaft ausgedrückt, welche in Verkündigung von Andersartigem besteht. Mit *εἰ* wird nämlich die Sache angefügt, worin sich die Handlung des Verbuns vollbringt ¹⁾; dies ist aber bei einer Berufung der Inhalt des Rufs ²⁾. In der Art hat Gott die Leser berufen ³⁾, daß er ihnen eine in Christo vorhandene Gnade zu wissen that, welche für sie vorhanden sei. Welche Thorheit nun, sich von dem, welcher sie und welcher sie so berufen hat, abbringen und einer andern Heilsbotschaft zuwenden zu lassen! Es liegt schon in diesem Gegensatz, was dann mit *ὅ οὐκ ἔστιν ἄλλο* ausdrücklich gesagt wird, daß das *ἔτερον εὐαγγέλιον* in Wirklichkeit kein *εὐαγγέλιον* ist, sondern sich nur dafür giebt. Jener Beisatz *ὅ οὐκ ἔστιν ἄλλο* will nämlich für sich allein genommen sein, da *ἄλλο* nicht mit dem folgenden *εἰ μὴ* zusammenhängen kann; man müßte denn *ὅ* auf das *μετατίθεσθαι* beziehen und den Apostel sagen lassen, mit ihrem Abfalle habe es keine andere Bewandniß, als daß Etliche sie in Verwirrung bringen ⁴⁾, gegen welche Erklärung jedoch zu erinnern ist, daß es weder *οὐκ ἔστιν ἄλλο τι* heißt, noch *εἰ μὴ* eines den folgenden Satz zum Prädikate von *ὅ* machenden *ὅτι* entbehren könnte. Geht *ὅ* auf *ἔτερον εὐαγγέλιον*, so sagt der Apostel, *ἔτερον* und *ἄλλο* betonend, diese Heilsbotschaft, welcher ihr euch zuwenden laßt, ist nicht eine andere neben der früher empfangenen ⁵⁾, indem er *ἔτερος* und *ἄλλος* richtig unterscheidet ⁶⁾, als welche sich zu einander verhalten wie Verschiedenheit und Gegensatz. Eine von der ersten Heilsbotschaft verschiedene konnte den Lesern gebracht werden, aber sie war nicht eine andere ihr gegenüber, weil es nur eine giebt. Diesen richtigen Gedanken ⁷⁾ dadurch zu erschleichen, daß man *ὅ* unmöglicher Weise nur auf den Begriff *εὐαγγέλιον* gehen läßt ⁸⁾, besteht, wie man sieht, kein Grund. Das folgende *εἰ μὴ* ist nun nicht auf *οὐκ ἄλλο* bezüglich, da *ἄλλο* nicht um des *εἰ μὴ* willen steht, sondern es tritt lediglich der vorhergegangenen Verneinung gegenüber, und zwar, da es einen vollständigen Satz einführt, nicht um einen Bestandtheil des verneinenden Satzes

¹⁾ vgl. 3. 1 Theß. 4, 7. ²⁾ vgl. 1 Kor. 7, 15; Eph. 4, 4. ³⁾ vgl. 5, 8.

⁴⁾ so 3. B. Winer, Rückert, Olshausen. ⁵⁾ so 3. B. Flatt, Meyer, Wieseler. ⁶⁾ gegen Olshausen. ⁷⁾ vgl. Hilgenfeld u. Ellicott 3. d. St.

⁸⁾ so 3. B. de Wette, Reithmayr.

zu bringen¹⁾, der ihn zu einem bedingt bejahenden machte, sondern um eine selbstständige Bejahung der in sich abgeschlossenen Verneinung entgegenzustellen²⁾. In solchem Falle dient *ei μή*, um das damit Eingeführte hinter dem, was verneint ist, als das Einzige zu bezeichnen, was wirklich stattfindet. Im vorliegenden Falle ist dies das Vorhandensein Etlicher, welche in die Gemeinden Verwirrung bringen und die Heilsbotschaft in ihr Widerspiel, nämlich aus einer Gnadenerbietung in einen Gesetzeszwang zu verkehren, nicht etwa nur unverständiger Weise in Begriff, sondern bewußter Maßen Willens sind³⁾, was der Apostel in der Art ausdrückt, daß er durch Verschung des Participiums mit dem Artikel diese Etlichen als die Verwirrer der Gemeinden, als die Verfehrer der Heilsbotschaft bezeichnet⁴⁾.

Hat es mit *ei μή* diese Verwandniß, so verträgt sich damit, daß der eigentliche Gegensatz zu *οὐκ ἔστιν ἄλλο* noch erst folgt, indem die Aussage, was das allein wirklich Statthabende sei, geeignet ist, eine zwischenfällige Stellung einzunehmen. Man hält zwar allgemein dafür, daß *ἄλλα* vielmehr ihr entgegentrete, aber ohne sich darüber Rechenschaft zu geben, daß dann die Rede keine ein *ἄλλα* erfordernde Wendung nimmt. Handelt doch der folgende Satz nicht einmal ausdrücklich von einer Verkehrung der Heilsbotschaft Christi, wie er sie von jenen Etlichen ausgesagt hat, sondern nur von einer Verkündigung, die derjenigen ungleich ist, welche die Gemeinden überkommen haben, was also über *ei μή* zurückweist. Sonach ist *ἄλλα* ein jenem verneinenden Satze gegenüber tretendes „sondern“, und nicht ein „aber“, welches ja nur von der Aussage, was wirklich stattfindet, zu einem Urtheile, was davon gelte, also zu einem Andern, aber Gleichartigen überführen würde und somit durch *ὅς* ausgedrückt sein müßte. Nicht eine zweite Heilsbotschaft, sagt der Apostel, neben der früher empfangenen ist die neue, welche den Gemeinden jetzt aufgedrängt wird, sondern verbannt soll sein, wer ihnen eine Heilsbotschaft bringt, und wäre es er selbst oder ein Engel vom Himmel, welche von der ihnen zuvor verkündigten verschieden ist.

¹⁾ wie z. B. Matth. 12, 4; Luc. 4, 26 u. o. ²⁾ wie Röm. 14, 14; Marc. 6, 5. ³⁾ anders Bengel, Meyer. ⁴⁾ vgl. Kol. 2, 8.

Auf die zwischenfällige Aussage, um was es sich bei den Lesern in Wirklichkeit handle, nämlich nicht um eine zweite Heilsbotschaft, sondern lediglich um das Treiben und Trachten solcher, welche sie verwirren und Christi Heilsbotschaft zu verkehren gewillt sind, folgt nunmehr der bejahende Satz des vorher verneinend ausgedrückten Urtheils über die vorgebliche andere Heilsbotschaft selbst, daß sie keine zweite sei neben der ersten, sondern daß von einer andern, als welche sie empfangen haben, überall keine Rede sein könne.

Ausrufsweise, in einen Spruch der Verurtheilung, ἀνάθεμα ἔστω, faßt der Apostel dies sein Urtheil, um nicht bloß zu sagen, was der ist, von welchem er spricht, sondern zugleich, daß er es von ihm aus sein soll. Ἀνάθεμα, was an sich nur andere Schreibung ist statt ἀνάθημα, so aber, daß letzteres im schlimmen Sinne kaum ¹⁾, wohl aber ersteres auch im guten Sinne ²⁾ vorkommen dürfte, heißt Zurückgethanes, nicht Aufgestelltes, da das ἀνά des Verbums ἀνατίθημι, wie dieses Verbum hier in Betracht kommt, die Bewegung von vorn nach hinten und nicht von unten nach oben bedeutet. Während nun im sonstigen griechischen Sprachgebrauche nur überhaupt Gottgeweihtes ἀνάθημα genannt wird, dient in der Septuaginta ἀνάθημα zur Uebersetzung von הָרָם, welches sich zu קָדָשׁ so verhält, daß es zwar heißen kann, הוא ליהוה קדֹשׁ־קָרָשׁים ³⁾, dennoch aber menschlicher Seits הָרָם einen Gegensatz zu הַקִּדְשׁ bildet, und nicht, wie man wohl gesagt hat, einen stärkern Grad des letztern bezeichnet ⁴⁾. Beide Handlungen sind ein Zurückthun aus dem menschlichen Bereiche in den göttlichen, aber das eine Mal im Sinne eines Ausschließens aus dem menschlichen, sofern derselbe ein Bereich der Güte Gottes, das andere Mal dagegen im Sinne eines Einschließens in den göttlichen, sofern derselbe ein Bereich der Heiligkeit Gottes ist. Ein Zorn Gottes veranlaßt die erstere, indem der Mensch das Gotte überliefert, woran derselbe haftet, und Gottes Willigkeit zur Gemeinschaft mit den Menschen veranlaßt die andere, indem der Mensch an Gott hingiebt, was zur Verwirklichung dieser Gemeinschaft diene. Das im erstern Sinn Zurückgethane ist הָרָם, wird aber freilich eben

¹⁾ doch als Lesart Lev. 27, 28, 29 LXX. ²⁾ als Lesart Judith 16, 19; auch Plat. Pelop. 25. ³⁾ Lev. 27, 28. ⁴⁾ gegen Knobel z. Lev. 27, 28.

damit $\omega\pi$, sofern es in Gottes Eigenthum übergegangen ist, und zwar übergegangen ohne Möglichkeit einer Wiedernahme durch Lösung, weil der göttliche Zorn, welcher zur Bannung veranlaßte, an diesem bestimmten Gegenstande haftet. Wie und in welchem Sinne nun aber Etwas aus dem Bereiche der Güte Gottes ausgeschlossen sein soll, das bemißt sich nach der Beziehung, in welcher es $\alpha\rho\alpha\theta\epsilon\mu\alpha$ genannt wird. Was für die gottesgeschöpfliche Volksgemeinde $\sigma\kappa\kappa$ ist, wird Gotte in dem Sinne überliefert, daß es dem Lebensgebiete dieses Volksthumus nicht angehören darf. Dagegen im vorliegenden Falle, wo $\alpha\rho\alpha\theta\epsilon\mu\alpha$ so gemeint ist, daß es auch von einem Engel soll gedacht werden können, steht es offenbar im allerweitesten Sinne ¹⁾ von der Ausgeschlossenheit aus dem Bereiche der Güte Gottes überhaupt, und nicht etwa nur aus dem jeweiligen und rechtlich verfaßten Gemeinwesen Christi. Sofern $\alpha\rho\alpha\theta\epsilon\mu\alpha$ $\epsilon\sigma\tau\omega$ nur derjenige sprechen kann, welcher selbst einem Bereiche der Güte Gottes angehört, ist es freilich so viel, als „er sei geschieden von uns“ ²⁾, aber nicht, als wenn damit eine Auscheidung nur von derjenigen sichtbaren Gemeinschaft bezeichnet wäre, in welcher der Sprechende als Christ einem Gebiete der göttlichen Gnade angehört. Andererseits ist es jedoch auch unrichtig, eine Anwünschung ewigen Verderbens darin zu finden ³⁾, indem der Ausdruck kein Wunsch ist, sondern eine Verurtheilung, und nicht darauf geht, was schließlich aus dem Verurtheilten werden, sondern, was er sofort sein solle. Aber freilich ist der aus dem Gebiete der Güte Gottes Ausgeschlossene eben damit dem göttlichen Gerichte überliefert, welches sich an ihm, wenn er der bleibt, der er ist, vollziehen wird, nachdem er ja bereits ein Gegenstand des göttlichen Zornes war, als er von da ausgeschlossen wurde, wo Gottes Güte ihr Werk und Wesen hat.

Der Fall, für welchen der Apostel dieses Urtheil der Verurtheilung ausspricht, und zwar, wie das $\kappa\alpha\iota$ besagt, auch für diesen Fall ausspricht, ist in die Worte gefaßt $\epsilon\alpha\nu\ \eta\mu\epsilon\iota\varsigma\ \eta\ \alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\omicron\varsigma\ \epsilon\kappa\ \omicron\iota\gamma\alpha\nu\omicron\ \epsilon\upsilon\alpha\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\zeta\eta\tau\alpha\iota\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu\ \pi\alpha\rho'\ \omicron\ \epsilon\upsilon\eta\gamma\gamma\epsilon\lambda\iota\sigma\acute{\alpha}\mu\epsilon\theta\alpha\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$, in welchen das \omicron nicht von einem Etwas ⁴⁾, sondern was durch die richtige

¹⁾ vgl. Wieseler z. d. St. ²⁾ so Baumgarten-Crusius. ³⁾ so Meyer z. Röm. 9, 3. ⁴⁾ gegen Usteri, de Wette, Meyer u. A.

Fassung des *ἀλλά* ermöglicht ist, von dem *εὐαγγέλιον*, das er verkündigt hat ¹⁾, verstanden sein will, und also *παρ' ὃ* so viel ist als *ἄλλο εὐαγγέλιον, ἢ ὃ* ²⁾. Den Begriff des Widerstreits hat *παρά* an sich selbst nicht, sondern nur den des Nebenherlaufens, welcher aber einschließt, daß das Nebenherlaufende eine andere Linie einhält und also nicht bloß unterschieden, sondern auch verschieden von dem Andern ist. Da es sich nun um die einheitliche Heilsbotschaft handelt, und nicht um einzelne Belehrungen, die etwa mit der empfangenen Heilsbotschaft verträglich sein könnten; so erklärt der Apostel jede andere, welche nicht die seine ist, für unberechtigt, und ob sie auch von denen selbst ihnen gebracht würde, durch deren Lehre sie bekehrt worden sind. *Ἡμεῖς* schreibt er nämlich, nicht in Folge dessen, daß er in der Ueberschrift die bei ihm befindlichen Brüder mitgenannt hat ³⁾, was hieher keinen Bezug haben kann, aber auch nicht von seiner Person allein, sondern diejenigen miteinschließend, welche er auch in *προειρήκαμεν* mit sich zusammenfassen kann. Denn daß er dem *ὡς προειρήκαμεν* gegenüber *ἄρτι πάλιν λέγω* schreibt, ist eben ein Beweis dafür, daß er nicht auch mit dem Pluralis nur sich allein meint ⁴⁾, sondern sich und diejenigen, welche mit ihm zur Belehrung der Leser thätig gewesen sind, Silvanus also und Timotheus ⁵⁾. Hiemit ist denn auch schon entschieden, daß sich *προειρήκαμεν* nicht auf das unmittelbar Vorhergegangene bezieht, welches ja im Folgenden keineswegs mit größerem Nachdrucke wiederholt würde ⁶⁾, sondern eine frühere Aeußerung in Erinnerung bringt, welche der Apostel als seine und seiner damaligen Gefährten gemeinsame Erklärung bezeichnen kann. Und zwar braucht er diese Aeußerung nicht bei seiner letzten Anwesenheit in Galatien gethan zu haben ⁷⁾, in welchem Falle er es nicht bei einem bloßen *παρὸ* belassen würde, zumal wenn sie damals durch eine bedenkliche Neigung der Gemeinden, ein anderes Evangelium anzunehmen, veranlaßt worden wäre ⁸⁾. Vielmehr wird gleich bei der Entstehung der Gemeinden ihren Stiftern die Warnung nothwendig erschienen sein, keiner

¹⁾ so z. B. Flatt, Schott, Baumgarten-Crusius. ²⁾ vgl. 1 Kor. 3, 11.

³⁾ so z. B. Ellicott. ⁴⁾ gegen Wieseler, Reithmayer. ⁵⁾ vgl. 2 Kor. 1,

17—19. ⁶⁾ so z. B. noch Winer. ⁷⁾ gegen Rückert, Meyer, Wieseler u. A.

⁸⁾ so z. B. Rückert S. 309 f.; Hilgenfeld S. 59 f.

andern hinter ihnen drein kommenden Lehre Gehör zu geben. Nachdem kurz zuvor die Feindseligkeit gesetlich gesinnter Judenthristen gegen ein vom Geseze unabhängiges Christenthum der Heiden zum ersten Male hervorgebrochen war und die heidnische Christenheit Syriens und Ciliciens in solche Unruhe versetzt hatte; konnte es bei der Nähe dieser Gegenden zu leicht geschehen, daß die Widersacher seines Befehrungswerks auch in Galatien die Frucht seiner Arbeit an sich zu reißen versuchten. Die Gefahr lag nahe genug, um gleich damals einen so ernststen Ausspruch zu veranlassen ¹⁾.

Was er nun damals gesagt hat, das sagt er auch jezt wieder, *εἰ τις ὑμᾶς εὐαγγελίζεται παρὶ ὃ παρελάβετε ἀνάθεμα ἔστω*. Nur daß er es damals futurisch gesagt haben wird, da er bereits hervorgetretenen Lehrern einer andern Heilsbotschaft persönlich entgegengetreten sein und, daß er dies gethan, die Leser erinnern würde ²⁾. Anders, nachdem der dazumal nur als möglich bezeichnete Fall wirklich eingetreten ist. Nun lehrt er, ob er gleich *εἰ τις* schreibt ³⁾, sein damals ausgesprochenes Urtheil gegen diejenigen, welche das wirklich thun, was er als möglich in Aussicht gestellt hatte, so daß es jezt, weil es unmittelbar seine Anwendung findet, einschneidender wird, als es damals gewesen war. Nicht aber findet eine Steigerung gegen das vorausgegangene ἀνάθεμα ἔστω statt, wie man sie in dem Fortschreiten von *ἐάν* zu *εἰ* finden wollte ⁴⁾, während doch dort vielmehr καὶ ἐάν das gefällte Urtheil als ein solches bezeichnete, für welches es schlechterdings keine Ausnahme giebt ⁵⁾. Und so bezieht sich denn auch das folgende γὰρ nicht auf das zweimal ausgesprochene Urtheil, sondern darauf, daß er es auch jezt Angesichts des früher nur in Aussicht gestellten, jezt aber eingetretenen Falles wiederholt hat. In diesem Sinne, mit Bezug auf καὶ ἄρτι πάλιν λέγω, fährt er mit der Frage fort ἄρτι γὰρ ἀνθρώπους πείθω ἢ θεόν, dem Befremden belegend, daß er kein Bedenken trägt, Christlichen Brüdern gegenüber, welchen es nach der Meinung der Leser ein heiliger Ernst war, und welche für ihre Lehre so gewichtige Gründe geltend machten, ein so schneidendes Urtheil zur Anwendung zu bringen.

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Reithmayr. ³⁾ vgl. j. B. 2 Kor. 2, 5. ⁴⁾ so Rückert, Meyer. ⁵⁾ vgl. Wieseler j. d. St.

Denn nachdem sie ihm befremdlich geworden sind, so will er nun ihnen befremdlich sein. Dann muß aber ἄρα auf denselben Zeitpunkt gehen, wie vorher, und nicht auf die weitere Gegenwart, seit Paulus Christ ist ¹⁾, indem es sich nicht um sein Urtheil überhaupt handelt, welches er über die Verkündigung eines andern Evangeliums fällt, als das die galatischen Gemeinden von ihm überkommen haben, sondern um seine jetzige Wiederholung des früher ausgesprochenen, welche sich daraus erklären und rechtfertigen muß, was jetzt, da er schreibt ²⁾, und nicht daraus, was überhaupt, weil und seit er Christo angehört, seines Thuns ist. Denn auch das ist unrichtig, ἄρα auf den Augenblick einzuschränken, in welchem er die vorhergegangenen Worte schrieb, wodurch man auf die Ungeschicklichkeit geräth, den Apostel seine Wiederholung des scharfen Urtheils als Beweis dafür gebrauchen zu lassen, daß es ihm nicht darum zu thun sei, Menschen für sich zu gewinnen ³⁾, während γὰρ ein gerade umgekehrtes Verhältniß der beiden Sätze fordert. Daß er sein Urtheil jetzt in diesem Antwortschreiben an die für seine Widersacher mehr oder weniger eingenommenen Leser so rücksichtslos und schneidend wiederholt, erklärt er ihrer Betroffenheit daraus, daß seines Thuns jetzt, da er schreibt, nicht ist, Menschen zu gewinnen, sondern Gott. Nicht damit geht er um, Menschen ihm günstig zu stimmen oder zu Etwas zu vermögen, in welchem Falle er freilich so schreiben müßte, wie es den angenehmsten Eindruck auf sie machte, anstatt sie mit so scharfem Urtheile zu verletzen. Denn an eben diejenigen denkt er bei ἀνθρώπους, welche er nach der Meinung der Leser freundlicher behandeln sollte, um sich mit ihnen zu verständigen. Er aber schreibt vielmehr als einer, welchem darum zu thun ist, Gott zu gewinnen, im Aufblicke zu Gott schreibt er, von dem er erlangen möchte, daß er den Lesern aus ihrer Versuchung und Gefahr helfe. Von diesem Wunsche läßt er sich regieren, und schreibt daher so, wie es geeignet ist, um Gott zu dessen Erfüllung zu bewegen. Und so geht denn, wie er weiter sagt, eben so wenig sein Bestreben dahin, Menschen gefällig zu sein. Er wäre kein Knecht Christi, wenn die Zeit, Menschen gefällig zu sein, nicht für ihn vorbei wäre.

¹⁾ so zuletzt wieder Wieseler. ²⁾ so Bengel, Ellicott. ³⁾ so de Wette.

Denn ἀρέσκειν hat allerdings in diesen beiden Sätzen die gleiche Bedeutung, aber nicht die Bedeutung „gefallen“ ¹⁾, welche das zweite Mal nicht paßt, sondern die Bedeutung eines Verhaltens „gefällig sein oder werden“ ²⁾. Er geht, sagt er, jetzt, wo er schreibt, nicht darauf aus, zu thun, was Menschen gefällt ³⁾, wie er denn, wenn er auch jetzt noch Menschen zu Gefallen lebte, kein Knecht Christi wäre: ein Unterschied zwischen ἀρέσκειν und ἑστειν ἀρέσκειν, welcher hinreicht, um die einen schiefen Gedanken gebende Annahme unnötig zu machen, als sage er, wenn er Menschen gefiele, würde er kein Knecht Christi sein ⁴⁾. Erheblicher aber ist der andere Unterschied, daß πείθειν ein Thun ist, welches macht, daß der Andere thut, was man wünscht, ἀρέσκειν aber ein Verhalten, welches macht, daß man dem Andern für das gilt, wofür man ihm gelten möchte.

Der Apostel stellt die von seinen Widersachern verdrehten oder mißdeuteten Thatsachen seiner Gerechtigkeit zurecht.
 Daß dem Satz εἰ ἐν ἀνθρώποις ἡρεσεν ein den Nachdruck, mit welchem er angefügt ist, abschwächendes γὰρ nur eingeschoben worden ist, unterliegt wohl keinem Zweifel. Fraglicher erscheint; ob der Apostel mit γνωρίζω δέ oder aber mit γνωρίζω γὰρ zu dem Theile seines Briefs übergeht, in welchem er sich darauf einläßt, dem Eindrucke, welchen seine Widersacher auf die Leser gemacht haben, nachdem er vor allem sein Befremden über Letztere und seinen Unwillen über Erstere hat zu Worte kommen lassen, nunmehr mit Gründen zu begegnen. Aber eben deshalb, weil er mit γνωρίζω einen so selbstständigen Theil seines Briefs einleitet, konnte ein δέ erforderlich scheinen, zumal wenn man dabei an 1 Kor. 15, 1 oder 2 Kor. 8, 1 gedachte; während ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, wie ihn γὰρ ausdrückt, um so leichter unerkannt blieb, je weniger das Nächstvorhergegangene durch das Folgende begründet sein konnte ⁵⁾. Ist also begreiflicher, daß γὰρ in δέ umgesetzt wurde, als umgekehrt, so ergibt sich nicht minder auch ein dem γὰρ wirklich entsprechender Zusammenhang, wenn man nur über B. 10 zurückgeht, der ja des Apostels Urtheil über diejenigen, welche den galatischen Gemeinden ihre Heilsbotschaft aufdrängten, lediglich in so fern erklärt hat, als seine jetzige Wiederholung desselben eine befremdliche,

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Wieseler. ³⁾ vgl. zu 1 Theff. 2, 4. ⁴⁾ gegen Meyer.

⁵⁾ gegen Schott.

schwere Verletzung derselben scheinen konnte. Eine Begründung dagegen seines jede andere Heilslehre außer der seinigen schlechtthin verneinenden Urtheils folgt erst jetzt, wo er von der seinigen beweist, daß er nicht menschlicher Weise gelehrt hat, indem neben seiner Lehre, wenn er mit ihrer Verkündigung einen Willen Gottes ausgerichtet hat, keine davon verschiedene berechtigt sein kann. Also weil ihn bei seinem Schreiben der Ausblick zu Gott und nicht die Rücksicht auf Menschen leitet, drum spricht er unbedenklich sein Urtheil aus, wie sehr er auch damit, daß er es jetzt ausspricht, Menschen verletzen mag; die Wahrheit aber und Berechtigung seines Urtheils selbst beruht darauf, daß sein Lehren kein schlecht menschliches Thun ist, wie wenn Einer lehrt, was er meint und weil er will, sondern Ausrichtung göttlichen Willens und Verkündigung göttlicher Wahrheit. Ja so wenig, fährt er fort, ist seine Heilsbotschaft eine bloß menschlicher Weise verkündigte Lehre, daß er sie vielmehr gar nicht aus menschlichem Munde, sondern durch Offenbarung Jesu Christi empfangen hat.

Auf diese Weise geht der Apostel dazu über, den Gemeinden darzuthun, wie wahrheitswidrig sie von ihren neuen Lehrern über ihn berichtet worden sind. Er kündigt nicht an, daß er dies thun wolle, was ihm den Anschein hätte geben können, als handle es sich ihm um die Geltung seiner Person; sondern zum Zwecke der Begründung seines eigenen Urtheils über seine Widersacher, um zu zeigen, daß ihre Heilslehre unberechtigt und ihr Versuch, die seinige zu verdrängen, strafwürdiges Verbrechen sei, erinnert er zunächst an die Thatfache seiner Bekehrung, als welche zum Beweise dient, daß es keine Menschenfache ist, wenn er Heilslehre und diese Heilslehre verkündigt, indem ihn, welcher bis dahin Jude im vollsten Sinne und Verfolger der Gemeinde Gottes gewesen, eine Offenbarung Jesu Christi selbst das gelehrt hat, was er verkündigt. Er würde es aber nun hiebei belassen, wenn er nichts weiter wollte, als sein Urtheil über die seiner Heilsbotschaft entgegentretenden Lehrer begründen. Indem er sich auch über Thatfachen verbreitet, die sich auf sein Verhältniß zur Muttergemeinde und deren Aposteln beziehen, werden wir inne, daß er noch andern Grund hat, als den in der Beweisbedürftigkeit seines Urtheils über die Widersacher gelegenen, Thatfachen

seiner Geschichte aufzuführen und darzustellen. Die Möglichkeit aber, auf solche Thatfachen seiner Geschichte einzugehen, in denen sich sein Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren Aposteln darzeigt, war ihm damit eröffnet, daß er sich zum Beweise, wie wenig seine Lehrthätigkeit eine schlecht menschliche Sache sei, auf die Thatfache seiner Bekehrung hatte berufen können, indem er das, was er lehrt, durch Jesum selbst mit Ausschluß aller menschlichen Vermittelung gelehrt worden ist. An diese Seite der ihm zunächst zu jenem Beweise dienenden Thatfache schloß sich als deren Fortsetzung an, daß er auch selbst hernach seine Heilserkenntniß in keine Abhängigkeit von Menschen gestellt hat, daß aber desungeachtet die Muttergemeinde dazumal nicht anders von ihm hielt, als daß ihr Glaube auch der seine sei; so wie sie denn auch seiner Predigt unter den Heiden nachmals keineswegs widersagt hat, als er ihr und den Aposteln eigens Anlaß gab, sich darüber auszusprechen, indem sich vielmehr ihre Häupter, um den gesetlich gesinnten Gegnern seiner Predigt zu steuern, ausdrücklich zu seinem Berufswerke bekannten. Je weiter hin in dieser Darlegung, desto deutlicher wird aus der Art, wie der Apostel auf die einzelnen Thatfachen zu sprechen kommt, daß er sich auf solches bezieht, wovon er, also doch wohl durch die Gemeinden selbst, erfahren hatte, es sei ihnen von seinen Widersachern vorgebet worden und immerhin nicht ohne Eindruck auf sie geblieben. Um allerdeutlichsten wird dieß, wenn er zuletzt noch auf sein Verhalten gegen Petrus in einem gar nicht erst näher bezeichneten und an sich selbst für ihn belanglosen Falle zu sprechen kommt, um dasselbe zu rechtfertigen und also offenbar eine darauf bezügliche Anklage gegen ihn zu entkräften¹⁾.

Er thut dar, Doch das Ganze und das Einzelne dieses Abschnitts ist bereits bei Feststellung des Ausgangspunkts für unsere Untersuchung keinen sachlichen Grund der neuteamentlichen Schriften erörtert worden²⁾, und also hier haben, sich von nach der eben gegebenen Näherbezeichnung der Stelle, welche er in seiner Heilslehre abwendig dem Briefe einnimmt, keiner weitem Besprechung bedürftig. Nachdem machen zu nun aber der Apostel die auf seine Person bezüglichen Thatfachen 2, 15—4, 7. richtiggestellt hat, welche von seinen Widersachern zu dem Zwecke

¹⁾ gegen Meyer zu Gal. 2, 11. ²⁾ I. S. 60 ff.

mißdeutet oder mißbraucht worden waren, um die von ihm in Anspruch genommene Selbstständigkeit als eine unberechtigte erscheinen zu lassen, welche er nur jetzt inmitten seiner heidnischen Gemeinden geltend mache, während er sich Anfangs und in Jerusalem den rechten Aposteln untergeordnet und von ihnen und der Muttergemeinde Weisung angenommen habe; so geht er nunmehr darauf ein, zu zeigen, wie so gar keinen in der Sache gelegenen Grund die Leser haben, sich von der Heilslehre, welche sie von ihm übernommen haben, durch das Vorbringen seiner Widersacher abwendig machen zu lassen. Und zwar kann er diese Darlegung ohne Zusammenhang mit dem Nächstvorhergegangenen schon gleich hinter B. 14 beginnen lassen, ohne befürchten zu müssen, daß die Leser diesen Uebergang verkennen und vielmehr eine Fortsetzung seines dem Petrus gemachten Vorhalts vor sich zu haben meinen, da in dem einen B. 14 mitgetheilten Worte alles enthalten ist, was er dem Petrus zu sagen haben konnte, wenn ihm anders nur der Widerspruch vorgerückt zu werden brauchte, in welchen er sich mit sich selbst gesetzt hatte. Wenn man sagt, dieses kurze Wort würde weder dem historischen Charakter des so wichtigen Vorganges selbst entsprechen, noch mit der Absicht, in welcher Paulus ihn berichte, in Verhältniß stehen¹⁾; so beruht diese Behauptung auf Mißkennung sowohl des Vorgangs, welcher an sich von gar keinem andern Belange war, als auch der Veranlassung, welche Paulus hatte, seiner zu gedenken²⁾. Im Gegentheile würde der Apostel, wenn er dem Petrus eine Auseinandersetzung, wie er sie in den folgenden Versen giebt, entgegengehalten haben wollte, dem Vorgange damit eine ganz andere Bedeutung geben, als welche er ihm vorher beigemessen hatte, indem es den Anschein gewänne, als ob Petrus, welcher sich doch nur aus Furcht vor den Juden dem Verkehre mit den Heiden entzogen haben soll, vielmehr wirklich an der Wahrheit der Glaubensgerechtigkeit irre geworden wäre. Dem gegenüber, welchem der Apostel sagen konnte und gesagt hatte *ἐθνικὸς ἔης καὶ οὐκ Ἰουδαϊκὸς*, wäre eine solche Auseinandersetzung nicht bloß unveranlaßt, sondern widersinnig gewesen: womit freilich nicht gemeint

¹⁾ so namentlich Meyer. ²⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis I. S. 609 f.

ist, daß er nur gerade die Paar Worte zu ihm gesprochen habe, in die er den Bericht faßt, wie er ihm entgegengetreten sei ¹⁾. Auf dasjenige aber, um was es sich zunächst handelte, daß der jüdische Christ mit dem heidnischen in einer von dem Gesetze unabhängigen Gemeinschaft stehe, welche er auch im geselligen Verkehre nicht verläugnen dürfe, bezöge sich die fragliche Auseinandersetzung mit keinem Worte; geschweige, daß der Apostel fortführe, dem Petrus sein Unrecht vorzuhalten, indem er vielmehr von sich redet, und zwar wie einer, der seine eigene Sache zu führen hat ²⁾. Denn eine Zertrennung des Inhalts von B. 15—21, daß nur ein Theil desselben Fortsetzung des zu Petrus Gesprochenen wäre, ist ja keinen Falls thunlich. Nur mit der Frage ἀρα Χριστὸς ἀναγίας διάκονος, wenn sich dieselbe als selbstständiger Satz fassen läßt, was davon abhängt, ob der vorausgegangene Satz in sich abgeschlossen oder nur Vorder-
satz ist, könnte der Apostel etwa in eine neue Wendung eintreten, welche durch diesen möglichen Einwand gegen das dem Petrus Vorgehaltene herbeigeführt wäre. Aber auch dann würde er sich gegen Petrus auf eine Beweisführung eingelassen haben, welche weder durch die Schwachheit, die sich Petrus hatte zu Schulden kommen lassen, noch auch selbst durch die Sinnesweise derer, vor welchen er sich fürchtete, veranlaßt gewesen wäre, indem auch Letztere, da es sich ja nur um das σὺννοεῖν μετὰ τῶν ἑθνῶν handelte, nicht an der Selbigkeit des Heils und Heilswegs für Juden und Heiden können Anstoß genommen haben.

Um aber zu begreifen, wie der Apostel seinen Bericht über jenen Vorgang mit den damals an Petrus gerichteten Worten schließen, und dann unmittelbar hinter denselben eine den Lesern geltende Auseinandersetzung folgen lassen konnte, in welcher es sich darum handelt, was es mit dem Christenstande der an Jesum gläubigen Juden für eine Bewandniß habe, muß man bedenken, daß er nur sein scharfes Auftreten gegen Petrus zu rechtfertigen hatte, wozu nichts weiter erforderlich war, als erstlich dessen Verhalten so zu zeichnen, daß die Berechtigung, ihn öffentlich deshalb zur Rede zu setzen, erhellte, und zweitens das, was er ihm

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Wieseler z. d. St.

gesagt hat, so wiederzugeben, daß seine Berechtigung, ihm dies zu sagen, einleuchtete. Dann konnte nämlich der Bericht schwerlich anders, als mit den an Petrus gerichteten Worten schließen, da der Veranlassung, ihn zu geben, erst mit ihnen, mit ihnen aber auch völlig genügt war, indem der Vorgang für den Apostel selbst gar keine sachliche Bedeutung hatte, sondern nur wegen der Verdächtigung seiner Person, zu der man ihn verwendet hatte, und deshalb nur anhangsweise hinter der Geschichte seiner Beziehung zur Muttergemeinde und ihren Aposteln zur Sprache gekommen war. Eben deshalb hatten aber die Leser hinter den Worten, mit welchen Paulus seine Zurechtweisung des Petrus wiedergab, Nichts weiter zu erwarten, was sein Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren Aposteln, geschweige, was jenen vereinzeltten Vorgang betraf. Was sich in dieser Beziehung als Rechtfertigung seines 1, 9 ausgesprochenen Urtheils angeschlossen hat, war mit der Richtigstellung einer Thatsache zu Ende gegangen, welche selbst schon der geschichtlichen Darlegung, daß seine Heilsbotschaft bei völliger Unabhängigkeit von dem Urtheile der Muttergemeinde und ihrer Apostel mit deren Glauben in ausgesprochenem Einklange stand, nur noch anhangsweise angehörte. Und so konnte er nun, eben auf Grund jener Darlegung, sich und diejenigen, mit denen man ihn unwahrer Weise in Widerspruch setzte, zusammenfassen und das Christenthum der jüdischen Christen, zu welchen er selbst gehörte, auf einen Ausdruck bringen, in welchem es die Leser als eines und dasselbe mit demjenigen erkannten, das er ihnen, den Heiden, verkündigt hat. Auf die Thatsache, wie es zu einer jüdischen Christenheit gekommen, durfte er sich berufen, um seinen Ausspruch über die Lehre seiner Widersacher zu bewähren, daß sie kein Recht habe, sich für christliche Lehre auszugeben.

Hiernach, meine ich, ist beides deutlich, vermöge welchen Beweis aus der Thatsache, wie es zu einer jüdischen Christenheit gekommen ist. innern Zusammenhangs mit dem vorhergegangenen Abschnitte, und warum ohne Verknüpfung mit dem nächstvorhergegangenen der Apostel fortfährt, *Ἡμεῖς φέρου Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοί.* Den heidnischen Lesern gegenüber faßt er in *ἡμεῖς* die gleich ihm der Gemeinde Jesu angehörigen Juden mit sich zusammen, was man nicht auf die ihm gleichgesinnten unter ihnen einschränken

darf¹⁾, und um so weniger auf sie einzuschränken Ursache hat, als er die anders gesinnten *παρεῖσакτοι ψευδάδελφοι* nennt und so von der Gemeinde unterscheidet. Vollends aber erscheint jede andere Einschränkung des *ἡμεῖς*, etwa auf diejenigen, von denen wir 1, 8 die erste Person Pluralis verstanden haben, an dieser Stelle unberechtigt, wo es durch die Umgebung keine andere Näherbestimmung erhält, als die ihm aus den beiden Aussagen *Ἰουδαῖοι ἐσμεν* und *εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεῦσαμεν* von selbst erwächst. Soweit diese Aussagen reichen, so weit erstreckt sich das *ἡμεῖς* über den Apostel selbst hinaus. Die erstere steht zunächst für sich allein. Wir, sagt der Apostel mit betontem *ἡμεῖς* von sich und den unter *ἡμεῖς* Mitbetheilten, sind Juden und keine dem Völkertume entstammten Sünder. Im Gegensatz zu etwas, das Andere sind, sagt er etwas von sich aus, in dessen Bejahung die Verneinung von jenem schon enthalten ist. Aber nicht so, als bildete *ἁμαρτωλοὶ* an sich einen Gegensatz zu *Ἰουδαῖοι*, daß er sich etwa auf den partikularistisch jüdischen Standpunkt seiner Widersacher stellte, für welche die Heiden im Unterschiede von den Juden Sünder waren²⁾, oder auch selbst einen gradweisen Unterschied zwischen heidnischer und jüdischer Sündigkeit annähme, vermöge dessen die Heiden im Gegensatz gegen eine theokratische Heiligkeit der gebornen Juden, die ja aber an der Sündigkeit derselben Nichts änderte, Sünder im vorzüglichen Sinne wären³⁾. *Ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ*, nicht *ἁμαρτωλοὶ* allein, bildet den Gegensatz zu *Ἰουδαῖοι*. Und da *ἐξ ἐθνῶν* Herkunftsbezeichnung zu *ἁμαρτωλοὶ* ist, also nicht die heidnische Herkunft als das bezeichnet, was zum Sünder macht⁴⁾, in welchem Falle, wer diese Herkunft nicht theilte, auch kein Sünder wäre; so schließt der Apostel nur diejenige Sündigkeit von sich aus, wie sie mit heidnischer Herkunft, außerhalb der natürlichen Zugehörigkeit zum jüdischen Volkstume gegeben ist⁵⁾. Und zwar thut er dies nicht im Sinne eines Zugeständnisses⁶⁾, was durch *μέν* ausgedrückt sein müßte⁷⁾, sondern um das vorauszuschicken, worauf das Gewicht der folgenden Aussage beruht, die er mit einem durch überwiegende Zeugen gesicherten *ὅς*

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ so z. B. de Wette, Rückert, Wieseler. ³⁾ so Meyer.

⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ so Flatt. ⁶⁾ gegen Meyer. ⁷⁾ vgl. Rückert z. d. St.

anschließt. Denn dieses *δέ* kann nicht eine gegensätzliche Näherbestimmung des Prädikats *Ἰουδαῖοι* bringen, wie wir sie an *εἰδότες* haben würden, wenn ein neuer Satz erst mit *καὶ ἡμεῖς* begänne ¹⁾; es kann nicht heißen, „wir sind Juden, aber solche, die da wissen, daß der Mensch durch Gesetzeswerk nicht gerecht wird“: eine Abtrennung des Folgenden, die man nur dann etwa damit stützen kann, daß Paulus und Petrus nicht auf dem hier bezeichneten Wege zum Glauben gelangt seien, wenn man unter *ἡμεῖς* nur sie beide befaßt meint ²⁾. Sie ist aber schlechthin unzulässig. Denn erstlich dürfte dann wieder ein *μέν* nicht fehlen, und zweitens müßte statt *καὶ ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν* gemäß dem innern Verhältnisse zwischen dieser und der vorhergegangenen Aussage vielmehr *καὶ πιστεύσαντες* folgen. Ueberhaupt aber liegt es in der Natur der Sache, daß nicht sowohl in Betracht kommt, was für Juden sie sind, als vielmehr, was es mit ihrem Glauben an Christum für eine Verwandniß hat, und zwar Letzteres um des willen, weil sie Juden sind. Ist dem aber so, dann muß *ἡμεῖς* *γύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ* die eine Hälfte des Gedankens bilden und alles auf ihren Glauben an Jesum Bezügliche die andere: ein Verhältniß der Sätze, welches auch von denen gestört wird, welche *γύσει Ἰουδαῖοι καὶ οὐκ ἐξ ἐθνῶν ἁμαρτωλοὶ* als Apposition fassen ³⁾, ohne zu bedenken, daß dann, zumal dem *εἰδότες δέ* gegenüber, *ὅρτες* dabeistehen müßte, und daß die Wiederaufnahme des *ἡμεῖς* nicht durch *καὶ ἡμεῖς* geschehen könnte, sondern nur durch *καὶ αὐτοί*. Beginnt dagegen mit *εἰδότες δέ* eine neue Periode, so ist deren Gliederung in sprachlicher Beziehung ebenso tadelfrei, als ihr Verhältniß zum vorhergegangenen Satze in sachlicher Hinsicht angemessen, und es fragt sich nur etwa, ob der Inhalt ihres Vordersatzes zu dem des Nachsatzes in richtigem Verhältnisse steht.

Um ein *δικαιῶσθαι* handelt es sich in beiden, im Vordersatze so, daß ein Wissen um dasselbe als Grund erscheint, warum, und im Nachsatze so, daß es selbst als der Zweck erscheint, wozu die jüdischen Christen an Jesum geglaubt haben. Um dieses *δικαιῶσθαι*

¹⁾ so Bachmann, Wieseler. ²⁾ so Meyer. ³⁾ so z. B. Baumgarten-Crusius, de Wette.

wird es also auch zwischen Paulus und seinen Widersachern zu thun sein. Nun bedeutet *δικαιοῦν τινα* in der biblischen Sprache gleich dem alttestamentlichen *קִדְּשׁוּהוּ* „Einen zu einem *δικαιος* machen“, entweder durch eine Einwirkung auf ihn, welche ihm zu der sittlichen Beschaffenheit eines Gerechten verhilft ¹⁾, oder durch eine Handlung, welche ihm zuerkennt, daß er das ihm geltende Recht für sich oder doch nicht gegen sich hat ²⁾. Gerechtmachen ist beides ³⁾, aber das eine Mal im Sinne eines wirklichen Thuns, das andere Mal im Sinne eines Urtheils ⁴⁾. Im vorliegenden Falle steht nun aber das Passivum *δικαιοῦσθαι*, und zwar ohne Nennung eines *δικαιῶν*, kann also heißen „ein Gerechter werden“, sofern sich das Gerechtwerden als etwas denken läßt, das mit Einem vorgeht ⁵⁾. Auch hier ist wieder beides möglich, daß das Gerechtfsein, zu welchem es bei Einem kommt, eine sittliche Beschaffenheit seiner selbst ist ⁶⁾, oder die Geltung, welche er bei dem hat, dessen Urtheile er untersteht. Denn so muß man im letztern Falle das *δικαιοῦσθαι* bestimmen, daß der, von welchem es ausgesagt wird, dazu gelangt, demjenigen, um dessen Urtheil es sich für ihn handelt, für gerecht zu gelten ⁷⁾, und nicht, daß er dazu gelangt, ihm hiefür gelten zu können ⁸⁾. Wenn es nun an der vorliegenden Stelle heißt *ὁ δὲ δικαιοῦται ἀνθρώπος ἐξ ἔργων νόμου*, so ist nicht nur deutlich, daß es sich um ein Gerechtwerden Gotte gegenüber, sondern auch, daß es sich um ein Gerechtwerden in dem Sinne handelt, in welchem gerecht ist, wer das Urtheil dessen für sich hat, dessen Urtheile er untersteht. Denn von einem Thun her erwächst dem Thuernden nicht eine sittliche Beschaffenheit, wohl aber dem gegenüber, dessen Urtheil über ihn entscheidet, eine Geltung. In diesem Sinne also heißt es, daß, gerecht zu sein, dem Menschen nicht von solchem Thun her, welches gesetzlich erfordert und deshalb auch gesetzlich geartet ist, nicht ἐξ ἔργων νόμου erwachse. Mit dem artikellosen Ausdruck *ἔργα νόμου* bezeichnet nämlich der Apostel nicht unmittelbar dasjenige Thun in

¹⁾ so Dan. 12, 3; Jes. 53, 11; LXX Ps. 73, 13. ²⁾ so z. B. Exod. 23, 7; Deut. 25, 1; Hiob 27, 5; Luc. 16, 15; Röm. 8, 33. ³⁾ vgl. Rahnis d. luth. Dogm. I S. 599. ⁴⁾ vgl. Akt. 10, 15. ⁵⁾ vgl. z. B. Röm. 1, 21; 3, 12; Joh. 3, 30; Jac. 2, 22. ⁶⁾ so Röm. 6, 7. ⁷⁾ so LXX. Gen. 38, 26; Ps. 51, 6; Sirach 18, 2. ⁸⁾ gegen Rückert z. Röm. 3, 20.

seiner Mannigfaltigkeit, welches von dem heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetze gefordert ist. Da es jedoch keine andere Offenbarung des gebietenden Willens Gottes gab, als die im Gesetze Mose's schriftlich vorliegende, so konnte es sich auch nur um solches Thun handeln, wie es dort gefordert war, und solches ist es also, das er *ἐργα νόμων* nennt. Denn da Gesetz Forderung eines Thuns ist, so ist *ἐργον νόμων* einerseits gesetzlich gefordertes, andererseits gesetzliche Forderung ausrichtendes Thun; worin denn aber freilich auch liegt, daß es die Art solchen Thuns hat, welches durch gesetzliche Forderung hervorgerufen ist ¹⁾. Sonach wird die viel verhandelte Frage ²⁾, ob das vom Gesetze gewirkte oder das vom Gesetze gebotene Thun gemeint sei, nothwendig anders gestellt werden müssen. Wenn das Gesetz aus seinem heilsgeschichtlichen Zusammenhange mit der Verheißung gelöst wird, wie von denen geschah, welche auf dem Wege gesetzlichen Thuns gerecht werden wollten; so fordert es lediglich, daß der Mensch Etwas thue, und hat also auch das Thun des Menschen die hiemit gegebene Art, nur seine eigene Verwirklichung einer von Gott an ihn gestellten Forderung zu sein. Nicht Selbstbethätigung des Glaubens an die Verheißung oder an deren Erfüllung ist solch ein Thun, als welche es durch denselben Geist Gottes gewirkt wäre, welcher den Glauben zuvor gewirkt hat; sondern neben dem Glauben, welcher dann eben auch nicht der vom Geiste Gottes gewirkte ist, kommt es als Eigenwerk des Menschen zu Wege und theilt als solches die sittliche Beschaffenheit dessen, der es thut. Die wirkliche Forderung des Gesetzgebers geht eben nicht auf Ausrichtung des von der Verheißung und ihrer Erfüllung abgetrennten Gesetzes, sondern auf ein Thun desselben, welches Selbstbethätigung des Glaubens ist und also die Gerechtigkeit des Thuernden schon zu seiner Voraussetzung hat ³⁾, wenn anders die Gerechtigkeit durch den Glauben zu Theil wird.

So sagt aber der Apostel, dem verneinenden Satze *οὐ διακρίνεται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμων* die bejahende Aussage *ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ* einverleibend. Wir wußten, sagt er, daß

¹⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis I S. 611. ²⁾ s. z. B. Tholuck u. Philippi z. Röm. 3, 20; Wieseler z. vorliegender Stelle. ³⁾ vgl. Frank d. Theol. der Concordienformel II. S. 215.

der Mensch nicht dazu gelangt, gerecht zu sein, es sei denn mittelst Glaubens an Jesum Christum. Denn auch hier können wir bei dieser neutralen Fassung des Passivums *δικαιοῦσθαι* bleiben, und wir müssen es, weil es unmöglich heißen kann, der Mensch werde mittelst Glaubens an Jesum Christum gerecht gesprochen: eine Unmöglichkeit, die man sich nur verdeckt, wenn man sagt, unter Vermittlung des Glaubens geschehe es ¹⁾. Ist *δικαιοῦν* ein richterliches Urtheilen, so kann der Glaube desjenigen, den es zum Gegenstande hat, doch wahrlich nicht das Mittel sein, wodurch, sondern nur die Bedingung, unter welcher solch Urtheilen geschieht. Die Handlung des Gerechtsprechens bedarf überall keines Mittels, um sich zu vollziehen, und weder der menschlicher Seits vorhandene Glaube, noch die göttliche Hervorbringung desselben wäre geeignet, ihr als Mittel zu dienen. Also muß hier, wo es vom Menschen heißt, *δικαιοῦνται διὰ πίστεως*, und Röm. 3, 30, wo es von Gotte heißt, *δικαιώσει ἀνορθωτῶν διὰ τῆς πίστεως*, ein Gelangen und eine Herstellung in den Stand eines *δικαιος* gemeint sein, letzterer aber als der Stand desjenigen, welcher das Urtheil Gottes für sich hat. Denn daß *δικαιοῦν* und *δικαιοῦσθαι διὰ πίστεως* nicht von Herstellung und Erlangung eines Zustands der Rechtbeschaffenheit verstanden sein will ²⁾, erhellt, wie wir gesehen haben, aus dem Gegensatz *δικαιοῦσθαι ἐξ ἔργων νόμου*, bei welchem es sich nur um die Bethätigung, nicht um die Erlangung einer Rechtbeschaffenheit handeln könnte. Auf die Verschiedenheit aber des *δικαιοῦσθαι*, wenn es ἐξ ἔργων und wenn es διὰ πίστεως geschieht, deutet die geistliche Verschiedenheit des präpositionalen Ausdrucks. Denn geistlich schreibt Paulus dies Mal nicht ἐκ πίστεως, wie sonst wohl und wie gleich hernach, sondern διὰ πίστεως. Bei gesethlichem Thun steht nämlich das Gerechtfsein erst als Ergebniss am Ende dieses Thuns, welches selbst erst mit dem Leben ein Ende hat, während der Glaube das Mittel ist, durch welches der Mensch, so wie er gläubig wird, sofort in den Stand des Gerechten eintritt.

Davon also, wie ein Mensch dazu gelange, Gottes Urtheil

¹⁾ so Wieseler 3. d. St. S. 193. ²⁾ so 3. B. Sippius d. paulin. Rechtfertigungslehre S. 51.

für sich zu haben, sagt der Apostel, daß diejenigen, in deren Namen er redet, für das einzige Mittel den Glauben an Jesum Christum erkannten, und bezeichnet dies ihr Wissen als den Grund, warum sie an Christum Jesum gläubig geworden sind. Wenn er schreibt, καὶ ἡμεῖς ἐπιστενόμεν, so kann dieses καὶ nicht so gemeint sein, als ob es etwas Sonderlicheres wäre, daß die Juden, als daß die Heiden an den verheißenen Heilmittler, wie er nun in der Person Jesu erschienen war — denn so will Χριστὸν Ἰησοῦν gegenüber von Ἰησοῦ Χριστῷ gefaßt sein —, gläubig geworden sind ¹⁾. Auf die Absicht, mit welcher sie gläubig geworden, bezieht es sich, daß auch sie, die unter dem Gesetze Hergekommenen, dies damit gewollt haben, ἐκ νότου Χριστοῦ gerecht zu werden ²⁾. Χριστοῦ, was durch weit überwiegende Zeugen gesichert ist, heißt es dies Mal, und nicht Ἰησοῦ Χριστοῦ oder Χριστοῦ Ἰησοῦ, weil es sich nur um die Natur dieses Wegs, gerecht zu werden, also nur darum handelt, daß er im Glauben an den Heilmittler besteht, ohne Rücksicht darauf, in wessen Person derselbe erschienen ist. Daß dieser Weg den andern, dessen Art ist, in gesetzlichem Thun zu bestehen, ausschließt, und mit Ausschluß desselben von denen, welche an Christum Jesum gläubig wurden, gemeint gewesen ist, betont der Apostel noch eigens durch den Beisatz καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου, um bemerklieh zu machen, daß auch die jüdischen Christen, welche die Form ihres Lebens durch das geoffenbarte Gesetz gestaltet sein lassen, nicht des Sinnes sind, als ob ihnen dies neben dem Glauben an Christum Jesum dazu dienen solle, gerecht zu werden. Wer erkannt hat, daß dieser Glaube das einzige Mittel ist, gerecht zu werden, kann nicht gemeint sein, sich den Stand eines Gerechten anders woher, als aus dem Glauben an Christum erwachsen zu lassen. Die Ausschließung jenes andern Wegs lag also in der Absicht, mit welcher sie gläubig geworden.

Mit οὕτω aber, nicht διότι, welches aus der gleichlautenden Stelle Röm. 3, 20 herübergenommen worden ist, fügt Paulus auch noch den Grund hinzu, warum sie mit Ausschluß jenes Wegs auf dem des Glaubens an Christum haben gerecht werden wollen. Denn Grundangabe ist dieser Satz, und nicht Bestätigung ihrer Handlungs-

¹⁾ so Bengel, Usteri, Olshausen. ²⁾ so Meyer.

weise durch ein Schriftwort¹⁾, in welchem Falle die ausdrückliche Beziehung auf die Schrift um so weniger fehlen dürfte, als gerade dies, Schriftwort zu sein, die ganze Bedeutung des Spruchs ausmachen würde. Aber es ist ja überdies sehr die Frage, ob eine Erinnerung an die vermeintlich angeführte Schriftstelle Ps. 143, 2 den Apostel auch nur dazu bestimmt hat, gerade so sich auszudrücken²⁾. Als Begründung der Bitte אֵל-הַבּוֹא בְּמִשְׁפָּט אֶת-עַבְדְּךָ fügt dort der Sänger des Psalms hinzu כִּי לֹא יִצְדַּק לְפָנֶיךָ כָּל-הָיָי, was in der Septuaginta mit ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ὧν wiedergegeben ist. Liegt nun dort alles Gewicht auf לְפָנֶיךָ, welches dem Sage des Apostels fremd ist, während es Röm. 3, 20 allerdings seine Stelle findet; so fehlt andererseits dem Psalmworte die Näherbestimmung ἐξ ἔργων νόμου, auf welcher alles Gewicht des hier vorliegenden Satzes ruht. Jedenfalls wird das Psalmwort, daß vor Gott, wenn er sich mit dem Menschen in eine Gerichtshandlung begibt, Niemand gerecht sein, oder, wie es in der Septuaginta heißt, als gerecht zu stehen kommen wird³⁾, in so häufigem Gebrauche gewesen sein, daß sich der Apostel auf eine daran erinnernde Weise ausdrücken konnte, ohne sich deshalb eigens darauf zu beziehen. Von Belang ist uns aber erstlich, daß auch in der Psalmstelle δικαιωθῆναι neutral gemeint ist, wie man daraus ersieht, daß es nicht ἐνὸς σου heißt, sondern ἐνώπιόν σου, also nicht, Gott werde Keinen für gerecht erklären, sondern Niemand werde dazu gelangen, vor Gott gerecht zu sein, und zweitens, daß sich dort das Futurum δικαιωθήσεται auf die Zeit bezieht, wenn sich Gott mit dem Menschen in eine Gerichtshandlung begibt, und also der Zusammenhang des allgemeinen Satzes mit der besondern Bitte des Sängers, Gott wolle nicht als Richter mit ihm handeln, auf die Vorstellung eines göttlichen Gerichts führt, welchem der Einzelne einzeln unterstehen mag. Bei dem Apostel bleibt unbestimmt, ob er δικαιωθήσεται im Hinblick auf einen Ausgang schreibt, den es mit dem Einzelnen oder den die Menschheit nehmen wird, aber an ein schließliches Gericht heißt uns das Futurum auch bei ihm denken⁴⁾; wie denn in der Verschiedenheit

¹⁾ so Flatt, Wieseler. ²⁾ vgl. Rückert z. d. St. ³⁾ vgl. Gen. 38, 26 LXX.

⁴⁾ gegen Meyer, Wieseler.

des Tempus, welches wir den Apostel in der an οὐκ ἐξ ἔργων νόμον angeschlossenen Grundangabe gebrauchen sehen, und welches er in dem participialen Vorderzuge gebraucht hat, die Verschiedenheit des hier und dort ausgesprochenen Gedankens liegt. Weil wir wußten, sagt er das eine Mal, daß das Mittel, gerecht zu werden, der Glaube an Jesum Christum ist, während gesetzliches Thun nicht dazu hilft, darum sind auch wir mit der Absicht, vermöge Glaubens an Christum gerecht zu werden, an Christum Jesum gläubig geworden. Und daß wir, sagt er das andere Mal, vermöge Glaubens an Christum gerecht werden wollten mit Ausschluß des Wegs gesetzlichen Thuns, ist deshalb geschehen, weil Niemand, wenn Gott ihn richtet, von wegen gesetzlichen Thuns als ein Gerechter zu stehen kommen wird. Die Betretung des Glaubenswegs erklärt sich aus der Erkenntniß, daß er in der Gegenwart das einzige Mittel ist, gerecht zu werden, und die Ausschließung des Wegs gesetzlichen Thuns hat ihren Grund in der Unmöglichkeit desselben, um einst als ein Gerechter darzustehen. Es ist, wie sich zeigt, nicht Schuld des Apostels, sondern seiner Ausleger, wenn man seine Rede, wenigstens bei der uns allein möglich erschienenen Verbindung der Sätze, unerträglich breit gefunden hat ¹⁾.

Von der Aussage, wie es von den jüdischen Christen gemeint war, als sie an Jesum gläubig wurden, geht der Apostel zu einem Satz über, welcher in die Frage oder Folgerung oder folgernde Frage ἄρα oder ἄρα Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος ausläuft. Da μὴ γένοιτο folgt, welches immer Verneinung einer vorausgegangenen Frage ist ²⁾, wie es denn auch seiner Natur nach nichts Anderes sein kann; so muß auch hier sei es ἄρα oder ἄρα einen Fragesatz einführen ³⁾, und zwar, wie es immer vor μὴ γένοιτο der Fall ist, einen solchen, auf welchen der Apostel nicht von selbst käme, wenn er nicht einer falschen Folgerung zu begegnen hätte. Ist es aber ein folgender Fragesatz ⁴⁾, so besteht kein Grund, ἄρα zu schreiben ⁵⁾, welches an sich unbestimmt läßt, ob eine bejahende oder verneinende

Beweis aus
der sittlichen
Natur dieses
Christen-
thums.
2, 17—21.

¹⁾ so Wieseler S. 175. ²⁾ vgl. Gal. 3, 21; Röm. 3, 4. 6. 31; 6, 2. 15; 7, 7. 13; 9, 14; 11, 1. 11. ³⁾ gegen Luther, Grotius, Flatt, Alsteri u. A. ⁴⁾ gegen Rückert. ⁵⁾ gegen de Wette, Olshausen, Baumgarten-Crusius, Ellicott u. A.

Antwort erwartet wird¹⁾, und welches nur überhaupt zu erkennen giebt, daß man Etwas beantwortet wissen will. Passender vielmehr erscheint die Folgerungspartikel *ἀρα*²⁾, welche dann keines Fragworts neben sich bedarf, um eine Frage einzuführen, die sich für eine Folgerung aus dem Vorhergehenden giebt, aber, weil sie eine unberechtigte Folgerung ist, mit *μη γένοιτο* abgewiesen wird³⁾. Sonach muß, was dieser folgernden Frage unmittelbar vorausgeht, der Art sein, daß sich, wenn auch mit Unrecht, daraus folgern ließ, der erscheinene Heilmittler sei also der Sünde dienstlich, wolle damit, daß, und mit dem, was er ist, der Sünde zu Willen und förderlich sein. Denn dieß ist der Sinn von *ἀμαρτίας διάκονος*, und nicht, er sei ein Sündenbewirker⁴⁾, so wenig als 2 Kor. 11, 15 *δίακονοι δικαιοσύνης* Gerechtigkeitsbewirker sind. So steht also, fragt der Apostel, Christus, der verheißene Mittler des Heils, im Dienste von Sünde? Er fragt so, um dann die Richtigkeit solcher Folgerung zu verneinen. Das aber, woraus die Folgerung gezogen ist, kann nicht ein unmöglicher oder als unwirklich gemeinter Fall sein, daß der Nachsatz sagte, was dann sein würde, wenn sie als Sünder erfunden worden wären, oder gar, was den Moristus gegen sich hat, wenn sie als Sünder erfunden würden⁵⁾. Die Form des Nachsatzes verträgt sich hiemit nicht, da er nicht blos fragt, sondern folgert, nicht fragt, was dann oder ob Etwas sein würde, sondern das Zugeständniß zu fordern scheint, daß Etwas ist. Aussage einer von dem Folgernden als wirklich gesetzten Thatsache muß sonach der Vorderatz sein, und es fragt sich nur, welches diese Thatsache ist. Sie muß mit der in B. 16 ausgesagten so weit eins sein, daß sie von dort entnommen werden konnte, um daraus eine Folgerung zu ziehen, welche vermeintlich von dem, dessen Aussage B. 16 ist, zugestanden werden müsse. Dann kann es aber auch nicht ein nur angenommener Fall sein, unter dessen Voraussetzung die Folgerung gezogen würde, wie etwa, daß diejenigen, welche in Christo gerecht zu werden trachten, als solche betroffen worden sind, die mit Sünde umgehen, in Sünden leben⁶⁾: eine Auffassung, die übrigens schon

¹⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I S. 450. ²⁾ vgl. z. B. Akt. 21, 38.

³⁾ so Wieseler. ⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ so z. B. Flatt, Baumgarten-Crusius.

⁶⁾ so z. B. Wieseler, Ellicott, Reithmayer.

desßhalb unmöglich ist, weil es ζητήσαντες heißen müßte. Denn ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ¹⁾ ist das Thun dessen, der an Christum in der B. 16 benannten Weise gläubig wird; das Sündigen müßte also ein Sündigen dessen sein, welcher in Christo gerecht zu werden begehrt hat und denn auch wirklich in ihm gerecht geworden ist oder doch es geworden zu sein vermeint. Die Annahme des Falles, daß ein solcher inmitten seines Trachtens, in Christo gerecht zu werden, als Sünder in diesem Sinne erfunden worden sei, hätte keinen Sinn²⁾: es müßte denn δικαιωθῆναι, was aber den Zusammenhang mit B. 16 aufhöbe, von einer Gerechtherstellung im Gegensatze zur richterlichen Gerechtsprechung zu verstehen sein³⁾. Auf der zwiefachen irrigen Voraussetzung, daß der Apostel mit ἡμῖς sich und den Petrus verstehe, und daß in B. 15 nur die Heiden im Gegensatze zu den Juden Sünder genannt seien, beruht die Erklärung, nach welcher er dem Petrus vorhalten soll, daß ja Christus ein Sündenbewirker wäre, wenn ihr Trachten, in ihm gerecht zu werden, das tragische Ergebnis hätte, daß sie, ohne wirklich gerecht geworden zu sein, aufgehört hätten, Juden zu sein, und wie Heiden im Sünderstande befunden worden wären⁴⁾: eine Erklärung, welche, von allem Andern, auch der irrigen Auffassung des ἀμαρτίας διάκονος, abgesehen, gegen sich hat, daß ein solcher Vordersatz nicht aus B. 16 entnommen wäre und hinter μὴ γένοιτο die Unrichtigkeit nicht der Folgerung, sondern dessen, woraus gefolgert ist, bewiesen sein müßte. Aber einer Zertrennung des fraglichen Satzes in Vordersatz und Nachsatz, wie ich sie früher annehmen zu müssen meinte, bedarf es auch nicht, um die folgernde Frage begreiflich zu machen, sondern nur der gleichen Verbindung des εὐρέθημεν mit ζητοῦντες wie mit ἀμαρτωλοί, welche dann mit sich bringt, daß καὶ nicht „auch“, sondern „und“ ist und also nicht καὶ αὐτοὶ im Sinne von „auch selbst“ zusammengehört, weder im Gegensatze zu den Heiden⁵⁾, noch im Gegensatze zu denen, die nicht in Christo gerecht werden wollen⁶⁾, sondern αὐτοὶ im Gegensatze zu ἐν Χριστῷ so viel ist als „an und für uns selbst.“ Wenn wir aber, sagt der Apostel als in Christo

¹⁾ vgl. Röm. 5, 9; Mt. 13, 39. ²⁾ gegen Wieseler. ³⁾ so Reithmayr.

⁴⁾ so Meyer. ⁵⁾ so gewöhnlich. ⁶⁾ so Wieseler.

gerecht werden Wollende und an und für uns selbst als Sünder erfunden worden sind, so ist also Christus ein Diener der Sünde? Wer in Christo gerecht zu werden begehrt, der muß ja an und für sich selbst ein Sünder sein, sonst würde er seine Gerechtigkeit nicht außer sich suchen. *Εὐρέθημεν* aber schreibt der Apostel, weil ausgedrückt sein will, wie die an Jesum in dem bezeichneten Sinne gläubig werdenden denen erscheinen, aus deren Munde er die folgende Frage entnimmt. Denn über Etwas betroffen ¹⁾ oder für Etwas gehalten ²⁾ werden oder gar Etwas sein ³⁾ oder vollends sich als Etwas anerkennen ⁴⁾ heißt *εὐρίσκεισθαι* nicht, sondern als Etwas zur Wahrnehmung kommen.

Der Apostel giebt der folgernden Frage Raum, um sie zu verneinen und seine Verneinung derselben zu begründen. Denn in diesem Sinne sehen wir ihn hinter *μὴ γένοιτο* fortfahren, *εἰ γὰρ ἂν κατέλυσα, ταῦτα πάλιν οἰκοδομῶ, παραβάτην ἑμαυτὸν συνιστάνω*. Diejenigen Ausleger, welche dies alles noch, auch über die folgernde Frage hinweg, an Petrus gerichtet sein lassen, verstehen das Wiederbauen des Abgebrochenen von der Rückkehr unter das Gesetz oder von dessen Wiedergeltendmachung, so daß der Apostel unnatürlicher Weise etwas, das Petrus auf sich beziehen sollte, in der ersten Person Singularis von sich aussagen, dann aber mit *γὰρ* fortfahrend in derselben ersten Person Singularis etwas wirklich ihn selbst Betreffendes anfügen würde. Hierzu kommt, daß bei dieser Auffassung des Satzes das durch ihn begründete *μὴ γένοιτο* nicht der Frage, ob Christus Sündendiener sei, sondern einer gegnerischen Behauptung, daß die an Christum Gläubigewordenen als Sünder erfunden worden seien, entgegentreten würde ⁵⁾. Ja in Wahrheit könnte hinter *μὴ γένοιτο* gar kein „denn“, sondern nur ein „vielmehr“ folgen; in welchem Falle aber freilich vollends zu erwarten wäre, daß von der ersten Person Pluralis *εὐρέθημεν* zu einer nachdrücklichen Anrede an den Bestrittenen übergegangen würde. Nicht wir, müßte es heißen, und so umschreibt man denn auch wirklich ⁶⁾, sind als Sünder er-

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ so Baumgarten-Crusius. ³⁾ so z. B. Flatt. ⁴⁾ so Holsten Inhalt und Gedankengang des Br. an die Gal. S. 23. ⁵⁾ so de Wette.

⁶⁾ z. B. Usteri.

funden worden, oder richtiger, haben gesündigt, sondern du sündigst. Ist man dagegen jener falschen Voraussetzung, daß dies alles noch an Petrus gerichtet sei, ledig geworden, so braucht man nur den Bedingungs-vordersatz richtig verstanden zu haben, um in dem auf *μὴ γένοιτο* folgenden Satze wirklich einen Beweis zu erkennen, daß die Folgerung *ἄρα Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος* unberechtigt ist. Freilich, wenn man *εὐρέθημεν καὶ αὐτοὶ ἀμαρτωλοὶ* verbunden und von einem etwaigen Sündigen verstanden hat, das sich die Gläubig- gewordenen haben zu Schulden kommen lassen, dann wird der Gegenbeweis gegen die befremdliche Folgerung nichts weiter besagen können, als daß der Sünder selbst die Schuld seines Sündigens trage, und nicht Christus, und wird man also das Unglaubliche, mit der Natur der Begriffe *καταλύειν* und *οικοδομεῖν* und ihres Gegensatzes Unvereinbare annehmen müssen, Paulus habe das Sündigen ein Wiederaufbauen eigenen Abbruchs genannt ¹⁾. Anders bei dem von uns für richtig erkannten Verständnisse des Satzes, aus welchem die Folgerung gezogen ist. Durch einen auf das *ζητεῖν δικαιωθῆναι ἐν Χριστῷ* sich beziehenden Satz wird sie dann widerlegt, welcher die Thatfache, aus der sie gezogen ist, in ein sie ausschließendes Licht stellt. An sich ist Aufbauen, also auch Wiederaufbauen, ein heiliges, Zerstören ein heilloses Thun. Und bei dieser sicherlich nächstliegenden Auffassung des Gegensatzes wird es auch hier bleiben müssen. Die Einwendung, *καταλύειν* könne in Bezug auf das Gesetz nur im Sinne von Matth. 5, 17 verstanden werden ²⁾, ist eine Verkehrtheit, da der allgemein gefaßte Satz auf das Gesetz als solches eben gar keinen Bezug hat, sondern das Thun von solchem, das von Uebel ist, und das Wiedergutmachen des Gethanen in den bildlichen Gegensatz des Einreißen und Wiederaufbauens faßt. Nur kann dann allerdings derjenige, welcher in diesem Sinne wiederaufbaut, was er eingerissen hat, unmöglich dafür gelten, daß er sich eben hiemit als einen Missethäter darstellt. Denn so müßte *παραβάτην ἑμαυτὸν σνυστάνω* gemeint sein, ohne daß jedoch *παραβάτην* in einem so allgemeinen Satze einen Uebertreter des mosaischen Gesetzes bezeichnet ³⁾. Nicht daß er sich durch sein

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ so Meyer. ³⁾ gegen Aleri, de Wette, Meyer u. A.

Wiederaufbauen als einen darstellt, der mit seinem Einreißen gefrevelt hat¹⁾, können die Worte besagen, sondern nur, daß er mit seinem Wiederaufbauen selber frevelt. Man hat deshalb unter dem Wiederaufbauen des Eingerissenen ein Widersündigen des gerecht Gewordenen verstehen zu sollen gemeint, welches dann eigene und nicht Christi Schuld sei²⁾. Aber mit dieser Verfehrung des nächstliegenden Sinnes jenes Gegensatzes wäre doch zur Widerlegung der abgewiesenen Folgerung Nichts gethan. Denn es wäre nicht gesagt, daß demjenigen, welcher wieder sündigt, Christus das nicht sei, was er an ihm haben wollte, als er in ihm gerecht zu werden begehrte, sondern nur daß er durch den Widerspruch, in den er sich mit sich selbst setze, sich selbst als Sünder darstelle. Bleiben wir bei dem richtigen Verstande des Gegensatzes von Einreißen und Wiederaufbauen des Eingerissenen, so ergiebt sich eben aus der Unmöglichkeit, daß letzteres ein Freveln heißen könnte, die Selbstverständlichkeit fragweiser Fassung des Satzes. Heißt denn das, fragt der Apostel, sich selbst als Frevler darstellen, wenn ich wiederaufbaue, was ich eingerissen habe? So wenig dieß der Fall ist, ebenso wenig ist daraus, daß der an Jesum gläubig Gewordene als einer erfunden worden ist, der in ihm, dem Andern, gerecht zu werden begehrte, und an und für sich selbst ein Sünder war, die Folgerung zu ziehen, daß Christus der Sünde zu Dienst ist. Denn ein solcher baut ja wieder auf, was er eingerissen hatte, wie dieß in B. 19 gezeigt wird: um Gotte zu leben, ist er dem Gesetze gestorben. Dieß nämlich ist die Meinung, wenn der Apostel hinter der selbstverständlich zu verneinenden Frage mit *γάρ* fortfährt. Er wird zeigen, daß es sich mit dem, der um deswillen an Jesum gläubig geworden ist, weil er in Christo gerecht werden wollte, so verhält, daß der allgemeine Satz vom Wiederaufbauen des Eingerissenen auf ihn Anwendung erleidet. Die Form, in der er den allgemeinen Satz ausgesprochen hat, bringt von selbst den Uebergang von der ersten Person Pluralis zu der des Singularis mit sich, in welcher aber deshalb auch nothwendig fortgefahren werden muß, weil der Apostel an sich selbst darzeigen will, was sich mit dem an Jesum Gläubigen da begeben hat, wo er, um gerecht zu

¹⁾ so in der ersten Auflage. ²⁾ so z. B. Wieseler, Reithmayer.

werden, an ihn gläubig geworden ist: weshalb denn auch ἐγώ nachdrucksvoll voransteht.

Ἀπέθανον, sagt er, nämlich νόμος ἀπέθανον, und dies geschah διὰ νόμον und ἵνα θεῶ ζήσω. Denn Letzteres mit Χριστῷ συνεισταύρωσαι zu verbinden ¹⁾, geht schon deshalb nicht an, weil das passivische Perfektum eine präsentische Bedeutung hat, zu welcher sich der Absichtssatz, die Aussage, was^afortan statthaben sollte, nicht schickt. Wenn nun ἀποθνήσκειν einen Dativus bei sich hat, der nicht Dativus der allgemeinen Beziehung ist, für welche auf die eigenthümliche Bedeutung des Verbums nichts ankommt ²⁾; so ist der Vorgang gemeint, mit welchem das Leben aufhört, ein durch die Beziehung zu dem dativischen Objecte bestimmtes zu sein. Ein Sterben in diesem Sinne hat bei dem Apostel stattgefunden hinsichtlich des Gesetzes, so daß sein Leben aufgehört hat, ein durch die vorherige Beziehung zum Gesetze bestimmtes zu sein, sowohl in Betreff der Forderungen desselben, wie sie ihm bis dahin gegolten hatten, als hinsichtlich der Weise des sittlichen Verhaltens, wie es sich diesen Forderungen gegenüber gestaltete. διὰ νόμον aber ist es geschehen, daß dieses Leben für ihn aufgehört hat, und zwar nicht durch ein anderes Gesetz, als welchem er gestorben ist ³⁾, da sonst die beiden verschiedenen Gesetze nach ihrer Verschiedenheit benannt sein müßten ⁴⁾, und da in diesem ganzen Abschnitte nur νόμος und Χριστός einander gegenüberstehen; ohne daß übrigens deshalb νόμος des Artikels bedarf, weil es sich immer nicht sowohl um dieses geschichtlich so und so vorhandene Gesetz, sondern um Gesetz als solches handelt. Ist nun jenes Sterben durch eben dasselbe Gesetz zu Wege gekommen, welchem der Apostel gestorben ist; so kann es selbst nichts Widergesetzliches, sondern wird Verwirklichung eines Zweckes des Gesetzes sein. Wie dies aber geschehen ist, entnehmen wir aus B. 16, wo wir diejenigen Juden, welche an Christum Jesum gläubig geworden sind, zu der Einsicht gelangt sehen, daß der Mensch auf dem Wege gesetzlichen Thuns nicht erreicht, gerecht zu werden. Zu dieser Erkenntniß und also mittelbar zu der Erkenntniß, daß der Mensch nur durch den Glauben

¹⁾ so z. B. Chrysostomus. ²⁾ wie Röm. 14, 8. ³⁾ so auch Luther. ⁴⁾ wie Röm. 3, 27.

an Jesum Christum gerecht werde, sind sie durch das Gesetz gelangt. Indem sie nun an Christum Jesum gläubig wurden, um in ihm gerecht zu werden, ist es durch das Gesetz geschehen, daß ihr Leben aufhörte, ein durch die Beziehung zum Gesetze bestimmtes zu sein. Da sie aber mit ihrem ganzen Leben dem Gesetze unterstanden¹⁾, als welches für sie der gebietende Wille Gottes war; so konnte dies innerhalb ihres leiblichen Lebens nur dadurch geschehen, daß innerhalb des letztern ein Uebergang aus ihrem bisherigen Verhältnisse zu Gott, wo das Gesetz für sie maßgebend war, ohne sie zu etwas Anderm, als zu Sündern zu machen, in ein anderes, nunmehr durch die Beziehung zu Gott bestimmtes eintrat. Um in solchem Leben zu stehen, zu diesem Zwecke sind sie durch das Gesetz dem Gesetze gestorben; womit aber, wie der Ausdruck ἀποθνῆσκειν und die Näherbestimmung διὰ νόμον zeigt, nicht etwas gemeint ist, was sie gethan²⁾ haben, sondern was mit ihnen vorgegangen ist, weshalb auch daneben stehen kann Χριστῷ συνσταύρωμαι.

Mit diesen Worten beginnt nämlich nicht eine folgende Gedankenreihe, welche den Durchgang durch ein Sterben zu neuem Leben in seiner Beziehung auf Christum darstellt³⁾. Vom Sterben zuerst und dann vom Leben handelt der Apostel, und Angesichts dieses Gegensatzes will Χριστῷ συνσταύρωμαι für Apposition zu dem vorhergegangenen Satze gelten, welcher ja auch wesentlich gleichen Inhalts ist. Was er dort als Vorgang bezeichnet hat, benennt er jetzt als vollendete Thatfache, mit welcher eine darnach beschaffene Gegenwart gegeben ist. Auch für den Mittler des Heils hat ja mit seinem Kreuzestode ein Leben aufgehört, welches seine Bestimmtheit davon hatte, daß er dem Gesetze unterstellt war⁴⁾; und daß er den Kreuzestod erlitt und damit aus seiner Beziehung zum Gesetze schied, ist ihm durch das Gesetz zu Wege gekommen⁵⁾. Nachdem er ihn aber gestorben, steht er in einem Leben, welches lediglich durch seine Beziehung zu Gott bestimmt ist⁶⁾: es gilt also auch von ihm in seiner Weise, daß er durch das Gesetz dem Gesetze gestorben ist, um Gotte zu leben. Denn er ist nicht in der Welt erschienen, um die=

¹⁾ vgl. Röm. 7, 1 ff. ²⁾ so z. B. auch Calvin. ³⁾ so namentlich de Wette.

⁴⁾ vgl. Gal. 4, 4. ⁵⁾ vgl. Gal. 3, 13. ⁶⁾ vgl. Röm. 6, 10 u. Tholuck z. dieser St.

jenigen zu verherrlichen, welche durch Erfüllung des Gesetzes gerecht waren, und diejenigen zu verderben, welche es gebrochen hatten, sondern war dem Gesetze mitunterstellt, um es einerseits nach seiner Wahrheit, wie es in seinem Zusammenhange mit der Verheißung von dem Gesetzgeber selbst gemeint war, zu erfüllen, und andererseits zu erleiden, was der Widerstreit des aus diesem Zusammenhange abgelösten Gesetzes gegen die Verheißung für den mit sich brachte, in welchem letztere sich erfüllte. Das im jüdischen Volke unwahr gewordene Gesetz hat Jesum als Verbrecher an das Kreuz gebracht, aber eben hiedurch dazu gedient, daß er aus dem Leben, in welchem er dem Gesetze unterstellt war, durch den Tod in ein anderes überging, welches ein Leben in der Gemeinschaft der überweltlichen Heiligkeit und Herrlichkeit Gottes des Vaters ist. In diesem Sinne meint der Apostel die Kreuzigung Christi, wenn er sagt, *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*. Aber nicht, wozu sie dem Gläubigen gediehen, was in ihr dem Gläubigen geschehen ist¹⁾, sagt er damit, sondern einen an dem Gläubigen selbst geschehenen Vorgang bezeichnet er als Betheiligung an ihr, sowie andererseits etwas an dem Gläubigen, nicht von ihm²⁾ Geschehenes in dem Passivum ausgedrückt erscheint. Das *συν* aber, welches unbegriffen bleibt, wenn man nur an eine nachbildliche Ähnlichkeit denkt, die zwischen dem Selbst-erfahrenen und dem Christo Widerfahrenen stattfindet³⁾, setzt Ersteres mit Letzterem, dem es dann freilich gleichartig sein muß, solchermaßen in Eins, wie dies bei zeitlicher Geschiedenheit möglich ist. So ist das Röm. 8, 17 uns in Aussicht gestellte *συνδοξάσθαι* ein *δοξάσθαι*, das in einer Betheiligung an der Verherrlichung Christi besteht, als mit welcher die uns dann zu Theil werdende Herrlichkeit ein für alle Mal vorhanden ist. Nicht eine Verherrlichung Christi, in welcher die unsere beschlossen liegt, sondern unsere Verherrlichung benennt dort der Apostel, die aber darin sich vollzieht, daß wir in die seine, welche ihm zu diesem Zwecke widerfahren ist, eingeschlossen werden. Mit dem *συνταυροῦσθαι* hat es nur in so fern eine andere Bewandniß, als es nicht wie das *συνδοξάσθαι* das Naturleben, sondern das sittliche Personleben des Menschen betrifft. An der

¹⁾ so z. B. Flatt, Usteri. ²⁾ gegen de Wette. ³⁾ so z. B. Baumgarten-Crusius z. d. St.; Reiche z. Röm. 6, 4.

Kreuzigung, welche Jesus leiblich erlitten und welche seinem Leben in angeborner Natur ein Ende gemacht hat, wird der zum Glauben an ihn Bekehrte in der Art theilhaftig, daß ihm, was dort für die Menschheit ein für alle Mal geschehen ist, jetzt für seine Person an seinem sittlichen Personleben widerfährt. Was Jesu widerfuhr, als er um unserer Sünde willen ans Kreuz kam, dieser Ausgang seines Lebens unter dem Gesetze, in welchem, weil er der Heilsmittler ist, das durchs Gesetz bestimmte Verhältniß zu Gott für die Menschheit ein für alle Mal ein Ende genommen hat, wiederholt sich abbildlich an dem Personleben dessen, welcher an ihn gläubig wird, indem derselbe dazu gebracht ist, sich, wie er unter dem Gesetze gewesen, als die Ursache solchen Todes des Heilsmittlers zu erkennen und sich selbst, nämlich seine bisherige Richtung auf gesetzliches Thun, aufzugeben. Damit ist aber dann, weil er an dem in Christi Tode vorhandenen Ende des bisherigen Verhältnisses der Menschheit zu Gott theilhaftig ist, der Stand unter dem Gesetze für ihn auch wirklich zu Ende, statt dessen ihm nun sein in Christo vermitteltes Verhältniß zu Gott für sein Verhalten maßgebend sein will. Und so gilt also von dem, welcher bezeugt, *Χριστῷ συνεσταύρωμαι*, daß sich vermöge seiner Theilhaftigkeit an Christi Kreuzigung an seinem sittlichen Personleben abbildlich wiederholt hat, was Christo in einem Vorgange seines Naturlebens geschehen ist: er ist durch das Gesetz dem Gesetze gestorben, um Gotte zu leben. Der Sühnungszweck des Kreuzestodes Christi bleibt hier außer Betracht. Denn so gewiß es ist, daß ohne Sühnung unserer Sünden das bisherige Verhältniß der Menschheit zu Gott nicht zu einem heilbringenden Ende kommen konnte, so wenig war es doch hier am Orte, sie zu betonen, wo es sich um den Erweis handelte, daß die Frage des 18. Verses geeignet war, die Folgerung *ἀρα Χριστὸς ἀμαρτίας διάκονος* abzuwenden. Daß derjenige, welcher in Christo gerecht zu werden begehrt, wieder aufbaut, was er eingerissen hatte, und also kein Missethäter ist, der Christum seiner Sünde dienstbar macht, dies hatte der Apostel zu zeigen, und dies zeigt er, indem er darlegt, welchen Zweck das Aufhören seines Standes unter dem Gesetze gehabt hat, und nicht minder, indem er weiter ausspricht, was für eine sittliche Verwandniß es nun nach solchem Sterben mit seinem jetzigen Leben hat.

Von diesem sagt er, ohne daß man zu schreiben braucht $\zeta\omega$ $\delta\acute{\epsilon}$, $\sigma\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota$ $\epsilon\gamma\omega$ ¹⁾, was nicht angeht, weil sonst auf $\sigma\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota$ ein $\alpha\lambda\lambda\acute{\alpha}$ folgen müßte, erstens, daß es nicht mehr seines, und zweitens, daß es ein Leben Christi in ihm ist. Denn er schreibt nicht, $\sigma\upsilon\kappa\acute{\epsilon}\tau\iota$ $\delta\acute{\epsilon}$ $\zeta\omega$, sondern schickt $\zeta\omega$ voraus und verneint dann dessen Subjekt, um darnach, mit einem hinter der Verneinung gegensätzlichen $\delta\acute{\epsilon}$ vor-schreitend, ein anderes an dessen Statt zu nennen. Dieses könnte aber nicht $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ sein, wenn er zuvor gesagt hätte, das Ich, welches jetzt in seinem Leibe lebe, sei nicht mehr der alte Mensch, welcher vordem darin gelebt habe ²⁾. Daß er selbst ein anderer geworden sei, müßte dann den Gegensatz bilden. Aber er sagt ja nicht von sich, wie er gewesen und wie er jetzt ist, sondern von seinem Leben, was es nicht mehr ist und was es statt dessen ist, nämlich nicht mehr ein Leben seines Ich, dafür aber ein Leben Christi in ihm. Diese anscheinend sich selbst widersprechende Aussage ist der entsprechende Ausdruck für den Gegensatz zwischen einem Leben des Ich, welches dies und nichts Anderes ist, indem es nur in der Selbstbewegung und Selbstbethätigung des für sich seienden Ich besteht, und zwischen einem Leben desselben, welches freilich auch sein Leben, vor allem aber ein Leben des zu Gott eingegangenen Heilsmittlers in ihm und so erst das seine, ein durch das Innesein dieses Lebendigen gesetztes Leben und nicht mehr ein Leben des in sich selbst ruhenden und aus sich selbst sich bewegenden Ich ist ³⁾. Unter dem Gesetze ist des Apostels Leben ein selbstistisches gewesen, indem er aus sich selbst zu thun gewillt war, was er sollte; nachdem aber mit seiner Betheiligung an Christi Kreuzestode sein dem Gesetze unterstelltes Leben aufgehört hat, ist Christi Leben ein Leben auch in ihm, und nicht mehr er lebt sein selbstistisches Leben, sondern Christus lebt sein eigenes in ihm. So weit ist derjenige, welcher in Christo gerecht geworden, davon entfernt, Christum sich einen Sündendiener sein zu lassen.

Aber der Apostel kann nicht sagen, sein jetziges Leben sei ein Leben Christi in ihm, ohne daran erinnert zu werden, daß Christus in verkörpert, er aber in der angeborenen Natur lebt. Daher sehen

1) so z. B. auch Rückert. 2) so Rückert. 3) vgl. Luther z. d. St.

wir ihn, nicht im Sinne einer Näherbestimmung ¹⁾, etwa gar, daß *ὁ* ein „nämlich“ ²⁾ oder „also“ ³⁾ wäre, sondern gegensätzlich ⁴⁾ hinzufügen: *ὁ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πλῶτι ζῶ*. Er sagt hiemit, welche sittliche Verwandniß es mit seinem Leben habe, sofern es ein Leben in angeborner Natur ist. Denn *ὁ ζῶ ἐν σαρκί* mit *ζῶ* im Nachsage heißt nicht „was dies anlangt, daß ich im Fleische lebe“ ⁵⁾, sondern, da schon vorher von einem Leben dessen die Rede gewesen ist, welcher nun von diesem seinem Leben spricht, so ist zu übersetzen, mein Leben, wie oder sofern es ein Leben im Fleische ist ⁶⁾. Das *νῦν* aber bestimmt sich durch das vorhergegangene *οὐκέτι* als Bezeichnung einer Gegenwart, welche anders ist, als die Vergangenheit gewesen. Denn ein „jetzt noch“ im Gegensatz zu einer Zukunft, wo es anders sein wird, als in der Gegenwart, ist durch den Zusammenhang nicht gegeben ⁷⁾. Der Apostel setzt sein jetziges Leben im Fleische dem frühern entgegen, welches ein Leben unter dem Gesetze gewesen, wo es in die angeborne Natur, in der er es führte, eingeschränkt war; wogegen sein jetziges ein Leben im Glauben ist. *Ζῆν ἐν σαρκί* steht an sich in Widerspruch mit dem Leben, von welchem er vorher gesagt hat; aber dieser Widerspruch soll nicht das vorher Gesagte einschränken ⁸⁾, sondern löst sich dadurch, daß es ein *Ζῆν ἐν πλῶτι* ist und nicht bloß *ἐν σαρκί*. Die Fortdauer der Beschlossenheit seines Lebens in angeborner Natur, welche macht, daß sein Leben nicht lediglich und schlechtthin ein Leben Christi in ihm ist, bringt jetzt nur dies für ihn mit sich, daß er ein Glaubensleben führt, indem ihm der, welcher in ihm lebt, da ihn die angeborne Natur von dem verkärten Heilande trennt, so lange ein Gegenstand des Glaubens bleibt. Glaube aber ist selbst wieder ein Widerspiel der Sünde, so daß also sein Leben, sofern es Leben im Fleische ist, auch selbst wieder, nur in der hiedurch bestimmten Weise, eine sittliche Beschaffenheit hat, welche beweist, wie unberechtigt jene Folgerung gewesen, der er entgentritt.

Erst nachträglich ⁹⁾ fügt er die Näherbestimmung dieses Glau-

¹⁾ so z. B. Schott, Wieseler. ²⁾ so Meyer. ³⁾ so Flatt. ⁴⁾ vgl. z. B. Calvin, Usteri z. d. St. ⁵⁾ so Flatt, Winer. ⁶⁾ vgl. Röm. 6, 10 u. Meyer z. dieser St. ⁷⁾ gegen Grotius, Rückert, Usteri, Schott, Wisping u. A. ⁸⁾ gegen Usteri. ⁹⁾ vgl. z. B. Röm. 5, 15.

bens hinzu τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ Θεοῦ, und diese wieder nicht ohne den Beisatz τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ. Eine Beziehung auf Christi Verdienst, welches dem Gläubigen zugerechnet werde, drücken diese Worte nicht aus ¹⁾, und noch weniger soll daran erinnert werden, welches Verdienst sich Christus um uns erworben habe ²⁾; vielmehr ist Alles darnach angethan, die Freudigkeit und Kräftigkeit eines Glaubens bemerklich zu machen, welcher solchen Gegenstand und Inhalt hat ³⁾. Schon gleich die Benennung Christi als des Sohnes Gottes dient hiezu; denn τοῦ Θεοῦ καὶ Χριστοῦ ist unzureichend beglaubigte, wohl durch Ausfall des τοῦ υἱοῦ vor dem ähnlichen τοῦ Θεοῦ entstandene Besart. Er deutet damit an, wessen wir uns von Gott versehen können, die wir den Sohn Gottes für uns haben. Daß wir ihn aber für uns haben, ist uns durch das verbürgt, was er von ihm aussagt. Geschichtliche Thatfachen benennt er nämlich, welche dessen versichern, wessen wir uns in der Gegenwart getrösten. Daher heißt es nicht ἀγαπῶντος, sondern ἀγαπήσαντος. Und zwar hat seine thätige Liebe darin bestanden, daß er sich in dasjenige dahingab, was er über sich ergehen lassen mußte, wenn er, wie ὑπὲρ ἐμοῦ besagt, für uns eintrat und unsere oder vielmehr, da es με und ἐμοῦ heißt, meine Sache zu der seinen machte. Da nun πίστις nicht blos ein Wissen ist, sondern die Zuversicht, welche sich an das hält, dessen sie gewiß ist; so erwächst dem ἐν πίστει durch seine nachträgliche Näherbestimmung eine Beschaffenheit, aus welcher sich begreift, daß dem an Jesum Gläubigen die fortdauernde Beschlossenheit seines Lebens in angeborener Natur kein Hinderniß ist, Gotte zu leben, indem die damit gesetzte Näherbestimmtheit dieses Lebens, ein Glaubensleben zu sein, ihn vielmehr dazu befähigt. Denn er glaubt an den, welchen unsere mit der angeborenen Natur gegebene Sündhaftigkeit nicht hindert noch abhält, seine damit behafteten Gläubigen zu gottgefälligem Leben in den Stand zu setzen ⁴⁾.

Wenn wir das Verhältniß, in welchem τῷ δέ zu ἀπέθανον steht, richtig erkannt haben, so läßt sich B. 20 von B. 19 nicht

¹⁾ gegen Jatho. ²⁾ so z. B. Baumgarten-Crusius. ³⁾ vgl. Flatt z. d. St.

⁴⁾ vgl. Calvin, auch Bisping z. d. St.

so abscheiden, daß nur letzterer durch γάρ an den Satz des 18. Verses angeschlossen wäre. Und wirklich hat sich uns auch beides zusammen, was der Apostel von seinem Sterben und was er von seinem Leben sagt, als Begründung jenes Fragesatzes ergeben. Nicht aber kann auch der folgende Satz οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ einen weitem Bestandtheil dieser Begründung ausmachen, wie es für uns der Fall sein müßte, wenn er die negative Seite zu ζῶ ἐν πίστει wäre ¹⁾. Er taugt jedoch zu Letzterm eben so wenig, als zu Ersterm. 'Αθετεῖν mit einem sachlichen Objecte heißt Etwas zu nichte machen, entweder so, daß es an sich nicht ist ²⁾, oder so, daß ich es mir nicht sein lasse, was es ist ³⁾. Letzteres thut in Bezug auf die Gnade Gottes, wer sich mit ihr in bewußten Widerspruch setzt, indem er ihr gegenüber so handelt, als wäre sie nicht, weil er sie sich nicht sein lassen will, was sie ist. Wenn nun der Apostel schreibt οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ, so kann er entweder mit Betonung des οὐκ die Handlung des ἀθετεῖν von sich ausschließen, oder mit Betonung des ἀθετῶ sein wirkliches Handeln als das Widerspiel desselben bezeichnen ⁴⁾. Im erstern Falle sollte man meinen, er begegne einem dahin lautenden Vorwurfe. Da dies nicht denkbar ist, so will er so verstanden sein, daß er im Gegensatze zu dem Vorwurfe, die das Gesetz ausschließende Lehre von dem Gerechtwerden in Christo mache Christum zu einem Diener der Sünde, das Wesen dieser Lehre vielmehr darein setzt, daß sie ein οὐκ ἀθετεῖν τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ist: eine verneinende Bezeichnung, welche er wählt, um zu sagen, was diejenigen thun, welche das Gesetz in den Weg des Gerechtwerdens einschließen. Dann will aber dieser Satz, wie sich uns ohnehin schon ergeben hat, dem im B. 19—20 begründeten zur Seite treten, und dem Vorwurfe, welchen er B. 18 abgewehrt hat, einen andern, welchen er seiner Seits zu machen hat, mittelbarer Weise gegenüberstellen. Die Frage παραβάτην ἐμαυτὸν συνιστάω sammt ihrer Begründung ist das Eine, was er auf die Folgerung ἅρα Χριστὸς ἁμαρτίας διάκονος antwortet, und οὐκ ἀθετῶ τὴν χάριν τοῦ θεοῦ ist das Andere. Den sittlichen Ernst der Lehre von dem Gerechtwerden

¹⁾ so Meyer. ²⁾ z. B. 1 Kor. 1, 19; Hebr. 7, 18. ³⁾ z. B. Gal. 3, 15; Hebr. 10, 28; Marc. 7, 9; Luc. 7, 30. ⁴⁾ so Olshausen.

allein in Christo hält er dort gegen eine Anfechtung desselben aufrecht, indem er zeigt, was es mit solchem Gerechtworden für eine sittliche Verwandniß hat, und macht dann seiner Seits geltend, daß sie nichts Anderes ist, als Vermeidung einer Versündigung an der Gnade Gottes, welcher sich die Gegner dieser Lehre zu Schulden kommen lassen. Ihrer Folgerung, deren Unwahrheit er aufgezeigt hat, stellt er hier die andere wohl ebenfalls fragweise zu lesende entgegen, *ei διὰ νόμον δικαιοσύνη, ἄρα Χριστός δωρεάν ἀπέθαιεν*. Auf zweierlei Weise dient *δωρεάν*, von Etwas, das geschieht, die Vorstellung entsprechender Erwiderung auszuschließen, entweder so, daß es keine ist, oder so, daß es keine fordert oder erhält. Im letztern Falle ist es „um Nichts“ entweder im guten Sinne der Kostenfreiheit¹⁾ oder im schlimmen Sinne der Uneinträglichkeit²⁾; im erstern ist es ebenfalls „um Nichts“ entweder im guten Sinne der freiwilligen Gunst³⁾ oder im schlimmen Sinne der Grundlosigkeit⁴⁾. Vom Tode Christi denen gegenüber gebraucht, welche meinen, der Stand eines *δικαιος*, eines Menschen, der Gottes Urtheil für sich hat, komme mittelst Gesetzes zu Wege, kann es nur die Bedeutung der Grundlosigkeit haben. Gott würde, wenn sie recht hätten, den Heilsmittler in den Tod gegeben haben, ohne daß in seinem Heilsberufe ein Bedürfniß lag, welchem damit entsprochen wurde, da die Heilsverwirklichung nur in der Belohnung der mittelst Gesetzes Gerechthgewordenen zu bestehen brauchte.

Bis hieher hat der Apostel denen, welche den galatischen Gemeinden ihre Lehre aufdrängten, erstlich entgegengestellt, daß bei aller Verschiedenheit, welche in sittlicher Beziehung zwischen Juden und Heiden besteht, die gläubiggewordenen Juden sich doch eben so gut für Sünder erkannten, als die Heiden es sind, und kein anderes Christenthum meinten, als das, welches mit Ausschluß gesetzlichen Thuns im rechtfertigenden Glauben besteht, wornach also auch die Heiden, um gerecht zu werden, keines Andern bedürfen können, als an Christum Jesum zu glauben; und hat zweitens wider eine hieraus gezogene Folgerung, als ob ein solches Christenthum dem

Beweis aus
der eigenen
Erfahrung
der Leser.
3, 1—4.

¹⁾ so 3. B. Exod. 21, 11 LXX, 2 Theff. 3, 8; 2 Kor. 11, 7. ²⁾ so 3. B. LXX Hiob 1, 9; Ezech. 6, 10. ³⁾ so Röm. 3, 24. ⁴⁾ so Joh. 15, 25; vgl. Ps. 35, 19 LXX.

Vorwürfe der Unsitlichkeit unterläge, die sittliche Natur desselben aufrechterhalten, indem er darthat, welch ein sittlicher Lebensstand mit solcher Belehrung zu Christo anhebe, und daß diese selbst nichts Anderes sei, als willige Anerkennniß der Gnade Gottes. Mit Beidem hat er den Beweis geliefert, daß die Lehre, welche die Gegner den heidnischen Christen bringen, keine neben der seinigen berechtigte ist, indem sie sich weder auf das Christenthum der gläubig gewordenen Juden selbst, von denen die Heilsbotschaft ausgegangen ist, berufen, noch sich das Ansehen geben kann, als ob sie ihren Grund in sittlichem Ernste habe. In beiden Beziehungen rechtfertigt sich vielmehr die Schärfe, mit der er sich zu Anfang des Briefs über sie ausgesprochen hat. Aber er hat dort auch Grund gehabt, über die Leser sich zu verwundern, die sich so schnell durch sie irre machen ließen; und wie er deshalb den Brief mit einem *Θαυμάζω* begonnen hat, so wendet er sich jetzt, nicht etwa nach einer Pause ¹⁾, sondern in unmittelbarem Anschlusse an das Nächstvorhergegangene, das sie sich ja selbst hätten sagen sollen, und um so mehr im gleichen Tone der Rede verbleibend, wenn er *ἄρα Χριστὸς ὡρσάν ἀπέθανεν* als Frage gesprochen hat, mit der vorwurfsvollen Frage an sie, *Ὁ ἀνόητοι Γαλάται, τίς ὑμᾶς ἐβάσκαρεν*. Mit Namen redet er sie an ²⁾, um eben da, wo er sie um ihren Unverstand schelten muß, der persönlichen Beziehung, in welcher er zu ihnen insonderheit steht, einen Ausdruck zu geben. Daß sie, gerade sie so unverständig sind, thut ihm wehe, während es andererseits ihnen um so empfindlicher sein mußte, unverständig genannt zu werden, wenn sie sich selbst des anderwärts ³⁾ den Galatern nachgerühmten scharfen Verstands bewußt waren. Wie eine Milde rung dieser Rüge erscheint es auch, wenn er von einer Bezauberung sagt, die ihnen angethan worden. Aber freilich wird die hierin ausgedrückte Unverschuldetheit ihres Irrewerdens dadurch wieder aufgewogen, daß er auf die verwunderte Frage *τίς ὑμᾶς ἐβάσκαρεν* — denn *τῇ ἀληθείᾳ μὴ πειθεσθαι* ist anerkannter Maßen aus 5, 7 hieher entnommener Einschub — als Begründung seines Befremdens und somit auch des ἀνόητοι die Er-

¹⁾ gegen Wieseler. ²⁾ vgl. 2 Kor. 6, 11 u. Chrysostomus z. dieser St.; Phil. 4, 15. ³⁾ Themist. orat. 23, S. 299 (Ausg. v. Harduin).

innerung folgen läßt, οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστός, προεγράφη ἐν ὑμῖν ἐσταυρωμένος. Man nimmt diese Worte sonst für Einen Satz, indem man ἐν ὑμῖν, wenn man es nicht ¹⁾ gegen überwiegende Zeugen und gegen alle kritische Wahrscheinlichkeit ²⁾ ausmerzt, entweder mit ἐσταυρωμένος verbindet, oder ihm einen Sinn giebt, in welchem es, mit προεγράφη verbunden, neben οἷς soll bestehen können. Das Erstere verträgt sich nicht mit κατ' ὀφθαλμοὺς προεγράφη, da ihnen Jesus nicht als in ihren Herzen Gekreuzigter, sei dies in gutem ³⁾ oder schlimmem ⁴⁾ Sinne gemeint, noch gleich als in ihrer eigenen Mitte gekreuzigt ⁵⁾, sondern nur so, daß die außer ihnen und fern von ihnen geschehene Kreuzigung vergegenwärtigt wurde, kann vor Augen gestellt worden sein. Gehört aber ἐν ὑμῖν zu προεγράφη, so ist „in euch“ wieder mit κατ' ὀφθαλμοὺς unverträglich ⁶⁾, da das Schreiben nicht gleichzeitig als Einschreiben in ihre Herzen und als vor ihren Augen geschehener Vorgang gedacht sein kann ⁷⁾. Es müßte also heißen „in eurer Mitte“, was aber keine über οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς hinausgehende Vorstellung, sondern nur dieselbe, und zwar in schwächerer Weise noch einmal gäbe, so daß man nicht absähe, wozu diese auffallende Störung des Satzes dienen soll ⁸⁾. Nun giebt οἷς κατ' ὀφθαλμοὺς Ἰησοῦς Χριστός, wo κατ' ὀφθαλμοὺς besagt, daß Jesus Christus ihrem Blicke unterstellt war ⁹⁾, schon für sich einen vollständigen Sinn, und einen solchen, in welchem es mit der Vorstellung des βασκαίνειν zusammenstimmt. Βασκαίνειν heißt nämlich durch Wort oder Blick Einem Böses anzaubern. Solche Zauberwirkung läßt sich aber abwenden und unschädlich machen, und die Leser waren in der Lage, sich ihrer zu erwehren: sie brauchten nur ihren Blick auf Jesum Christum gerichtet zu halten, welcher ja ihren Augen unterstand, daß sie nicht erst nöthig hatten ihn zu suchen. Wie den von giftigen Schlangen verwundeten Israeliten die eherne Schlange vor Augen gestellt war, damit sie ihren Blick auf sie richteten, und hiedurch den giftigen Biß unschädlich

¹⁾ wie Bachmann, Reithmahr. ²⁾ s. Reiche comm. crit. in N. T. II S. 32.

³⁾ so z. B. Bengel, Baumgarten-Crusius. ⁴⁾ so z. B. Luther, Storr.

⁵⁾ so z. B. Flatt, Müdert, Olshausen. ⁶⁾ gegen Winer, Schott. ⁷⁾ dies auch gegen Meyer. ⁸⁾ gegen Wieseler. ⁹⁾ vgl. z. B. Xenoph. Hier. 1, 14.

machten¹⁾; so unterstand Jesus Christus den Augen der Galater. Als gekreuzigter, sagt der nun ohne Bindemittel angefügte zweite Satz, ist er frei öffentlich unter ihnen hingezeichnet worden. Denn an ein Schreiben von Worten ist bei *εγραφή* nicht zu denken, noch das *πρό* in zeitlichem Sinne gemeint²⁾, sondern beides will nach Maßgabe des persönlichen Subjekts und seines Prädikats *εσταυρωμένος* einerseits und der mit *κατ' ὁφθαλμούς* gegebenen Vorstellung andererseits verstanden sein, da es ja eine bloße Zufälligkeit ist, wenn *γράφω* anderweitig nur in der Bedeutung „schreiben“ mit einem örtlich gemeinten *πρό* zusammengesetzt vorkommt³⁾. Von einem Bilde aber des Gekreuzigten zu sagen, war der Apostel durch die Vorstellung eines durch die Betrachtung dieses Bilds abzumwendenden Bezauberns veranlaßt, welche hinwieder dazu dient, die Wirkung der neuen Lehre auf die Leser als etwas Unbegreifliches erscheinen zu lassen. Sie ist unbegreiflich, weil sie Jesum Christum und zwar als den Gekreuzigten kennen; so wie andererseits, daß sie ihn kennen und so kennen, sie selbst für den Schaden verantwortlich macht, welchen ihnen die neue Lehre zugefügt hat. Beides zusammen drückt sich in der Frage schmerzlicher Verwunderung aus *τίς ὑμᾶς ἐβόσκαρεν*, indem sich nicht denken läßt, wer sie Angesichts des gekreuzigten Christus, wenn sie ihn im Auge behielten, so zu bezaubern im Stande gewesen sein sollte. Oder, mit andern Worten, was dann auch den Uebergang von der vorausgegangenen Darlegung zu dieser Anrede an die Leser erklärt, sie hätten nur des Todes Christi eingedenk zu bleiben gebraucht, um sich selbst und den sich ihnen aufdrängenden Lehrern zu sagen, daß Gesetz kein Mittel sein kann, gerecht zu werden.

An diese keiner Antwort bedürftige beschämende Frage reiht sich, mit den Worten *τοῦτο μόνον θέλω μαθεῖν ὑμῶν* eingeleitet, eine andere, welche die Leser beantworten sollen, und welche sie nicht beantworten können, ohne zu ihrer eigenen Beschämung einsehen und gestehen zu müssen, daß ihnen die Erfahrung, welche sie an sich selbst gemacht hatten, allein schon Grundes genug hätte sein sollen, die neue Lehre abzuweisen, weshalb der Apostel sagt, dies allein

¹⁾ vgl. Ellicott z. d. St. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ z. B. Plut. Demetr. c. 46.

wolle er von ihnen erfahren. Er schreibt ἀπ' ὑμῶν, nicht παρ' ὑμῶν, aber nicht deshalb, weil er es von den Lesern nur aus der Entfernung, also nur mittelbar erfahren konnte ¹⁾, sondern weil es sich nicht sowohl darum handelt, daß er Etwas lernen will, wie man mit irriger Annahme einer Ironie erklärt hat ²⁾, als vielmehr, daß sie ihrerseits eine Erklärung abgeben sollen. Ob sie im Gefolge eines Thuns, welches als Forderung Inhalt eines Gesetzes war, oder im Gefolge eines Glaubens, welcher eine vernommene Kunde seinen Inhalt sein ließ, den Geist empfangen haben, auf diese Frage sollen sie ihm antworten. Da ἐκ von τὸ πνεῦμα ἐλάβετε abhängt, nicht von ἐλάβετε allein, indem sich die Frage auf den Vorgang der Geistesempfangniß bezieht, so ist der Gebrauch dieser Präposition derselbe, wie bei δικαιοῦσθαι: sie bezeichnet den Quellort des Vorgangs ³⁾, wovon es gekommen ist, daß er sich begab. Denn erhalten haben sie den Geist und, zwar in dem umfassenden Sinne, welchen die Unbedingtheit des Ausdrucks mit sich bringt, den ein neues Leben schenkender Geist, in dessen wirksamer Gegenwart Christus seine Gemeinschaft mit den an ihn gläubig Gewordenen erzeugt ⁴⁾. Ihrem Empfange desselben ist aber nicht ein geschliches Thun ihrer Seits vorausgegangen, das ihn in seinem Gefolge hatte, sondern eine ἀκοή πίστεως, oder, wenn diese Verbindung nicht möglich sein sollte, eine πίστις ἀκοῆς. Das Hören kann ἀκοή in solcher Verbindung mit πίστεως nicht sein, weder so, daß πίστεως als Subjektsgenitiv ⁵⁾, noch so, daß es als Objectsgenitiv genommen sein will ⁶⁾. Das bloße Hören dessen, was der Verkündigende als den Christenglauben kundthat, hatte den Empfang des Geistes nicht in seinem Gefolge; und als ein Thun des Glaubens kann das Hören nicht bezeichnet sein, da das Gehörte erst den Glauben wirkt. Hinwieder aber heißt ἀκοή niemals Predigt, und kann es seiner Natur nach nicht heißen, wohl aber was zu hören gegeben ist ⁷⁾, also Kunde, in welcher Bedeutung es den Genitiv dessen bei sich haben kann, von welchem

¹⁾ so früher Meyer. ²⁾ z. B. Luther, Bengel, Baumgarten-Crusius. ³⁾ vgl. Winer Gramm. S. 345. ⁴⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 27.

⁵⁾ so z. B. Bengel. ⁶⁾ so z. B. Rückert. ⁷⁾ so z. B. Plato Phaedr. 243 D.

die Kunde herrührt ¹⁾, und als Uebersetzung von $\pi\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ vorkommt ²⁾. Im vorliegenden Falle hätte es $\pi\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ als Objectsgenitiv bei sich, wäre also eine Kunde, welche von Glauben handelt. Aber ist es wirklich denkbar, daß der Apostel solche Kunde im Gegensatz zu gesetzlichem Thun als das bezeichnen sollte, was den Vorgang der Geistesempfangniß unmittelbar in seinem Gefolge hatte? Zwischen der Kunde und diesem Vorgange lag ja doch der Glaube selbst ³⁾, ohne welchen die von Glauben handelnde Kunde fruchtlos blieb. Und noch befremdlicher wäre B. 5 der Satz, welcher von Gott aus- sagt, daß er $\epsilon\kappa\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\eta\varsigma\ \pi\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ den Geist darreiche. Und wie sich hieran, wenn die gewöhnliche Auffassung dieses Ausdrucks richtig ist, B. 6 anschließen soll, von dem wir sehen werden, daß er enge damit verbunden sein will, ist vollends nicht abzusehen. Dagegen schwinden alle Schwierigkeiten, und ergibt sich zugleich derjenige Gegensatz gegen $\epsilon\kappa\ \epsilon\omicron\rho\gamma\omega\nu\ \rho\acute{o}\mu\omicron\nu\varsigma$, zu dessen Erzielung man $\acute{\alpha}\kappa\omicron\eta\ \pi\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ unmöglicher Weise in der Bedeutung „Glaubensgehorsam“ genommen hat ⁴⁾, wenn der Apostel $\pi\sigma\tau\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\eta\varsigma$, Glauben, der etwas zu hören Gegebenes, eine Kunde zum Gegenstande und Inhalte hat, als das bezeichnet, was mit sich brachte und zur Folge hatte, daß die Leser den Geist empfangen. Und was der Gedanke fordert, das dürfte sich auch sonst als das Richtige empfehlen, indem die chiasstische Gegenüberstellung von $\rho\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ und $\acute{\alpha}\kappa\omicron\eta$, von $\epsilon\omicron\rho\gamma\alpha$ und $\pi\sigma\tau\iota\varsigma$ der Natur solchen Gegensatzes entspricht ⁵⁾. Denn darauf ruht der Nachdruck, daß eine Kunde, welche sagt, was ist, und welche also geglaubt sein will, und nicht ein Gesetz, welches sagt, was gefordert wird, und welches also gethan sein will, dasjenige Verhalten wirkte, auf welches Gott die Mittheilung des Geistes folgen ließ. Bei solchem Gegensatz war die Voranstellung des von $\pi\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ abhängigen Genitivs $\acute{\alpha}\kappa\omicron\eta\varsigma$ nicht störend, sondern natürlich. Die Regel aber, daß die Präposition nie durch eine Genitivbestimmung des selbst im Genitiv stehenden Substantivums von letztem getrennt werden dürfe, ist unrichtig ⁶⁾.

¹⁾ so z. B. Thucyd. 1, 20, 1; Plato Phaedr. 274 C. ²⁾ LXX Jes. 53, 1. ³⁾ vgl. Röm. 11, 17; Hebr. 4, 2. ⁴⁾ so Matt. ⁵⁾ vgl. z. B. 1 Kor. 6, 15. ⁶⁾ vgl. z. 2 Thess. 1, 7, auch Xen. Hell. 6, 3, 4.

Da sich die Leser sagen mußten, daß sie den Geist empfangen haben, als sie der Kunde glaubten, welche ihnen der Apostel gebracht hatte; so mußten sie auch den Vorwurf hinnehmen, welchen der Apostel mit dem Ausrufe οὕτως ἀνόητοί ἐστε in der Art einleitet, daß er dem οὕτως dasjenige, worauf er damit zielt, in dem Ausgesagte ἐναρξάμενοι πνεύματι νῦν σαρκὶ ἐπιτελεῖσθε folgen läßt. Denn eine Frage, wie man gewöhnlich liest, kann οὕτως ἀνόητοί ἐστε deshalb nicht sein, weil die Leser schon ihre eigene Antwort auf die vorhergegangene Frage ihres Unverständs überführt hat, noch ehe ihnen der Apostel denselben vorhält. Da war seiner Seits nicht eine Frage am Orte, ob sie denn so unverständlich seien, das zu thun, was sie thun, sondern ein Ausruf des Vorwurfs, der ihnen zu Gemüthe führt, wie unverständlich sie sind, weil sie so thun. Daß aber dann auch der folgende Satz keine Frage sein kann, versteht sich von selbst. Denn darin besteht ja eben ihr Unverstand, daß sie fleischlich enden, nachdem sie geistlich begonnen haben. Eben deshalb ist ἐπιτελεῖσθε nicht für das Passivum zu nehmen¹⁾: der Apostel kann es, auch abgesehen von der alsdann unmöglichen Verbindung mit σαρκί, nicht als Passivum gemeint haben, da er sonst dasjenige, wovon er doch sagt, daß es den Unverstand der Leser ausmache, als etwas, das ihnen widerfährt, und demnach vielmehr als Verschuldung derer, von denen es ihnen widerfährt, vorstellen würde. Allerdings bildet sonst in der neutestamentlichen Sprache das Aktivum ἐπιτελεῖν den Gegensatz zu ἐναρξασθαι²⁾, aber dann haben auch beide Verba ein, nämlich ein und dasselbe, Objekt. Im vorliegenden Falle aber ist kein Objekt benannt und auch keines erforderlich, weder für ἐναρξασθαι³⁾ τι „den Anfang machen mit Etwas“, noch für ἐπιτελεῖσθαι τι „den Schluß machen mit Etwas“. Da beides von einer Handlung gemeint ist, welche einerseits vom Subjekte geschieht, andererseits aber auch an dem Subjekte sich vollbringt; so steht das Medium ἐπιτελεῖσθαι nicht bloß richtig, sondern ist auch im Unterschiede von ἐπιτελεῖν τι das allein angemessene Genus. Mit Geist, sagt er also, haben sie den Anfang gemacht, mit Fleisch machen sie

¹⁾ so unter den Neueren Meyer, Reithmayer. ²⁾ so Phil. 1, 6; 2 Kor. 8, 6. 11; vgl. 1 Sam. 3, 12 LXX. ³⁾ vgl. 3. B. Plut. Cam. c. 32.

den Abschluß. Beide Male, vor *πνεύματι* und vor *σαρκί*, fehlt der Artikel, weil nicht gesagt sein soll, daß es dieß, sondern daß solches es gewesen, womit sie begonnen haben und womit sie jetzt abschließen. Und so sind denn freilich der heilige Geist und die angeborne leibliche Menschennatur gemeint ¹⁾, aber genannt sind sie nicht, sondern nur den allgemeinen Gegensatz von solchem, das wirklicher Lebensgrund, und von solchem, das stofflicher Art und nur belebt, nicht selbst lebendig ist, drückt der Apostel aus. Wenn sich die Leser, nachdem sie in einem Christenleben standen, welches aus der Innerlichkeit heraus durch den sie durchwaltenden Geist bestimmt war, hinterher einem Gesetze unterstellten, dessen Forderungen, soweit sich die Erfüllung derselben bei solchem Christenleben nicht von selbst ergeben hätte, nur die Aeußerlichkeit des menschlichen Wesens in Anspruch nahmen; so traf sie der beschämende Vorwurf des Apostels mit vollem Rechte, und er konnte in den Ausruf über sie ausbrechen *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκῇ*.

Denn auch dies ist Ausruf ²⁾, und nicht Fragesatz, da sonst *εἰ γὰρ καὶ εἰκῇ* nicht darauf folgen könnte. Bei *ἐπάθετε* kann man nämlich in solchem Zusammenhange nicht an solches denken, was den Lesern um ihres Christenstands willen von Feinden widerfahren ist ³⁾, geschweige an solches, womit sie von den Vertretern jüdischer Gesetzlichkeit behelligt worden sind ⁴⁾, sondern nur an die Beweise göttlicher Gnade, welche sie in Gestalt der mannigfaltigen Wirkungen des heiligen Geistes bei sich erfahren haben. Allerdings kommt *πάσχω* in diesem Sinne innerhalb der neutestamentlichen Schriften nicht vor, aber eine im sonstigen Sprachgebrauche begründete und hier durch den Zusammenhang gebotene Fassung des Verbalbegriffs um deswillen sprachwidrig zu nennen, verräth eine seltsame Vorstellung vom Sprachgebrauche ⁵⁾. Wie Josephus ⁶⁾ *ὅσα παθόντες*, im Sinne von *πηλίκων ἐντρογισιῶν μεταλαβόντες* schreibt, eben so meint hier Paulus *τοσαῦτα ἐπάθετε*. Dann läßt sich aber das angeschlossenene *εἰ γὰρ καὶ εἰκῇ* nur so verstehen, wie es die Beschaffenheit dieses Bedingungsatzes ohnehin mit sich bringt, dessen mit der Be-

¹⁾ so Meyer u. Wieseler z. d. St. ²⁾ vgl. Baumgarten-Crusius, Meyer z. d. St. ³⁾ so noch Rückert u. Olshausen. ⁴⁾ so Meyer u. Zatho.

⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ Antiqq. 3, 15, 1.

dingungspartikel verbundenes γέ die Bedingtheit der vorhergegangenen Aussage selbst¹⁾, und nicht einen einzelnen Bestandtheil des Bedingungsatzes betont, und in welchem eben das, was vorher ausgesagt war, hinterher als Bedingung seiner selbst erscheint. Nur εἰ kann betont sein, nicht εἰνῇ, und kann also der Bedingungsatz nicht die Möglichkeit eröffnen wollen, daß den Lesern noch Schlimmeres geschehen sein möchte, als die Vergeblichkeit des gemeinten Erfahrnisses ist²⁾, indem dann καὶ seinen Ton auf εἰνῇ wirfe. Doch von einer solchen Fassung des καὶ, daß es hieße „wenn auch nur vergeblich“, kann überhaupt keine Rede sein, da sie das εἰνῇ des Bedingungsatzes als etwas Geringfügiges betonen würde und den Satz ergäbe „wenn auch nur vergeblich, und nichts weiter, habt ihr es doch vergeblich zu erfahren bekommen“, einen Satz, dessen Widersinnigkeit darin liegt, daß die Vergeblichkeit des Erfahrnisses das eine Mal als etwas Schlimmes, das andere Mal dagegen eine Geringfügigkeit derselben betont wäre. Steht dagegen das zweite εἰνῇ tonlos, und fällt καὶ unter die Betonung, welche auf der Bedingungspartikel liegt, so daß es den Sinn eines „schon“ oder „wirklich“ hat; so ist die Meinung des Bedingungsatzes zwar nicht, für den Fall einer Wiederernüchterung der Leser in Aussicht zu stellen, daß dann die gemachten Erfahrungen doch nicht vergeblich sein würden³⁾, wohl aber soll er den vorhergegangenen Satz, welcher nun wieder nicht Frage, sondern Ausruf ist, durch Offenlassung der Möglichkeit mildern, daß es nicht wirklich schon so weit mit ihnen gekommen ist, daß ihnen die gemachte Erfahrung doch noch ein Thatbeweis ihres Gnadenstandes, an dem man sie ja irre machen möchte, und also nicht wirklich umsonst ist⁴⁾.

Wäre sie umsonst, so würde ja auch der Apostel mit der Fortsetzung seiner Beweisführung etwas Vergebliches thun. Aber eben weil er sagen kann εἰ γὰρ καὶ εἰνῇ, nimmt er mit οὖν den Beweis wieder auf, den er aus der eigenen Erfahrung seiner Leser erholt hat. Doch nimmt er ihn nur auf, um zu einem andern überzugehen, und deshalb in einer Form, welche ihm diesen Ueber-

Beweis aus dem Anfangspunkte der Geschichte Israels. 3, 5—8.

¹⁾ vgl. Eph. 3, 2; 4, 21; Kol. 1, 23. ²⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Meyer, Wieseler. ³⁾ so schon Chrysostomus. ⁴⁾ vgl. z. B. Plato Protag. 319 A.

gang ermöglicht. Denn er fragt dies Mal, ob der ihnen den Geist Darreichende und Wunderkräfte in ihnen Wirkende — denn so muß *δυνάμεις* ¹⁾ als Objekt von *ἐνεργεῖν ἐν τῇ* ²⁾ verstanden sein wollen — in Folge geschlichen Thuns ihnen dies sei, oder in Folge Glaubens an eine unter ihnen erschollene Kunde: eine Wendung, durch welche er zugleich zu erkennen giebt, daß er sich dessen versieht, Gott werde ihnen auch zur Zeit noch sein, was er ihnen bei ihrer Befehrung geworden, indem er dies Mal nicht davon sagt, was ihnen widerfahren, sondern was Gott ihnen ist. Er würde Gott nicht nach einem gegenwärtigen Thun benennen, wenn er nicht nachträglich jenen Ausruf *τοσαῦτα ἐπαύσε εἰπῆ* zu einem nur bedingter Weise gethanen hätte machen können. Sodann aber lautet die Frage hinwieder auch nicht so, ob geschliches Thun es sei, in Folge dessen ihnen Gott den Geist darreiche, sondern vielmehr, wenn es anders unnöthig ist, aus der Benennung des Subjekts *ὁ ἐπιχορηγῶν* und *ἐνεργῶν* die präsentischen Indikative dieser Verba als Ergänzung des Prädikats zu entnehmen, ob der ihnen den Geist, insonderheit nämlich den Erkenntniß oder Weissagung ³⁾ wirkenden Geist Darreichende und Wunderkräfte in ihnen Wirkende in Folge geschlichen Thuns das sei, als was er ihn bezeichnet, oder in Folge Glaubens an eine erschollene Kunde. Denn so erklären wir dies Mal noch zuversichtlich, als oben, *ἐξ ἀκοῆς πίστεως*, da es nun vollends unnatürlich wäre, wenn der Apostel eine ergangene Kunde als dasjenige bezeichnete, was zur Folge hat, daß Gott ihnen das ist, wornach er ihn benennt, und da der Uebergang zum Folgenden nur dann vermittelt erscheint, wenn von einem Glauben gesagt ist, was er, und nicht von einer ergangenen Kunde, was sie in ihrem Gefolge hat. Ohne Grund verbindet man nämlich den folgenden Satz, wenn man richtig sieht, daß ihn *καθώς* an das Vorausgegangene anschließt ⁴⁾, mit der, wie man sagt, selbstverständlichen Beantwortung der Frage, statt mit dem zweiten Theile der Frage selbst, welcher von dem ersten nur durch eine kurze Pause getrennt und durch erhöhteren Ton hervorgehoben zu werden braucht, um unmittelbar das nachfolgende *καθώς* an sich zu ziehen. „Oder, heißt es, ist Gott, was

¹⁾ wie Matth. 14, 2. ²⁾ Phil. 2, 13. ³⁾ vgl. 1 Thess. 5, 19. ⁴⁾ so z. B. Winer, Usteri, Meyer, Bisping, Wieseler.

er euch ist, in Folge eines Glaubens an ergangene Kunde, so wie Abraham Gotte geglaubt hat und es ihm für Gerechtigkeit geachtet worden ist?“ Nicht an eine Kunde, die Abraham vernommen hat, erinnert hier der Apostel, wohl aber daran, wozu es ihm gedient hat, daß er Gotte glaubte, und geht hiemit von seinem aus der eigenen Erfahrung der Leser entnommenen Beweise zu einem andern über, welchen er der heiligen Geschichte und Schrift entnimmt, und zwar zunächst von dem Anfange des Christenlebens seiner Leser zum Anfange der heiligen Geschichte Israel's.

Es ist ungenau, wenn man den durch *καθώς* angeschlossenen Satz Anführung einer Schriftstelle nennt ¹⁾, während der Apostel nur die Gen. 15, 6 berichtete Thatfache mit den Worten dieser Stelle, nicht aber ein Schriftwort als solches und, weil es dies ist, anzieht. Im Grundtexte der Stelle heißt es *וַיִּשְׁתַּחֲוֶה אַבְרָהָם לַיהוָה*. Nun ist *וַיִּשְׁתַּחֲוֶה* mit *בְּ* ²⁾ sich auf Jemanden verlassen, mit *לְ* ³⁾ Einem glauben. Da aber vorhergegangen ist, welche Verheißung Jehova dem Abraham gegeben hat, so erscheint die Uebersetzung *ἐπίστευσεν τῷ θεῷ* sachlich. berechtigt; denn Abraham hat sich auf den verlassen, der ihm die Verheißung gegeben hatte, und also ihm geglaubt, daß er thun werde, was er verheißen hatte. Da sie ist, wenigstens für den hier vorliegenden Zusammenhang, angemessener, als wenn es hieße *ἐπίστευσεν ἐπὶ τῷ θεῷ* oder gar *εἰς τὸν θεόν*, weil damit nur ausgesagt wäre, daß er an Gott geglaubt oder daß er überhaupt ohne Bezug auf das Wort Gottes, dem sein Glaube galt, Gott seine Zuversicht habe sein lassen ⁴⁾. Daß ein eigener, leiblicher Sohn ihn beerben und ein zahlloses Geschlecht ihm erwachsen werde, war der Inhalt des an ihn ergangenen Gotteswortes, welches sich aber auf die ihm nur neu zu verbürgende Verheißung zurückbezog, mit der er berufen worden war, einsam in das fremde Land zu ziehen, das Gott ihm zeigen wollte, auf die Verheißung also, daß alle Geschlechter des Erdbodens in ihm ihren Segen finden werden. Um ein Gotteswort handelte es sich also, welches ein schließliches Heil der Menschheit in Aussicht stellte und den Abraham dazu berief, Ahnherr der

¹⁾ so noch Wieseler. ²⁾ vgl. Num. 14, 11; 20, 12; Deut. 1, 32. ³⁾ vgl. 3. B. Deut. 9, 23. ⁴⁾ gegen Deliusch 3. Gen. 15, 6.

Gemeinde dieses Heils zu werden. Wenn nun von ihm gilt, daß er keine andere Bedingung zu erfüllen hatte, um der Erfüllung der ihm gegebenen Verheißung würdig erachtet zu werden, als dem zu glauben, welcher sie ihm gab; so ist diese Thatfache entscheidend für die Frage, was dazu erforderlich sei, um dem Geschlechte anzugehören, zu dessen Ahnherrn Abraham durch Gottes Berufung bestellt worden war. In diesem Sinne fügt der Apostel den andern Theil jener Schriftstelle hinzu *καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην* oder, wie es im Grundtexte heißt, יִיְהוָה שָׂבָה לוֹ לְצַדִּיקָה. Mit Letzterem ist nicht gesagt, daß sich in seinem Glauben seine Gerechtigkeit geoffenbart und Gott ihm daher denselben als Gerechtigkeit angerechnet habe ¹⁾, und eben so wenig, daß ihm Gott sein Vertrauen ebenso angerechnet habe, wie eine durch Thaten bewiesene Befolgung des göttlichen Gesetzes ²⁾; sondern vielmehr, daß Gott ihm auf sein Glauben hin, welches also das Einzige war, was Gott von ihm forderte, für einen Gerechten, welcher ist, wie er ihn will, geachtet habe. Während es etwa Deut. 6, 25 heißt, es wird uns Gerechtigkeit sein, wenn wir Acht haben, all dies Gebot zu thun; so ist dagegen hier von einem Glauben an Verheißenes die Rede und nicht von einem Thun des Befohlenen, also auch nicht von einer vorhandenen Gerechtigkeit, welche Gott als solche anerkannt, sondern von einer Geltung, welche Gott dem, was kein Thun von Befohlenem war, zuerkannt hat. Wie es freie Gnade war, daß Gott dem Abraham die Verheißung gab, so war es nun Fortsetzung derselben freien Gnade, daß er seinem Glauben eine Geltung zuerkannte, vermöge welcher er keines Andern bedurfte, um das Urtheil Gottes für sich zu haben und demzufolge dessen gewürdigt zu werden, was ihm verheißен war. Dann ist aber allerdings den Galatern eben so geschehen, wie dem Abraham, indem ihnen Gott darauf hin, daß sie an die unter ihnen erschollene Kunde glauben, den Geist darreicht und in ihnen wunderkräftig werden läßt, dessen sie nicht theilhaft werden könnten, wenn er sie nicht für gerecht achtete.

Nicht an eine Beantwortung der Frage des fünften Verses, sondern an den zweiten Theil dieser Frage selbst hat *καθώς* sich

¹⁾ so Luch 3. d. St. ²⁾ so Knobel 3. d. St.

angeschlossen, und nicht die Anführung einer Schriftstelle ist mit καὶ αὐτὸς angefügt, sondern die Erinnerung an eine von der Schrift bezeugte Thatfache. Dann ist es aber auch nicht eine angeführte Schriftstelle, aus welcher der Apostel mit ἀρα eine Folgerung zieht, sondern auf Grund der in Form jener Frage, welche erst jetzt für beantwortet gilt, ausgesagten und durch die Zusammenstellung mit dem, was dem Abraham geschehen ist, bekräftigten Thatfache heißt er die Leser erkennen, daß die im Stande des Glaubens Befindlichen Abraham's Söhne sind. Er kann, was sie sind, so ausdrücken, weil er durch die Hinweisung auf Abraham den in seiner Berufung gegebenen Ursprung der Gemeinde Gottes in Erinnerung gebracht hat; und er thut es, weil er denen zu begegnen hat, welche sich gegen die Leser darauf beriefen, daß nur Abraham's Geschlecht es sei, welchem die Verheißung eigne. Bei der Bezeichnung οἱ ἐκ πίστεως ist übrigens nicht an ein genetisches Verhältniß in dem Sinne zu denken, als sei gleichsam eine Geburt aus dem Glauben gemeint¹⁾, wohl aber in dem Sinne, daß benannt wird, wovon Einer oder Etwas in der durch den Zusammenhang an die Hand gegebenen Beziehung seine Beschaffenheit hat²⁾. Hier, wo es sich um das Verhältniß zu Gott handelt, sind οἱ ἐκ πίστεως diejenigen, welche ihr Verhältniß zu Gott seine Bestimmtheit vom Glauben her haben lassen, als Glaubende zu ihm in Verhältniß stehen wollen. Daß diese, wie es mit nachdrücklichem οὗτοι heißt, also nicht Andere, in dem heilsgeschichtlichen Sinne, in welchem Abraham Ahnherr der Gemeinde Gottes ist, seinem Geschlechte angehören, sollen die Leser auf Grund ihres eigenen Erlebnisses, aber im Zusammenhalt desselben mit dem, was Abraham geschehen ist, erkennen. Denn γινώσκοντες muß Imperativ sein³⁾, da es Erwiderung ist auf das vorausgesetzte Zugeständniß der Leser, daß sie die gleiche Erfahrung gemacht haben, wie Abraham⁴⁾.

Damit hat nun der Apostel einen Beweis aus der heiligen Geschichte und der sie beurkundenden Schrift angetreten. Erstere soweit sie in Schrift verfaßt ist, kommt ihm nicht anders in Betracht,

¹⁾ so z. B. Wieseler z. d. St., Frißche z. Röm. 2, 8. ²⁾ vgl. Meyer z. Joh. 18, 37. ³⁾ so z. B. Bengel, Flatt, de Wette, Usteri, Meyer, Bisping, Wieseler. ⁴⁾ gegen Rückert.

als in dieser ihrer schriftlichen Verfaßtheit. Aber andererseits ist es auch nicht bloß irgend eine einzelne Schriftstelle, auf die er sich bezieht, wenn er fortfährt, *προϊδούσα δὲ ἡ γραφή, ὅτι ἐκ πίστεως δικαιοὶ τὰ ἔθνη ὁ θεός, προεγγέλισατο τῷ Ἀβραάμ, ὅτι ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη*, sondern die maßgebende heilsgeschichtliche Thatsache bringt er als ein Wort der Schrift in Erinnerung, in welches sie zu dem Zwecke gesagt worden ist, damit die Gemeinde Gottes ein für sie maßgebendes Schriftwort daran habe ¹⁾. Die Bemerkung, daß Gott, da er Urheber der Schrift sei, als eigentliches Subjekt gedacht werde ²⁾, reicht nicht hin, um das über den sonst allerdings vergleichbaren Fall Röm. 9, 17 weit hinausgehende Vorkommniß zu erklären, daß es von der Schrift heißt, sie habe die Rechtfertigung der Heiden aus Glauben vorhergesehen und dem Abraham vorausgesagt, daß sie in ihm werden gesegnet werden. Man wird vielmehr sagen müssen, das an Abraham ergangene Wort komme hier nicht als ein Erlebniß Abraham's, also nicht da in Betracht, wo Gott es zu ihm geredet hat, sondern als ein Bestandtheil der von ihm handelnden Schrift, die es zu ihrem Worte gemacht hat ³⁾: wobei dann nicht sowohl von der Schrift ausgesagt ist, was von Gott als ihrem Urheber gilt ⁴⁾, als vielmehr die Schrift, welche ja durch Menschen verfaßt ist, in der Art von Gotte unterschieden wird, daß es heißen kann, sie habe das vorhergesehen, was Gott jetzt thut, und deshalb das an Abraham ergangene Wort in dieser Fassung zu ihrem Worte gemacht ⁵⁾. Dies dient aber dazu, daß nun, was gegenwärtig geschieht, um so nachdrücklicher als etwas Gegenwärtiges — denn es heißt nicht *δικαιώσει* — bezeichnet werden kann, für das die Schrift in der Vergangenheit, in welcher sie entstanden ist, im Voraus ein als Schriftwort maßgebendes Zeugniß gegeben hat; so daß, wer sich die Schrift gelten läßt, auch das von ihr Vorausbezeugte, jetzt Geschehende anerkennen muß. Ihre Vorausbezeugung desselben ist freilich nur eine mittelbare: aus der in Gestalt einer Verheißung an Abraham weissagungsweise ergangenen Heilsverkündigung für die Völkerwelt will sie entnommen sein. Der

¹⁾ vgl. Röm. 4, 23 f. ²⁾ so Wieseler. ³⁾ vgl. Bengel 3. d. St. ⁴⁾ so 3. B. Usteri. ⁵⁾ vgl. Bisping 3. d. St.

Apostel bedient sich nämlich des seltenen Verbums *προεπαγγέλλεσθαι*, um auszudrücken, daß dieselbe Heilsverkündigung für die Völkervelt, welche gegenwärtig ergeht, schon damals, als die Berufung Abraham's in Schrift verfaßt wurde, im Voraus ergangen ist, sofern das Gotteswort seiner Berufung *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη*, oder im Grundtexte *וַיְבָרֶכְהוּ בְּךָ כָּל מְשֻׁפָּחֵי הָאָרֶץ* lautet.

Wo *בְּךָ* und das *ἐυλογεῖν* der biblischen Sprache von Gott gebraucht werden, bezeichnen sie, da Gottes Wort mächtig ist, sich selbst zu verwirklichen, ein Segnen mit der That. Von solcher göttlichen Segnung heißt es hier, sie werde der ganzen Völkervelt in der Weise zu Theil werden, daß sie sich ihr in Abraham als dem zuerst Gesegneten vermittelt ¹⁾. Soll ihr aber das Gut, welches Gott der Menschheit zugebracht hat, in dieser Weise zu Theil werden, so bedarf sie hiezu keiner andern Gerechtigkeit, als derjenigen, welche den Abraham selbst geeignet machte, die Erfüllung dieser Verheißung, sofern sie zunächst eine ihm gegebene, auf ihn bezügliche war, zu empfangen. Was Gott dem Abraham für Gerechtigkeit geachtet hat, woraufhin er sich ihn für gerecht hat gelten lassen, darin, also im Glauben müssen sich die Völker, nämlich die außer ihm und seinem leiblichen Geschlechte befindlichen Völker ²⁾, mit ihm zusammenschließen, um der Segnung theilhaft zu werden, deren durch ihn vermittelter Empfang ihnen zugebracht ist. Wenn also die Schrift gesagt hat, *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη*, so hat sie dies gethan, weil sie das, was jetzt geschieht, die gegenwärtige göttliche Gerechterklärung des gläubigen Völkertums vorhergesehen hat, und dient Ersteres Letzterem zum Beweise. Denn nur Mißkennung der Gedankenverbindung kann auf den Irrthum bringen, als ob der Inhalt des Participialsatzes schon anderweitig feststehen müsse ³⁾, und Verwirrung derselben ist es, wenn man unter der verheißenen Segnung die Rechtfertigung versteht ⁴⁾, oder letztere unter erstere befaßt ⁵⁾, oder beide Begriffe zwar unterscheidet, aber hier beliebig mit einander abwechseln läßt ⁶⁾. Die *δικαιοσύνη* ist derjenige Stand des Menschen,

¹⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 1. S. 103, gegen Delitzsch z. Gen. 12, 3. ²⁾ gegen Winer, Baumgarten-Crusius u. A. ³⁾ so Wieseler.

⁴⁾ so Usteri, Meyer. ⁵⁾ so Wieseler. ⁶⁾ so Rüdert.

ohne welchen ihm die *εὐλογία*, das der Menschheit zuge dachte Gut, nicht zu Theil wird. Es fragte sich also für die Leser, was dazu gehört, um Gottes Urtheil so für sich zu haben, daß man den Segen empfängt, welchen Gott geben will. Die Antwort auf diese Frage hat sie der Apostel zuerst aus ihrer eigenen Erfahrung entnehmen lassen, indem sie ja in Folge ihres Glaubens des Gutes des heiligen Geistes theilhaft sind; zum Andern beantwortet er sie ihnen jetzt durch Hinweisung erstlich auf die Gerechtigkeit Abraham's, welche darin bestand, daß er Gotte glaubte und Gott ihm dies für Gerechtigkeit gelten ließ, wornach sich bemißt, was im heilsgeschichtlichen Sinne zu einem Angehörigen des Geschlechtes Abraham's macht, und zweitens durch Hinweisung auf die Schrift, als welche insonderheit für das Völkerthum, zum Beweise, daß dessen Rechtfertigung mittelst Glaubens geschehen sollte, einen Segensempfang in Aussicht stellt, der sich ihm in Abraham vermittelt, und demnach an keine andere Bedingung geknüpft ist, als daß es mit Abraham in die Gemeinschaft seines Glaubens tritt: worauf er nun von dem mit Abraham gesetzten Anfange der Geschichte Israel's zur Gegenwart übergeht, wo die wesentliche Heilswerklichkeit, welche den Zielpunkt dieser Geschichte ausmacht, in einer Art und Weise geschehen ist, die wiederum bestätigt, daß Glaubensgerechtigkeit die alleinige Bedingung des Segensempfangs ist, indem sie darnach angethan war, einen solchen Segensempfang zu ermöglichen und herbeizuführen.

Beweis aus
dem Zielpunkte
derselben

3, 9—14.

Mit den Worten *ὥστε οἱ ἐκ πίστεως εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ* geht er zu dieser Gegenwart über. Keine Folgerung ist dies, bei welcher die Richtigkeit des mit *ὥστε* angeschlossenen Satzes von der Richtigkeit des vorhergegangenen abhängen wollte: eine Auffassung, die nicht zur Bedeutung von *ὥστε* paßt, als welches nicht ein Folgendes aus einem Vorherigen abzuleiten, sondern die Uebereinstimmung auszudrücken dient, mit welcher sich das Folgende an das Vorherige anschließt¹⁾. Am allerwenigsten zieht der Apostel einen Schluß aus dem Nächstvorhergegangenen²⁾, wo es sich doch um das Völkerthum insonderheit gehandelt hat, während er jetzt ohne

¹⁾ vgl. z. B. Matth. 19, 6; 23, 31; Röm. 7, 4. 12; 13, 2; 1 Kor. 3, 7; 7, 38; 14, 22; 2 Kor. 4, 12; 5, 16. 17; Gal. 3, 24; 4, 7. ²⁾ so z. B. Baumgarten-Crusius, Meyer, Wieseler.

solche besondere Beziehung fortführt „und so werden denn diejenigen, welche als Glaubende zu Gott stehen, zusammt dem gläubigen Abraham gesegnet“. Eine Thatfache der Gegenwart sagt er damit aus, welche mit dem aus dem Anfange der Heilsgemeinde und aus der ihn bezeugenden Schrift zuvor Beigebrachten in einer Uebereinstimmung steht, vermöge deren sie für den, welcher von dort her kommt, nichts Befremdliches haben kann¹⁾. Wie sie aber solchermaßen zu dem Vorausgegangenen in Beziehung gesetzt ist, so heißt es auch nicht bloß *εὐλογοῦνται*, sondern *εὐλογοῦνται σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ*, wo *σὺν* die Gemeinschaft ausdrückt, in welche die Gläubigen der Gegenwart dadurch, daß sie den Segen empfangen, mit Abraham zusammenbeschlossen werden²⁾, dessen Segensempfang begonnen hat, als die ihm gegebene Verheißung sich zu erfüllen anfang³⁾, und sich so lange fortsetzt, bis ihre Erfüllung vollendet ist⁴⁾. Denn weit entfernt, daß *σὺν τῷ πιστῷ Ἀβραάμ* eine Erklärung des *ἐν σοὶ* und dieses *ἐν* mit jenem *σὺν* gleichbedeutend sein sollte⁵⁾, betont der Apostel, wo er an das *ἐνευλογηθήσονται ἐν σοὶ πάντα τὰ ἔθνη* erinnert, daß in Abraham der ganzen Völkerwelt Segensempfang vermittelt sein werde, um zu zeigen, daß dessen einzige Bedingung ihr Anschluß an den ist, welchem Gott seinen Glauben für Gerechtigkeit erachtet hat, während er darnach, wo er von den Gläubigen aussagt, daß sie den Segen wirklich empfangen, diesen ihren Segensempfang als einen solchen bezeichnet, welchen sie mit dem auch gleich ihnen gläubigen Abraham gemein haben. Glaube und nur Glaube ist die Bedingung des *ἐνευλογεῖσθαι ἐν τῷ Ἀβραάμ* auch für die Nichtisraeliten, welche also ihre Zugehörigkeit zum Völkerthume nicht hievon ausschließt; und wo diese und nur diese allein gleichviel von wem erfüllt ist, da geschieht ein *εὐλογεῖσθαι σὺν τῷ Ἀβραάμ*, ein Segensempfang, welchen die Gläubigen mit Abraham theilen, wie Abraham den Glauben mit ihnen gemein hat.

Daß es mit Vexterm seine Richtigkeit hat, beweist nun der Apostel durch Erinnerung an die Art und Weise, wie und wie allein es zur Verwirklichung des verheißenen Heils, zum Empfange des

¹⁾ vgl. 3. B. Xenoph. Anab. 1, 7, 7; 1, 9, 28; 2, 2, 17; und Ellicott 3. d. St. ²⁾ vgl. 3. B. Ps. 26, 9. ³⁾ vgl. Hebr. 6, 15. ⁴⁾ vgl. Röm. 4, 13. ⁵⁾ so 3. B. Dischhausen, Baumgarten-Crusius.

heiligen Geistes gekommen ist. Denn nicht den einen Satz des 10. Verses, sondern das ganze in B. 10—14 enthaltene Gefüge von Sätzen schließt er mit γὰρ an, in welchem B. 10 nur die nothwendige Einleitung zu dem eigentlichen Beweisssatze bildet. Dieser Vers nämlich für sich allein besagt nichts weiter, als daß derjenige, welcher sein Verhältniß zu Gott ein durch gesetzliches Thun bestimmtes sein läßt, solange einem Fluche unterliegt, bis sein ganzes Leben eine Erfüllung alles im Gesetze Gebotenen gewesen sein wird. Hierin einen Beweis für den Satz zu sehen, daß diejenigen, welche ihr Verhältniß zu Gott ein durch Glauben bestimmtes sein lassen, den Segen empfangen, ist nur dadurch möglich, daß man den Gedanken unterschiebt, entweder den Gläubigen müsse der Segen zu Theil werden oder den Gesetzlichen¹⁾, und dann die Letzteren als vielmehr unter dem Fluche Befindliche oder, was eine weitere Unterschiebung ist, als vielmehr vom Fluche Betroffene²⁾ vom Segen ausgeschlossen findet. Aber unter einem Fluche sein und dem Fluche verfallen sein, ist zweierlei. Denn es gilt der Fluch oder das in ein Fluchwort³⁾ gefaßte Verderben demjenigen, welcher das Gesetz irgendwann und in irgend einem Stücke unerfüllt läßt; unterstellt dagegen ist ihm jedweder, der unter dem Gesetze ist⁴⁾, indem ihn der mit dem Gesetze verbundene Fluch unter sich begreift, auch wenn er erstem bis ans Ende gehorsam und also von letztem unbetroffen bliebe. Sollte nun der zehnte Vers einen selbstständigen Beweis für die Aussage des neunten bieten, so könnte er nur darin bestehen, daß die Verwirklichung des Segens an den Gesetzlichen durch deren Unterstellung unter einen Fluch unmöglich gemacht sei, und also entweder ganz unterbleiben oder den Gläubigen zu Theil werden müsse. Aber damit wäre ja nicht bewiesen, was bewiesen werden soll, daß die Gläubigen jetzt thatsächlich, wie es jenes Schriftwort zuvor verkündigt hat, den Segen empfangen. Es wird also, was von der Unterstellung der Gesetzlichen unter einen Fluch gesagt ist, den Beweis selbst nur einzuleiten dienen⁵⁾.

Oder ergänzt sich der Beweis etwa schon durch den folgenden Satz ὅτι δὲ ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦνται παρὰ τῷ θεῷ δῆλον, in welchem,

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Wieseler. ³⁾ Deut. 27, 26. ⁴⁾ vgl. 3. B. Gal. 4, 4.

⁵⁾ vgl. Hofsten a. a. O. S. 29.

wenn er wirklich so lautet, δικαιούσθαι ἐν νόμῳ eine gleichbedeutende Verbindung ist, wie 2, 17 δικαιούσθαι ἐν Χριστῷ¹⁾, und von δικαιούσθαι παρὰ τῷ θεῷ das Gleiche gilt, was oben über δικαιούσθαι ἐνώπιον τοῦ θεοῦ gesagt worden ist²⁾? Bringt etwa dieser Satz die sonst mit Grund vermiste³⁾ Ergänzung des im zehnten Verse gegebenen Beweises dadurch, daß er hinzufügt, mittelst Gesetzes gelange offenbar Niemand dazu, bei Gotte gerecht zu sein?⁴⁾ Der hieran mit ὅτι angeschlossene Satz müßte dann den Grund angeben, warum dies offenbar ist. Wer ihn hiefür nimmt, wird jedoch keinen Falls geltend machen dürfen, daß der Apostel mit den Worten ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται die Schrift zum Beweise beiziehe⁵⁾. Denn so gewiß er Schriftworte statt eigener verwenden kann, ohne sie ausdrücklich als solche zu bezeichnen, so selbstverständlich ist andererseits, daß er sich nicht zu dem Zwecke auf die Schrift berufen kann, um Eigenes aus ihr zu erhärten, ohne ausdrücklich zu betonen, daß der beweisende Satz ein Schriftwort ist: weshalb sich denn auch hinter δῆλον ein bei solcher Auffassung allerdings viel mehr als im 10. Verse erforderliches γέγραπται γάρ in Handschriften eingeschoben findet. Also nicht in der Eigenschaft und mit der Geltung eines Schriftworts, sondern nur als eine des Beweises nicht bedürftige Wahrheit müßte der mit einem Schriftworte ausgedrückte Satz ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται, so wie hernach auch der andere das Wesen des Gesetzes aussagende ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς geltend gemacht sein. Was den letztern anlangt, so hat er Lev. 18, 5, wo es heißt, וְשָׁמַרְתָּ אֵת כָּל הַצִּוֹת אֲשֶׁר יְעָשֶׂה אֲתָם הָאָדָם וְהִי בָהֶם אֲנִי יְהוָה, den Sinn einer Verheißung für diejenigen, welche das Gesetz halten. Auf בָּהֶם וְהִי liegt dort der Ton, was eben so wie ζήσεται ἐν αὐτοῖς die Gesetzesbestimmungen unter der Bedingung ihrer Einhaltung als solche bezeichnet, in welchen sich dem Menschen vermittelt, daß er das Leben hat, und zwar nicht etwa das Leben im Sinne irdischen Wohlsseins⁶⁾, sondern in dem vollen Sinne des Worts, in welchem

¹⁾ gegen Rückert, de Wette, Wieseler u. A. ²⁾ gegen Wieseler S. 192 f.

³⁾ vgl. Rückert z. d. St. ⁴⁾ so de Wette. ⁵⁾ so besonders Zatho.

⁶⁾ gegen Krehl u. van Hengel z. Röm. 10, 5.

dem Menschen das Leben ein Gut ist ¹⁾). Die Frage, wie der Apostel hier und Röm. 10, 5 diesen Ausdruck des Gesetzes vielmehr so verwenden konnte, daß er den Ton auf *ὁ νόμος ἀντά* legt, und also, zwar nicht die Unmöglichkeit, durch das Gesetz zum Leben zu gelangen, als welches die unerfüllbare Forderung stelle, es zu thun ²⁾), wohl aber die Abhängigkeit des Lebens von der vorausgegangenen Erfüllung der Gesetzesbestimmungen darin ausgedrückt sein läßt, diese Frage ist eine und dieselbe mit der andern, wie der Apostel von dem heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetze überhaupt so sprechen konnte, als sei es nur dazu vorhanden, um übertreten zu werden, und hiedurch Erkenntniß der Sünde zu wirken. Daß er es auch anders anzusehen wußte, erhellt aus Röm. 4, 11, wo er von der Beschneidung, diesem Anfange des Gesetzes sagt, Abraham habe sie als ein Siegel seiner Glaubensgerechtigkeit erhalten. Wer das Gesetz in seinem heilsgeschichtlichen Zusammenhange mit der Verheißung auffaßte, dem war es eine der Verheißung gleichartige gnädige Offenbarung Gottes, als welcher seinen Heilsrathschluß kund gethan hat, damit er geglaubt werde, und sein gebietendes Gesetz, damit der durch Glauben Gerechte wisse, wie er zu wandeln habe. Solche Auffassung desselben ist vorausgesetzt, wenn ihm jene ernstliche Zusage beigegeben wird: sie ist an eine gleiche Gesetzeserfüllung geknüpft, wie der Apostel sie auch fordert ³⁾). Wo dagegen das Gesetz aus seinem heilsgeschichtlichen Zusammenhange gelöst und als eine neben der Verheißung hergehende Offenbarung gefaßt wurde, da war es lediglich eine Summe von Forderungen, welche allesammt und allezeit erfüllt haben mußte, wer sich jener Zusage, die aber eben nicht ihm in Wahrheit gegeben war, getrösten wollte. Da es nun der Apostel mit solchen zu thun hatte, welche das Gesetz als eine außerhalb Christi bestehende, selbstständige Forderung ansahen und deren Erfüllung neben dem Glauben an ihn zur Bedingung des Heils machten; so kehrt er den Wortlaut jener Zusage in der Weise gegen sie, daß er die Bedingung derselben im Sinne ihrer Auffassung des Gesetzes geltend macht.

¹⁾ vgl. Ezech. 20, 11; Hes. 9, 29. ²⁾ gegen Philippi 3. Röm. 10, 5.

³⁾ vgl. Röm. 13, 8—10.

So gewendet, entspricht nun allerdings der aus Lev. 18, 5 entnommene Satz dem ihm vorhergehenden $\acute{o} \nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma \circ\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\epsilon}\kappa \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$, während sich andererseits der Ausdruck des letztern nur bei solcher Auffassung des Gesetzes begreift. Man hat sich zwar eingeredet, der Ausdruck $\circ\upsilon\kappa \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \acute{\epsilon}\kappa \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$ sei nur zum Zwecke besserer Uebereinstimmung mit dem Satze $\acute{o} \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma \zeta\eta\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ gewählt, und wolle deshalb nicht genau genommen sein ¹⁾. Aber dadurch ist man der Mühe nicht überhoben, sich ihn zu verständlichen. Erklärt man, das Gesetz habe Nichts mit dem Glauben zu thun ²⁾, oder es fordere ihn nicht ³⁾, so begreift sich nicht, wie dies in den Worten liegen soll; und erklärt man, das Gesetz sei kein Institut, welches den Glauben zum Principe seines Wesens und Wirkens habe ⁴⁾, so können dies zwar die Worte bedeuten, aber die Verneinung hat etwas Befremdliches, weil der Gegensatz lauten müßte, das Gesetz habe die Werke zum Principe seines Wesens und Wirkens, was doch schwerlich einen verständigen Sinn giebt. Klarer dürfte der Sinn des Ausdrucks werden, wenn wir das oben zu der Redensart $\acute{\epsilon}\iota\pi\alpha\iota \acute{\epsilon}\kappa \tau\omega\varsigma$ Bemerkte auf ihn anwenden, daß immer aus dem Zusammenhange entnommen sein will, in welcher Beziehung das mit $\acute{\epsilon}\kappa$ benannte Verhältniß gemeint ist. Wenn von einem Menschen in seiner Beziehung zu Gott verneint wird, daß er $\acute{\epsilon}\kappa \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma$, so ist die Meinung, daß er nicht den Glauben das sein Verhältniß zu Gott Bestimmende sein läßt. Wird es dagegen vom Gesetze verneint, welches eine göttliche Ordnung des Verhältnisses der Menschen zu Gott ist, so wird diese Ordnung desselben als eine solche bezeichnet, welche es durch etwas Anderes, als den Glauben, bestimmt sein läßt: wornach es also mit demjenigen Wege, das Leben zu erlangen, welchen der Satz $\acute{o} \delta\iota\kappa\alpha\iota\omicron\varsigma \acute{\epsilon}\kappa \pi\iota\sigma\tau\epsilon\omega\varsigma \zeta\eta\tau\epsilon\tau\alpha\iota$ benennt, unverträglich erscheint.

יְהִי בְּאַמְנֹתָּהּ צִדִּיק lautet dieser Satz Hab. 2, 4. Er steht dort einer Beschreibung der Vermessenheit und Gewaltthätigkeit des Machthabers gegenüber, von welchem verheißten ist, daß er ein Ende nehmen werde mit Schrecken. Doch folgt aus diesem Gegensatze

¹⁾ so Rückert. ²⁾ so z. B. Schott, de Wette. ³⁾ so Chrysostomus, Theodoretus u. A. ⁴⁾ so Meyer.

keineswegs, daß אֱמֹנָה in der Bedeutung „Redlichkeit“ gemeint ist ¹⁾. Da unmittelbar vorher der Prophet über das neue Unheil einer neuen weltbezwingenden Macht, welche hinter der assyrischen in Aussicht tritt, durch den tröstlichen Zuspruch Jehova's beruhigt worden ist, er solle seine Offenbarung nur immerhin für ein künftiges Geschlecht aufschreiben, die Weissagung von dem endlichen Ausgange der Dinge werde doch noch, ob es sich auch damit verziehe, seiner Zeit in Erfüllung gehen; so ist אֱמֹנָה in demselben Sinne, in welchem es von Gott als dem bei seiner Zusage fest bleibenden gebraucht wird ²⁾, dies Mal Bezeichnung eines menschlichen Verhaltens, nämlich des Verhaltens dessen, der ohne Wanken an der ihm geltenden göttlichen Zusage festhält ³⁾, wie ja das neutestamentliche πίστις ganz in derselben Weise von Gott und Menschen gleichermaßen gebraucht vorkommt ⁴⁾. Wie es nun Lev. 18, 5 hieß יְהִי בְרָהֶם, so heißt es hier בְּאֱמֹנָהוּ יְהִי; und war dort nicht bloß von irdischem Wohlfsein die Rede, wie viel mehr hier, wo der Gerechte auf den endlichen Ausgang des gegenwärtigen Weltlaufs, auf die schließliche Erfüllung der Verheißung hingewiesen wird ⁵⁾! Im Gegensatz zu dem endlichen Verderben des vermessenen und gewalthätigen Machthabers wird der Gerechte in Folge dessen, daß er sich an die göttliche Verheißung gehalten hat, ohne von ihr zu lassen und an ihr irre zu werden, das Leben haben im vollen Sinne des Worts. In der Septuaginta erscheint nach der sicher ursprünglichen Lesart ⁶⁾ der Gedanke dadurch geändert, daß בְּאֱמֹנָה mit ἐκ πίστεως μου übersetzt, und also die worthaltende Treue Gottes es ist, welche dem Gerechten eine Zukunft des Lebens sichert. Paulus dagegen behält zwar die Uebersetzung ἐκ πίστεως bei ⁷⁾, während er auch ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ hätte schreiben können, aber ohne der Septuaginta in ihrer Veränderung des Gedankens zu folgen. Doch giebt er auch das Suffixum des Grundtextes nicht wieder, weil ihm hier wie Röm. 1, 17 nur darum zu thun ist, das zum Leben reichende

¹⁾ so Hitzig z. d. St. ²⁾ vgl. z. B. Ps. 89, 2. 50. ³⁾ vgl. Delitzsch z. Hab. 2, 4. ⁴⁾ vgl. z. B. Röm. 3, 3 mit 4, 20. ⁵⁾ gegen Wiefeler.

⁶⁾ vgl. Rauhsh de V. T. loc. a Paulo ap. alleg. S. 72. ⁷⁾ vgl. Delitzsch z. Hebr. 10, 38.

Verhalten überhaupt zu benennen, während Hab. 2, 4 vermöge des obwaltenden Gegensatzes das Subjekt betont ist, dessen Glaube machen wird, daß ihm das Leben zu Theil wird. Denn daß Paulus an beiden Stellen *ἐκ πίστεως* mit *ζήσεται* verbindet und nicht, gegen Grundtext und Septuaginta, mit *ὁ δίκαιος* ¹⁾, gleich als hieße es *ὁ ἐκ πίστεως δίκαιος*, und gleich als wäre der Gegensatz, daß der aus Werken Gerechte das Leben nicht haben wird, das ist beide Male durch den Zusammenhang gesichert, da Röm. 1, 17 gesagt sein will, was es ist, das uns Heil und Leben gewinnen läßt, wenn Gottes Zorn sich offenbart, und an der vorliegenden Stelle *ἐκ πίστεως ζήσεται* an *ἐν αὐτοῖς ζήσεται* seinen Gegensatz hat. Der Einwand, Paulus wolle die Ursache der Gerechtigkeit, nicht des Lebens des Gerechten nachweisen, wird durch diesen Gegensatz widerlegt ²⁾.

Mit Schriftworten redend, aber ohne sie als solche einzuführen, hat der Apostel den Glauben als dasjenige benannt, was Leben in seinem Gefolge hat, und an die hiemit unverträgliche Beschaffenheit des Gesetzes erinnert, welches die Verheißung des Lebens an die Bedingung knüpft, daß man zuvor seine Gebote erfüllt habe. Sollte dies nun geeignet sein, den Grund vorzustellen, warum offenbar ist, daß Niemand mittelst Gesetzes bei Gott gerecht wird? Denn so würde man das Verhältniß der Sätze jedenfalls richtiger ausdrücken, als wenn man von einem Syllogismus sagt, dessen Obersatz *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται*, dessen Untersatz *ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως ἀλλ' ὁ ποιῶνς αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς*, und dessen Schlußsatz *ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ* ³⁾ sei, während doch weder der erste noch der zweite dieser Sätze vom Gerechtwerden handelt, sondern vom Leben, der dritte dagegen nur vom Gerechtwerden und nicht vom Leben. Ein Schluß aus jenen beiden würde vielmehr dahin lauten, daß der Glaube, welcher für den Gerechten das Leben in seinem Gefolge hat, mit dem Gesetze unverworren ist. Aber auch zur Begründung können sie dem ersten nicht dienen sollen. Denn nicht nur müßte dann *ἐκ πίστεως* mit *ὁ δίκαιος* verbunden sein wollen, weil es sich darum handelte, wie man gerecht wird, sondern es wäre auch

¹⁾ so z. B. Bengel, Rückert, Usteri, Meyer. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ so namentlich Meyer.

nicht abzusehen, wie deshalb, weil der in Folge Glaubens Gerechte das Leben haben wird, das Gesetz aber nicht Glaubens Art hat, offenbar sein soll, daß mittelst Gesetzes Niemand in Gottes Augen gerecht wird. Nur die Verbürgtheit der Thatsache, daß der in Folge Glaubens Gerechte, oder vielmehr, wie es eigentlich heißen müßte, daß nur er das Leben haben wird, also die alsdann ausdrücklich geltend zu machende Schriftstelle dieses Inhalts könnte eine solche Begründung abgeben. Da nun überdies ein *οτι*, statt dessen ja bequemer *γὰρ* stehen könnte, hinter *δηλον* eher nach einem „daß“, als nach einem „weil“ aussieht, so begreift sich, daß man den Versuch gemacht hat, das Verhältniß der Sätze umzulehren und den zweiten durch den ersten begründen zu lassen ¹⁾, während doch die Thatsache, daß Niemand mittelst Gesetzes gerecht wird, von der man allerdings glauben sollte, daß sie hier eben so wenig als oben 2, 16 erst bewiesen zu werden brauchte, nur den Grund abgeben könnte, weshalb, nicht aber einen Beweis dafür, daß der in Folge Glaubens Gerechte — denn so müßte es auch in diesem Falle heißen — das Leben haben wird. Aber mag man das Verhältniß der Sätze in der einen oder der andern Weise fassen, immer bleibt schließlich ein zwiefacher Uebelstand, nämlich erstens, daß in B. 11—12, welche doch einen selbstständigen Bestandtheil des Gedankengangs bilden sollen, nichts enthalten ist, was zwischen dem vorher und dem nachher auf den Fluch des Gesetzes Bezüglichen als Mittelglied dient, und zweitens, daß in B. 13 eben so unvorbereitet als unverknüpft eine Aussage von Christo eintritt, deren Subjekt nur im Gegensatz zu einem andern so nachdrücklich vorangestellt sein kann, welches das, was er geleistet hat, Erlösung aus dem Fluche des Gesetzes, nicht leistet, und von der man deshalb erwarten sollte, daß sie einem Satze gegenübertritt, welcher die Unmöglichkeit, auf gesetzlichem Wege zur Erledigung vom Fluche des Gesetzes zu gelangen, zu seinem Inhalte hat. Dies ist aber nur dann der Fall, wenn sie an dem Satze *οτι εν νόμω ουδεις δικαιούται παρά τῷ θεῷ* ihren Vorderatz hat, und, was dazwischen liegt, Fortsetzung dieses Vorderatzes ist. Wäre dies das Verhältniß von B. 11—12 zu B. 13—14, so verschwänden alle bisher den

¹⁾ vgl. Matt 3. d. St.

Weg verlegenden Schwierigkeiten, und B. 11—14 als Eine Periode würde sich in Verbindung mit B. 10 als die zureichende und angemessene Begründung des 9. Verses ausweisen, indem sich aus den beiden Thatfachen, daß alle, die ihr Verhältniß zu Gott durch gesetzliches Thun bestimmt sein lassen, einem Fluche unterstehen, und daß Christus daraus erlöst hat, für die Gegenwart ergeben würde, daß diejenigen, welche jetzt ihr Verhältniß zu Gott durch Glauben bestimmt sein lassen, die verheißene Segnung empfangen.

So und nicht anders gestaltet sich aber das innere Verhältniß dieses ganzen Satzgefüges, sobald man *δηλον*, das ohnehin wahrscheinlicher zu ihm gehörige, als von ihm abzutrennende *ὅτι* in derselben Weise an sich ziehen läßt, wie es 1 Kor. 15, 27 ¹⁾ und 1 Tim. 6, 7 der Fall ist, und also *δηλονὸτι* schreibt ²⁾ oder doch *δηλον ὅτι* adverbialisch nimmt ³⁾ und es so dem Satze *ὁ δίκαιος ἐκ πίστεως ζήσεται* angehören läßt, welcher nun sammt dem sich ihm anschließenden *ὁ δὲ νόμος οὐκ ἔστιν ἐκ πίστεως ἀλλ' ὁ ποιήσας αὐτὰ ζήσεται ἐν αὐτοῖς* erklärungsweise ⁴⁾ neben *ἐν νόμῳ οὐδεὶς δικαιοῦται παρὰ τῷ θεῷ* steht, und so einen Bestandtheil des Vordersatzes zu *Χριστὸς ἡμᾶς ἐξηγόρασεν ἐκ τῆς κατάρρας τοῦ νόμου* bildet. Geeignet, an den verneinenden Satz, daß mittelst Gesetzes Niemand bei Gott gerecht wird ⁵⁾, mit einem „nämlich“ angefügt zu werden, ist das hinter *δηλον ὅτι* Folgende ohne Zweifel, da es Aussage der thatsächlichen Wirklichkeit ist, durch welche das Verneinte ausgeschlossen erscheint. Es ist aber auch unschwer zu erkennen, warum der verneinende Satz dieser Beifügung bedurfte. Was Christus gethan hat, will nämlich, ohne daß man sich ihn deshalb durch eine Reflexion dieses Inhalts zu seiner Erlösungsthat bestimmt zu denken hat ⁶⁾, nicht blos darin begründet sein, daß Gesetz kein Mittel ist, gerecht zu werden, sondern entsprechend dem Zwecke, zu welchem er es gethan hat, auch darin, daß es eine wirkliche Zukunft des Lebens giebt, welche aber zu ihrer Voraussetzung hat, daß der Mensch gerecht sei, und ihm dann in Folge Glaubens zu Theil wird, womit das Gesetz, welches nicht Glaubens Art hat, sondern das Leben von der Er-

¹⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 659. ²⁾ vgl. Holsten a. a. O. S. 29. ³⁾ vgl. Bengel z. d. St. ⁴⁾ vgl. z. B. Plato de republ. 372 C. ⁵⁾ vgl. Röm. 2, 13. ⁶⁾ gegen Meyer.

fällung seiner Forderungen abhängig macht, von der Bedingung, unter welcher der Gerechte das Leben haben wird, ausgeschlossen ist. Hierin liegt nicht nur, was der Apostel oben 2, 16 so ausgedrückt hat, ὅτι οὐ δικαιοῦνται ἄνθρωποι ἐξ ἔργων νόμου ἐὰν μὴ διὰ πίστεως Ἰησοῦ Χριστοῦ, sondern auch, wie er eben dort hinzufügt, daß es mit dem Glauben an Christum Jesum darauf abgesehen sein muß, ἵνα δικαιωθῶμεν ἐκ πίστεως Χριστοῦ καὶ οὐκ ἐξ ἔργων νόμου. Um dies Letztere handelte es sich ja in dieser Beweisführung. Denn nicht, daß es des Glaubens an Jesum nicht bedürfe, um gerecht zu werden, war den galatischen Christen eingeredet worden, sondern daß sie, nachdem sie gläubig geworden, doch noch um des verheißenen Gutes und Segens theilhaft zu sein, eines δικαιῶσθαι ἐν νόμῳ bedürfen. Indem der Apostel an die Verneinung ἐν νόμῳ οὐδὲς δικαιοῦνται παρὰ τῷ θεῷ jenen bejahenden Satz sammt seiner verneinenden Bervollständigung zwischenfänglich anfügt, lehrt er die Unbedingtheit, mit welcher das οὐδὲς gemeint ist, nämlich nicht blos im Gegensatz zum Gläubigen, sondern auch von diesem selbst, als welcher der Gerechte ist, der das Leben haben wird, aber es nur haben wird, wenn er es in Folge eines mit dem Gesetze unvereinbaren Glaubens haben will.

Auf dieser Angabe des Grundes, warum Christus das gethan hat, was der Hauptsatz von ihm aussagt, liegt nun der Nachdruck. Wie einerseits aus dem in B. 14 als beabsichtigt und geschichtlich erreicht bezeichneten Zwecke das, was Christus gethan hat, begriffen sein will; so will andererseits das, was Christus gethan hat, mit Einschluß seines Zwecks, zu dem es geschehen ist, als in der allgemeinen Wahrheit, welche der Vorderatz auf eine jener Zweckangabe entsprechende Weise ausdrückt, begründet und demnach als deren thatsächliche Bestätigung erscheinen. Denn nicht über die Thatsache selbst will Paulus Belehrung geben, daß eine Erlösung aus dem Fluche des Gesetzes und daß sie so geschehen ist, sondern sie dient ihm in dieser ihrer Beschaffenheit zum Beweismittel für das, worüber er belehren will. Und in der That besagen seine Worte auch nichts Anderes, als was für jeden geschichtlich vorlag, der Jesum für den Christ erkannte. Was Jesu widerfahren ist, oder was er sich hat widerfahren lassen, das bezeichnet er als eine darin vollbrachte That

des in seiner Person — denn *Χριστός* heißt das Subjekt — erschienenen Heilsmittlers. Was dies aber für eine That, daß sie Erlösung der unter dem Gesetze Befindlichen aus dem Fluche des Gesetzes gewesen, ergab sich daraus, daß es der Mittler des Israel verheißenen Heils war, welcher sich, selbstverständlicher Maßen zum Zwecke seiner Verwirklichung des Heils, solches widerfahren ließ. Wenn der Apostel schreibt *ἐξηγόρασεν ἡμᾶς*, so erinnern wir uns, daß er 2, 15 ff., ehe er sich an seine heidenchristlichen Leser wandte, von sich und seinen jüdischen Glaubensgenossen gesagt hat, was es mit ihrem Glauben für eine Verwandniß habe. Im Sinne desselben Gegensatzes von *ἡμῖς* und *ὑμῖς* meint er jetzt das *ἡμᾶς*, also nicht von den Juden, noch weniger aber von den Juden und Heiden¹⁾, sondern von den nun an Jesum gläubigen Juden²⁾. Haben sie vordem unter dem Gesetze gestanden, so sind sie auch unter dem Fluche desselben gewesen, und würden, da Niemand das Gesetz mit gesetzlichem Thun erfüllt, diesem Fluche verfallen sein und seinen Vollzug an sich zu erfahren bekommen, wenn sie nicht der erschiene Heilsmittler daraus losgekauft hätte: wobei zu bedenken ist, daß sie dann eben lediglich unter das Gesetz gestellt gewesen wären, indem es dann auch keine dahin lautende Verheißung und überhaupt für Israel keinen andern Weg des Heils gegeben hätte, als den unmöglichen des gesetzlichen Thuns. Ein *ἐξαγοράζειν* nennt der Apostel, was Christus gethan hat, weil er es sich Etwas kosten ließ. Was er es sich aber hat kosten lassen, besagt der Participialsatz *γερόμενος ὑπὲρ ἡμῶν κατάρα*, dessen *ὑπὲρ* auch diejenigen nicht mehr „anstatt“ bedeuten lassen, die es übrigens im Verhältnisse der Sache selbst liegend finden, daß Christi Fluchwerden eine Stellvertretung war³⁾. Gesagt ist nur, daß es in unserer Sache geschehen ist, sei es um Schlimmes von uns abzuwenden, was in der Näherbestimmung *ἐκ τῆς καταράς τοῦ νόμου*, sei es um Gutes uns zuzuwenden, was in dem Absichtssatze *ἵνα τὴν ἐπαγγελίαν τοῦ πνεύματος λάβωμεν* enthalten liegt⁴⁾.

Ein Fluch kann Einer Andern werden, indem er solches über

1) so z. B. auch Winer. 2) vgl. Visping z. d. St. 3) so z. B. Meyer, Wieseler. 4) vgl. Weber v. Zorne Gottes S. 270.

sie bringt, was ihr Verderben ist oder ihnen zum Verderben gereicht. Hier aber heißt es von Christo, daß er an sich selbst ein Fluch geworden ist Andern zu Gute, um sie dadurch von dem Fluche, welchem sie sonst unterstellt blieben, zu erlösen. Dies aber wiederum nicht so, wie Sach. 8, 13 vorkommt *הַיְיָרָם קָלָלָה בְּגוֹיִם*, womit von den Israeliten gesagt ist, daß man unter den Heiden ihr Geschick zum Fluchworte verwendet, also dem es zugewünscht habe, welchem man fluchen wollte ¹⁾. Wie der Apostel es meint, sagt er selbst, indem er seinen Ausdruck für das, was sich mit Christo zugetragen hat, durch die Schriftstelle Deut. 21, 23 begründet, wo es von dem Leichname eines um Verbrechens willen Hingerichteten und darnach Aufgehängten heißt, er solle nicht über Nacht hängen bleiben, sondern selben Tags noch begraben werden, *כִּי קָלַלְתָּ אֱלֹהִים תְּלִי*. Einer solchen Vorschrift bedurfte es für den Fall, daß der getödtete Verbrecher als einer, an dem man die Rache des Verbrechens sehen sollte, zur Schau ausgestellt wurde, da solche Schaustellung länger währen zu lassen, als ihr Zweck forderte, eine sittliche Unziemlichkeit war. Dann durfte sie aber also keine Nacht überdauern, da sie bei Nacht keinen Zweck hatte und also lediglich das heilige Land verunreinigte. Daß ein in dieser Weise Aufgehängter ganz besonders ein Fluch, ein dem Fluche oder der Strafe sonderlich Verfallener sei ²⁾, sagt die Stelle nicht, und noch weniger, daß am Kreuzestode, von welchem sie ja gar nicht handelt, speciell der Fluch Gottes hafte ³⁾. Jeder, an welchem Verbrechens wegen die Todesstrafe vollzogen wurde, war *קָלַלְתָּ אֱלֹהִים*: als persönliche Verwirklichung des göttlichen Fluchs wird er so genannt. Das Aufhängen des Leichnams diente nur, die erfolgte Verwirklichung dieses Fluchs zur Schau zu stellen; und nur damit man es nicht für etwas Gleichgültiges achte, wie lange er hängen bleibe, wird an jener Stelle daran erinnert, daß der Aufgehängte ein Gottesfluch sei und als solcher aus dem Lande hinweggeschafft werden müsse, welches die Stätte des göttlichen Segnens ist. Der Apostel hätte nun am Grundtexte bleiben und *קָלַלְתָּ אֱלֹהִים* seinem eigenen Ausdrucke *γένοςτος κατάρα* entsprechend mit *κατάρα θεού*

¹⁾ vgl. Köhler z. d. St. ²⁾ so z. B. Schulz z. Deut. 21, 23. ³⁾ so Thomasius Christi Person und Werk III. 1 S. 81.

wiedergeben können. Wenn er statt dessen auch von der Septuaginta darin abweicht, daß er nur *ἐπικατάρατος* schreibt, nicht *κατατηραμένος ὑπὸ Θεοῦ*, so muß er dafür allerdings einen bestimmten Grund gehabt haben, und ich wüßte keinen andern, als daß er Anstand nahm, Jesum auch nur mittelbarer Weise einen von Gott Verfluchten zu nennen, oder gar geradezu von ihm zu sagen, daß er ein Gottesfluch geworden sei ¹⁾. Um so weniger kann er aber dann gemeint gewesen sein, was Jesu widerfahren ist, so vorzustellen, als ob er denselben Fluch Gottes, welcher die unter dem Geseze Befindlichen betroffen haben würde, stellvertretend an sich erfahren habe. Gerade das läßt er weg, was ihm in solchem Falle das Wesentlichste gewesen wäre, und sagt nur, ein Fluch, persönliche Verwirklichung eines Fluchs sei Christus geworden, wie dies von jedem galt, an welchem der auf Verbrechen gelegte Fluch des Gesezes zur Verwirklichung gekommen war, mochte ihm dies schuldiger oder unschuldiger Weise widerfahren sein. Denn betroffen hatte ja der Fluch des Gesezes auch den unschuldig Hingerichteten, und Gottes Verhängniß war es, daß ihm dies widerfuhr; nicht aber hatte Gott den auf Verbrechen gelegten Fluch an ihm vollzogen ²⁾. In diesem Sinne also sagt der Apostel von Christo, daß er ein Fluch geworden ³⁾. Als er am Kreuze hing, wie dort der getödtete Verbrecher, so er in seinem Todesleiden selbst zur Schau ausgestellt, da war er eine persönliche Verwirklichung des auf Verbrechen gelegten Fluchs, aber nicht dadurch, daß Gott seinen Fluch an ihm vollzog, sondern dadurch, daß er über ihn verhängte, das zu erleiden, was Menschen ihm als Vollzug des von ihm nicht verwirkten und ihm nicht geltenden Fluchs des Gesezes anthaten. Wer ihn aber für den Christ Gottes erkannte, der sah hierin einen Vorgang der Heilsverwirklichung, dessen es nicht bedurft hätte, wenn das Gesez ein Mittel wäre, gerecht zu werden, indem dann Gesezeserfüllung für die Einzelnen der Weg gewesen wäre, des auf Uebertretung des Gesezes gelegten Fluchs ledig zu gehen und des jetzt zu verwirklichenden Segens theilhaft zu sein. Einer Heilsverwirklichung mittelst solchen Widerfahrnisses des Heilmittlers konnte es nur des=

¹⁾ vgl. Bähr in d. theol. Stud. u. Krit. 1849 S. 928 ff., Kaussch a. a. O. S. 93. ²⁾ gegen Weber v. Zorne Gottes S. 272. ³⁾ so gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 332 ff.

halb bedürfen, weil eine Sühnung von Gesetzesübertretungen erforderlich war, welche den unter dem Gesetze Befindlichen galt und, wenn sie sich ihrer im Glauben trösteten, auch zu Gute kam. Sie also hat der Heilsmittler damit, daß er ein Fluch ward, losgekauft von dem Fluche des Gesetzes, und zwar nicht nur, daß er sie nicht betraf, sondern auch, daß sie ihm nicht mehr unterstanden, da sie nun dem angehörten, welcher sie losgekauft hatte, und nicht mehr dem Gesetze. Dieß ist die göttliche Thorheit des Kreuzes, welche weiser als die Menschen ist, und nicht findet man sie dadurch, daß man den Apostel sagen läßt, was man vorgefaßter Meinung halber von ihm gesagt finden will ¹⁾.

Einen doppelten Absichtssatz schließt der Apostel an diese Aussage von Christo an. Denn daß beide Absichtssätze einander nebengeordnet sind und beide von dem seinen participialen Nebensatz einschließenden Hauptsatz des 13. Verses abhängen, ist so sehr das Nächstliegende, daß es besonderer Nöthigung bedürfte, um den zweiten vom ersten und diesen oder beide von dem participialen Nebensatz abhängen zu lassen. Ist doch dies alles mit dem Gedankenverhältnisse der Sätze unter sich unverträglich. Denn der erste Absichtssatz besagt, daß den Heiden zu Gute kommen sollte, was Christus den Juden zum Heile gethan hat, und der zweite, auf welche Weise nun vermöge dessen, was Christus gethan hatte, nämlich daß nun durch den Glauben das Heilsgut denen wirklich zugewendet werden sollte, welchen unter dem Gesetze nur der Vollzug seines Fluchs in Aussicht gestanden hätte. Dort hat das vorangestellte *eis τὰ ἔθνη* den Ton gegenüber dem mit Betonung vor *ἐξηγόρασεν* stehenden *ἡμᾶς*, und hier hat das an letzter Stelle befindliche *διὰ τῆς πίστεως* den Ton gegenüber dem Gesetze, aus dessen Fluche Christus die Juden erlöst hat: eine Verschiedenheit des Gegensatzes, welche übrigens nicht ausschließt, daß *λάβωμεν*, wie es in diesem Zusammenhange nicht anders möglich ist, nur die Juden, die nun gläubig gewordenen, zum Subjekte hat. *Ἡ εὐλογία τοῦ Ἀβραάμ* im ersten und *ἡ ἐπαγγελία τοῦ πνεύματος* im zweiten Satze ist wesentlich eins und dasselbe. Denn der Segen Abraham's in seiner Verwirklichung, in welcher er hier verstanden

¹⁾ gegen Meyer.

sein will, ist das Leben, nicht die Rechtfertigung ¹⁾; der Geist aber, welcher hier vermöge des epergetischen Verhältnisses von τοῦ πνεύματος zu τὴν ἐπαγγελίαν als das verheißene Gut bezeichnet wird, wie er anderwärts ²⁾ τὸ πνεῦμα τῆς ἐπαγγελίας heißt, ist des Lebens wirklicher Grund. Weder den Juden noch den Heiden hatte das Leben, welches den Inhalt der Verheißung und damit den an Abraham geknüpften Segen ausmacht, zu Theil werden können, so lange die Gemeinde Gottes, Abraham's Geschlecht, unter dem Gesetze stand: den Juden nicht, weil das Gesetz kein Mittel war, gerecht zu werden, Gerechtigkeit aber die Voraussetzung des Lebens ist, und den Heiden nicht, weil sie hätten Juden werden müssen, um dem Geschlechte anzugehören, welches die Gemeinde Gottes war. Nun aber der verheißene Heilmittler in der Person Jesu erschienen ist und seine Heilsverwirklichung in der Art vollbracht hat, daß er es sich den Tod am Kreuze hat kosten lassen, um die Juden aus dem Fluche des Gesetzes zu erlösen, wornach nun die Gemeinde Gottes Gemeinde des zu solchem Zwecke gekreuzigten Jesus ist; gelangt der Segen Abraham's an die Heiden, wenn Christus Jesus zu ihnen kommt, und werden die Juden durch den Glauben des verheißenen Geistes theilhaft, in dessen Besitz sie durch gesetzliches Thun nicht hätten gelangen können. Aber dann müssen auch Heiden und Juden nichts Anderes sein wollen, als an Jesum Gläubige, indem sie aus der Art und Weise, wie die Heilsverwirklichung geschehen ist, entnehmen, daß Gesetz kein Mittel ist, gerecht zu werden. Es dient also die Art und Weise der Heilsverwirklichung mit Einschluß des Zwecks, zu welchem sie so und nicht anders geschehen ist, während alle, welche ihr Verhältniß zu Gott durch gesetzliches Thun bestimmt sein lassen, einem Fluche unterliegen, der Aussage des 9. Verses, daß die Gläubigen jetzt mit Abraham, dem Gläubigen, gesegnet werden, zur Bestätigung.

Der Apostel hat, wie zuvor aus der eigenen Erfahrung seiner Leser, so nun auch aus der heiligen Geschichte Israel's, aus deren Anfangspunkte und Zielpunkte in ihrer Uebereinstimmung unter sich, das zu Beweisende bewiesen. Ihre eigene Erfahrung mußte ihnen

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ Eph. 1, 13.

bezeugen, daß es nur des Glaubens bedarf, um mit der Gabe des heiligen Geistes gesegnet zu werden. Dasselbe aber lehrte sie der geschichtliche Anfang der Gemeinde Gottes, als welcher bezeugt, daß Glaube, den Gott für Gerechtigkeit achtet, zum Gliede derselben macht, und die von ihm handelnde Schrift, als welche insonderheit für die Völkerwelt die Betheiligung an dem Segen der Gemeinde Gottes in einer Weise in Aussicht stellt, welche die Rechtfertigung in Folge Glaubens zu deren Voraussetzung macht. Und wiederum dasselbe lehrte sie des verheißenen und nun erschienenen Heilands Kreuzestod, als dessen es nicht bedurft hätte, wenn nicht ohne ihn diejenigen, die unter dem Gesetze standen, dem Fluche des Gesetzes verfallen wären; wornach also das Gesetz nicht hilft, gerecht zu werden, sondern Gottes Absichten dahin ging, mittelst Glaubens, welcher mit gesetzlichem Thun unverworren den gekreuzigten Heilsmittler zu seinem Gegenstande hat, Juden und Heiden ohne Unterschied die Gabe des heiligen Geistes empfangen zu lassen. Denn im Unterschiede von 2, 15—21, wo der Apostel die Lehre vom Gerechtwerden durch Glauben hinsichtlich ihrer Ursprünglichkeit, wie hinsichtlich ihrer sittlichen Wahrheit aufrecht erhalten hatte, handelt es sich hier durchweg darum, was erforderlich und dienlich sei, um des heiligen Geistes, dieses Gutes der Verheißung, theilhaft zu werden, als dessen Zutheilung der Thatbeweis ist, daß Gott einen Menschen für gerecht achtet, und schon wesentlich die Erfüllung der Verheißung ist, von welcher den galatischen Christen eingeredet wurde, daß sie ohne Einverleibung in das Volk des geoffenbarten Gesetzes keinen Antheil an ihr haben würden.

Beweis aus
der Unabän-
derlichkeit der
jenfeit des
Gesetzes er-
gangenen Erb-
verfügung
Gottes.
3, 15—18.

Und gleichartigen Inhalts ist nun auch der nächste Abschnitt, welcher sich ebenfalls um das Verheißungswort und das Verheißungsgut bewegt. Ohne Uebergang reiht er sich an, gleich mit den Worten *Ἀδελφοί, κατὰ ἀνθρώπων λέγω* seine Eigenheit ankündigend. Man sieht erstlich an der Anrede, mit der er sich einleitet, daß der Apostel wie neu anhebt. Er hat ja bewiesen, was zu beweisen war. Aber dennoch darf er die Sache nicht für abgethan achten, sondern muß noch andere Wege einschlagen, um den Eindruck des schon gegebenen Beweises sicher zu stellen. Mit der Empfindung, daß derselbe schon genügen sollte, setzt er von Neuem an, und die Anrede,

im Tone der andringenden, bekümmerten Liebe gesprochen, ist der Ausdruck derselben. Was er aber zunächst bringt, will nicht dem Vorigen ebenbürtig sein, sondern dessen Wirkung nur unterstützen. Denn es ist *κατὰ ἀνθρώπων* geredet, nicht *κατὰ θεόν*, aus welchem Gegensatz erhellet, daß die Meinung nicht ist, er wolle seinen höhern Standpunkt der Geisteserleuchtung verlassen ¹⁾ oder ein Beispiel aus dem gemeinen Leben nehmen ²⁾, sondern er wolle die obgleichwebende Frage unter einen Gesichtspunkt stellen, unter welchem sie der gemein menschliche Verstand, abgesehen von der göttlichen Offenbarung, betrachten könne ³⁾. Man hat dies eine Entschuldigung dessen genannt, was er thun wird ⁴⁾. Aber so ist es nicht gemeint. Er macht nur bemerklich, daß er auch dieses nicht aus der Heilserkenntniß entnommene Mittel einer Verständigung nicht unbenützt lassen will.

Aus der Natur der Sache entnimmt er einen auch für solche, welche außer der Sache selbst ständen, zugänglichen Beweis. Es handelt sich, sagt er, um eine *κεκρυμμένη διαθήκη*, und in deren Wesen liegt es, daß sie bleibt, wie sie ist, ohne hinterher aufgehoben oder durch Zusatz abgeändert zu werden. Man kann also nicht sagen, er gebrauche ein Beispiel aus dem gemeinen Leben, noch auch er vergleiche Gottes *διαθήκη* mit der eines Menschen, sondern er macht das dem gemeinen Verstande einleuchtende Wesen einer *διαθήκη* geltend, um von der göttlichen auszuschließen, was man von jeder menschlichen verneinen würde. In den beiden Sätzen des 15. und 16. Verses — denn das Folgende dient nur zur verständigenden Erläuterung seiner Meinung — ist dieser Beweis enthalten. Der erstere, in welchem das keineswegs als Versicherung gemeinte ⁵⁾ *ὁμως*, wie so oft ⁶⁾ und selbst vor einem zwischentretenden *καί* der Steigerung ⁷⁾, den Satztheil, durch den es veranlaßt ist, hinter sich hat, macht die Unantastbarkeit einer *κεκρυμμένη διαθήκη* in der Art geltend, daß er, um sie desto mehr ins Licht zu stellen, gleich von der *διαθήκη* eines Menschen sagt, welche, obwohl nur die eines Menschen, doch unangetastet bleibt. In solchem Zusammenhange wäre es jedenfalls

¹⁾ so Meyer z. Röm. 3, 5. ²⁾ so z. B. Schott, Baumgarten-Crusius.
³⁾ vgl. Ellicott z. d. St. ⁴⁾ gegen Wieseler. ⁵⁾ gegen de Wette, Bisping. ⁶⁾ vgl. z. B. Thuchd. 6, 69, 1 (nicht 7, 77, 3); Xenoph. Cyrop. 6, 4, 6; 8, 2, 21; 1 Kor. 14, 7. ⁷⁾ vgl. Herodot 5, 63.

verkehrt, διαθήκη um deswillen in der Bedeutung „Bund“ zu nehmen, weil dies die solenne biblische Bedeutung des Wortes sei ¹⁾. Vielmehr muß man hier, wo der Apostel κατ' ἀνθρώπων redet, von dem ausgehen, was eine διαθήκη nach gemeinem Verstande, und nicht, was sie in heilsgeschichtlichem Zusammenhange ist. Bedeutet nun διατίθεσθαι Etwas oder über Etwas Verfügung oder Bestimmung treffen, so kann kein Zweifel sein, daß διαθήκη solche Verfügung oder Bestimmung ²⁾ und nicht Bund bedeutet: wie denn in der That der vorliegende Satz, wenn er von einem Bunde handelte, ja auch, wenn man diesen Begriff mit dem wortgemäßerem eines Vertrags vertauschte ³⁾, da einen Bund oder Vertrag nur der selbst aufheben oder ändern könnte, der ihn geschlossen hat, in sich selbst widersinnig wäre. Aber auch der Zusammenhang mit dem Vorhergegangenen läßt diese Fassung des Wortes nicht zu. Von dem Empfange eines zugeordneten und zugesagten Gutes ist vorher die Rede gewesen, und um ein κληρονομεῖν handelt es sich auch jetzt. Wie sollte da διαθήκη etwas Anderes sein wollen, als eine Verfügung, die Jemand bezüglich dessen trifft, über das er als Eigenthümer zu verfügen Macht hat? Hierzu kommt nun vollends, daß auch תַּרְבִּי 4), zu dessen Wiedergabe διαθήκη dient, und διαθήκη selbst sowohl außerhalb des biblischen Sprachgebrauchs als innerhalb der Septuaginta und der neutestamentlichen Schriften niemals an und für sich einen Bund, das heißt eine Verbindung Zweier zu gemeinsamem Zwecke bedeutet, wohl aber je nach Maßgabe des Zusammenhangs, in welchem es vorkommt, entweder eine Bestimmung, die Etwas setzt, in Bezug auf Jemanden Etwas als für ihn geltend setzt ⁵⁾, oder eine Bestimmung über Etwas, das man Einem zuwendet, worüber man zu seinen Gunsten verfügt ⁶⁾. Im vorliegenden Falle bringt der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden die letztere Bedeutung mit sich, und sie anzunehmen kann der Umstand, daß ein Mensch nur im Hinblick auf seinen Tod solche Verfügung über das Seine zu treffen pflegt, doch wahrlich nicht abhalten ⁷⁾. Von einer Verfügung, die Jemand über sein

¹⁾ so Meyer. ²⁾ vgl. z. B. Aleri u. Olshausen z. d. St. ³⁾ so Ewald.

⁴⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis I S. 414 ff. ⁵⁾ vgl. z. B. Sirach 14, 17; Aft. 7, 8. ⁶⁾ vgl. z. B. Luc. 22, 20, 29; Aft. 3, 25; Hebr. 9, 15, 16—17. ⁷⁾ gegen de Wette, Rückert z. d. St.

Eigenthum getroffen hat, heißt es, nicht daß er selbst nicht, sondern daß kein Dritter sie aufhebt oder durch Zusätze abändert, wenn und nachdem sie rechtsgültig getroffen ist. Denn *κεκρωμένη* von Ratifikation zu verstehen, worauf man durch die unrichtige Uebersetzung von *διαθήκη* geführt wurde, ist deshalb unmöglich, weil Ratifikation der Akt eines Dritten wäre, und also die Unabänderlichkeit der Verfügung vielmehr von diesem abhinge: eine auf die göttliche *διαθήκη*, welche ja auch *κεκρωμένη* genannt wird, unanwendbare Vorstellung ¹⁾. Man hat beide Male bei derjenigen Bedeutung von *κρωόν* zu bleiben, nach welcher eine getroffene Verfügung *κεκρωμένη* ist, sobald sie endgültig, als fertige und abgeschlossene Sache vorliegt.

Der Apostel nennt sie aber um des willen so, weil es sich um eine Verfügung Gottes handelt, welche nicht etwa noch erst beabsichtigt oder im Werden war, so daß sie nachmals andere und abändernde Bestimmungen könnte aufgenommen haben, sondern welche damit fertig vorlag, daß die Verheißungen ausgesprochen wurden, welche und so viele ihrer — denn dies drückt der Pluralis aus — den Inhalt der *διαθήκη* bildeten. Nicht was verheißен wurde, kommt dabei in Betracht. Erstlich versteht sich dies von selbst, weil Gott eben über das Seine Bestimmung trifft: seine Welt, nämlich die zukünftige Welt, welche die Seinen in Herrlichkeit besitzen sollen, ist schließlich ²⁾, und der heilige Geist als Unterpfand dieser Herrlichkeit ³⁾ ist vorerst das verheißene Gut ⁴⁾. Sodann aber kommt es in diesem Zusammenhange nur darauf an, auf wen die Verheißungen gelaftet haben, indem sich hiernach bestimmt, wer ein Anrecht an das verheißene Gut hat und an welche Bedingung der Besitz desselben geknüpft ist. Dem Abraham und seinem Geschlechte, sagt der Apostel, sind sie geredet, verkündungsweise zugewendet worden. Da es keinem Zweifel unterliegen kann, daß er hiemit zunächst auf diejenigen Schriftstellen zielt, wo Jehova zu Abraham sagt, ihm und seinem Geschlechte werde er das Land Kanaan geben oder habe er es gegeben ⁵⁾, und nicht auf solche, wo es heißt, in ihm und seinem Geschlechte sollen alle Völker gesegnet werden; so fragt es sich, welcher

¹⁾ gegen Usteri, Wieseler u. A. ²⁾ vgl. Röm. 4, 13; Hebr. 2, 5. ³⁾ vgl. Röm. 8, 23; Eph. 1, 13 ff. ⁴⁾ vgl. Tholuck d. A. T. im A. T. 3. Aufl. S. 68. ⁵⁾ Gen. 13, 15. 17; 17, 8.

Zusammenhang zwischen jener Zusage und zwischen derjenigen Verheißung stattfindet, von der er sagt, daß sie jetzt an den Christen in Erfüllung gehe. Das Mittelglied zwischen beiden haben wir bereits gefunden, als wir uns erinnerten, daß die Zutheilung des heiligen Geistes eine unterpfändliche Weissagung auf jene Verklärung der Gemeinde ist, welche ihr die Welt Gottes zu eigen geben wird. Nun geht ja aber auch die Zusage des Besizes Kanaan's vermöge ihres Zusammenhangs mit der ihr zur Voraussetzung dienenden Verheißung, daß Abraham's Geschlecht das gesegnete und aller Welt Segen bringende Volk sein werde, nicht auf die bloße Ansiedelung desselben in irgend einem der vielen Länder des Erdbodens, sondern verbürgt dem fremd unter einem landsässigen Volke lebenden Abraham, daß er Ahnherr eines für solche Bestimmung erwachsenden Volkes werden wird, indem ihm, noch ehe er nur einen Sohn hat, bereits das Land gezeigt wird, welches seinem Geschlechte zu eigen werden soll. Dann wird aber dies Land auch die Stätte sein, wo sich die weltumfassende Bestimmung des Geschlechtes Abraham's erfüllt, und wird mit dessen Einpflanzung in dasselbe die Erfüllung dieser seiner Bestimmung anheben, so daß in dem Maße, als sich letztere verwirklicht, der Besitz des verheißenen Landes zum Besitze einer Welt erwächst, welche im Gegensatze zu der gegenwärtig dem Fluche Gottes unterliegenden eine Welt des Segens sein wird. Hiernach konnte der Apostel, ohne bei seinen Lesern rabbinische Auslegungskunst vorauszusetzen, auf Grund des ihnen nicht fremden heilsgeschichtlichen Sinnes jener dem Abraham gegebenen Verheißungen die nunmehrige Zutheilung des heiligen Geistes deren Verwirklichung sein lassen.

Aber auch das brauchte er nicht erst nachzuweisen, was er mit den Worten *ὅς ἐστιν Χριστός* — denn *ὅ* ist unzureichend beglaubigte Lesart — als Deutung des *עֲבָדְךָ* geltend macht, daß „deinem Geschlechte“ gleichbedeutend sei mit „Christo“. Denn daß sich diese Worte auf *τῷ πνεύματι σου*, und nicht auf den ganzen vorhergegangenen Satz ¹⁾ oder gar auf *αἱ ἐπαγγελίαι* ²⁾ beziehen, steht ja außer Zweifel; und daß unter *Χριστός* der Heilmittler und

¹⁾ so Bengel. ²⁾ so Steudel in Bengel's Archiv f. d. Th. I. 1. S. 124 ff.

nicht die Gemeinde des neutestamentlichen Heils verstanden sein will¹⁾, was auch 1 Kor. 12, 12 in jener ungenauen Vergleichung des einheitlichen, aber vielgliedrigen Leibes mit Christo nicht der Fall ist, sollte wenigstens außer Zweifel stehen. Befremden konnte die Leser diese Deutung des יִרְעָה deshalb nicht, weil sie Abraham's heilsgeschichtliche Stellung kannten, daß er berufen war, Ahnherr desjenigen Geschlechts zu sein, von welchem der Segen für alle Völker des Erdbodens ausgehen sollte. War nämlich dieses Segens Verwirklichung in dem Einen vorhanden, welchen sie für den Heilsmittler erkannt hatten, so hatte Abraham's Geschlecht, wie rückwärts in Abraham, so vorwärts in Christo seine Einheit, und galt die Verheißung dem Erstern anfangsweise, dem Letztern erfüllungsweise²⁾. Denn wie Abraham nicht bloß Einer war unter Vielen, sondern der Eine, in welchem die Gemeinde des Heils ihren Anfang hatte; so ist auch sein Geschlecht nicht eine Vielheit von Einzelnen und Christus Einer unter ihnen, sondern Christus ist der Eine, auf den es mit der Berufung Abraham's, Ahnherr eines Geschlechts zu werden, abgesehen war. Es verhält sich damit eben so, wie mit יִרְעָה הָאֵשׁ ³⁾ und יִרְעָה דָּר . Sollte nun der Apostel dennoch die hiernach den Lesern selbstverständliche Wahrheit, daß $\text{יֵשׁוּעַ אֲבִרְהָם}$ Christus ist, aus dem Singularis $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ σου erst erschließen⁴⁾? Die relativische Anfügung dieser seiner Aussage sieht nicht darnach aus. Ohne Weiteres setzt er $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$ mit $\tau\acute{o}$ $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha$ σου gleich, nachdem er auf die mit $\lambda\acute{\epsilon}\gamma\epsilon\iota$ als Gottes Schriftwort eingeführte Stelle hingewiesen hat, um zu betonen, daß Gottes Verfügung über sein Besizthum auf Abraham einerseits und auf Christus andererseits lautet. Er sagt nicht, weil es $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omega$ $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\iota$ σου heißt und nicht $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omicron\iota\varsigma$ $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\sigma\iota\nu$ σου, so müsse Christus gemeint sein, sondern an das nachdrücklich hervorgehobene singularische $\kappa\alpha\iota$ $\tau\omega$ $\sigma\acute{\eta}\mu\alpha\tau\iota$ σου schließt er unmittelbar die Deutung an $\acute{o}\varsigma$ $\epsilon\sigma\tau\iota\nu$ $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\varsigma$, setzt also deren Selbstverständlichkeit ganz eben so voraus, wie wenn er Röm. 5, 14 von

¹⁾ so z. B. Olshausen z. d. St.; Thiersch Vorlesungen üb. Prot. u. Kath. I. S. 76. ²⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 1. S. 108 u. Holsten a. a. O. S. 32. ³⁾ vgl. Delitzsch Comm. üb. d. Genesis S. 182 f. ⁴⁾ so z. B. Winer z. d. St.

Adam sagt, ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος, oder 1 Kor. 10, 4 hinter ἔπινον ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας hinzufügt, ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός. Er könnte die deutenden Worte schon gleich hinter καὶ τῷ σπέρματι αὐτοῦ folgen lassen, wenn er nicht vor allem hervorheben müßte, daß dieser Singularis eine Vielheit ausschließt. Denn darauf kommt es ihm an, daß es keinen andern Weg giebt, dessen theilhaft zu werden, was den Inhalt der Verheißungen bildet, als den der Gemeinschaft wie mit Abraham einerseits, so mit Christo andererseits; und dies, nicht daß Christus unter τὸ σπέρμα αὐτοῦ zu verstehen sei, besagt ihm der singularische Ausdruck, den er als solchen und im Gegensatz gegen pluralischen betont.

Er meint aber den Gegensatz der Einheit zur Vielheit nicht so, als ob mit τοῖς σπέρμασιν σου eine Vielheit von einzelnen Menschen bezeichnet sein würde, während mit τῷ σπέρματί σου nur ein Einzelter bezeichnet sei; sondern ἐπὶ πολλῶν entspricht dem Pluralis, ἐφ' ἑνός dem Singularis von σπέρμα, und ist also dort σπερμάτων, hier σπέρματος hinzuzudenken. Gott, sagt er, spricht zu Abraham nicht so, wie er im Blicke auf eine Vielheit von Nachkommenschaften — denn dies ist die Bedeutung von λέγειν τι ἐπὶ τινος — sprechen würde, sondern als im Blicke auf Eine sprechend gebraucht er den Singularis. Damit fällt der Anschein hinweg, als ob derselbe Paulus, welcher sich Röm. 4, 18 auf jenes οὕτως ἔσται τὸ σπέρμα σου beruft, an der vorliegenden Stelle annehme oder vorgebe, τὸ σπέρμα bezeichne im Singularis einen Einzelnen und könne also nur im Pluralis eine Vielheit von Nachkommen umschließen, und erhellt also auch in dieser Hinsicht die Irthümlichkeit der Auffassung, als habe er aus dem Singularis den Schluß gezogen, es sei nur ein einziger Nachkomme Abraham's gemeint¹⁾. Die Einheitlichkeit der Nachkommenschaft Abraham's, auf welche die Verheißung lautet, macht er geltend, und um sich hiefür auf den Singularis im Gegensatz zum Pluralis berufen zu können, bedurfte er keiner für seine Leser doch nicht vorhandenen Fälle, wo ὅς von Menschen gebraucht im Pluralis vorkommt²⁾, und überhaupt keiner andern sprachlichen Berechtigung, als

¹⁾ so Wisping. ²⁾ vgl. namentlich Geiger in d. Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. XII. 2. S. 308.

welche ihm eine Stelle wie Gen. 4, 25 bot, wo Eva sagt שְׂתִילִי אֱלֹהִים וְרַע אַחֵר תֵּהֵא חַבֵּל¹⁾ Wie hier eine Nachkommen-
schaft an die Stelle einer andern tritt, so ließen sich auch mehrere
Nachkommenschaften neben einander denken²⁾. Denn daß dem Apostel
וְרַע im Singularis nur die unmittelbare Nachkommenschaft bedeute,
im Pluralis dagegen auch die entferntere umschließe³⁾, davon kann
ja vollends gar keine Rede sein. Im Griechischen aber wurde ohnehin
σπέρματα für „Nachkommenschaften“ gebraucht, mochte eine Mehrheit
von Einzelnen oder von Geschlechtern gemeint sein⁴⁾. Betonte nun
der Apostel die in dem Singularis ausgedrückte Einheit der Nach-
kommenschaft Abraham's, wozu ihn nicht sowohl diese eine Schrift-
stelle, auf die er sich bezieht, als vielmehr die ganze Ursprungs-
geschichte Israel's berechnete, so daß ihm der singularische Ausdruck
nur als kürzestes Mittel diene, um eine von der Schrift überhaupt
bezeugte Thatsache geltend zu machen; so konnte, ja mußte er hin-
wieder vermöge heilsgeschichtlicher Würdigung dieser einheitlichen Nach-
kommenschaft Abraham's die Worte τῷ σπέρματι σου auf Christum,
nämlich auf den verheißenen Heiland deuten, ohne damit zu be-
haupten, daß dieser singularische Ausdruck nur einen Einzelnen und
nicht ein vielgliedriges Geschlecht bedeuten könne: wie er denn andern
Falls mit dem Beweise, daß die Verheißung nur einem Einzelnen
gelte, Nichts erreicht haben würde, wenn er nicht auch bewies, daß
sie diesem, gerade diesem Einzelnen gegeben sei, in welchem Falle
aber freilich nicht Χριστός, sondern Ἰησοῦς genannt sein müßte. Man
hat aus Mangel an theologischem Verständnisse von dieser Auffassung
der Stelle gesagt, bei ihr werde Alles, was man in den schlichten
Worten lesen solle, erst vom Ausleger hineingelegt und hinzugefügt,
hat aber nicht bedacht, daß man bei der andern den Apostel selbst
in den noch viel schlichteren Worten, auf die er sich bezieht, etwas
finden läßt, was nur rabbinische Kunst darin zu finden vermocht habe⁵⁾.

Der Beweis, den der Apostel wirklich leistet, ist in den bisher
erörterten Sätzen schon vollständig enthalten. Die Leser brauchten
nur aus dem Oberfasse, daß selbst eines Menschen rechtsgültige Ver-

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so Geiger a. a. O. ³⁾ vgl. Tholuck a. a. O. S. 67.

⁴⁾ vgl. z. B. 4 Matt. c. 17. ⁵⁾ gegen Meyer.

fügung über seinen Besitz so bleibt, wie sie ist, und aus dem Untersage, daß die Verheißungen auf Abraham und sein einheitliches Geschlecht, also auf Abraham und Christus lauten, den sich von selbst ergebenden Schluß zu ziehen, daß es bei dieser Verfügung, welche den verheißenen Besitz an die Gemeinschaft mit Abraham einerseits und mit Christo andererseits knüpft, unwandelbar sein Verbleiben hatte. Der Apostel kann also nicht in der Lage sein, erst im Folgenden den angeblich durch eine exegetische Glosse unterbrochenen Syllogismus zu vollenden ¹⁾, wornach auch die Worte τοῦτο δὲ λέγω, mit denen er das Folgende anschließt, gar nicht aussähen, indem sie vielmehr ankündigen, daß er bestimmter sagen wird, was ihm das in jenen beiden Sätzen Enthaltene für die obschwebende Frage bedeutet ²⁾. Er wendet es lediglich auf das Gesetz an, als welches hienach von dem Wege, auf dem man zu dem verheißenen Besitze gelangt, ausgeschlossen erscheint. Es liegt, sagt er, eine διαθήκη vor, eine Verfügung über Besitzthum, welche Gott lange vor der Gesetzgebung vollgültig hat ergehen lassen. So gewiß sie nun eine διαθήκη κεκρωσμένη ist, so gewiß ist sie durch den nachmaligen Eintritt des Gesetzes nicht außer Kraft und Gültigkeit gekommen. Die Zahl der Jahre, wie viel später das Gesetz eingetreten ist, benennt er mit Bezug auf Exod. 12, 40 nicht bloß deshalb, weil die Autorität einer διαθήκη desto größer wird, je länger sie in unbestrittener Gültigkeit besteht ³⁾, sondern vielmehr deshalb, weil der lange Zwischenraum das Gesetz von der längst zuvor fertigen und in Kraft befindlichen Verfügung Gottes über sein Besitzthum in der Art trennt, daß es außer Verbindung mit ihr steht, etwas Neues und Anderes ist, und nicht für eine noch zu ihr gehörige, einen Bestandtheil derselben bildende Bestimmung gelten kann. Weil dies die Bedeutung war, welche der Zeitraum für den Apostel hatte, so konnte er sich, ohne einen chronologischen Irrthum zu begehen ⁴⁾, jener von der Schrift an die Hand gegebenen Zahl von Jahren bedienen, als welche ja in der That den trennenden Zwischenraum zwischen der Zeit, wo die dem Abraham gegebene Verheißung nur immer wieder-

¹⁾ so z. B. Rückert, Usteri, Bisping. ²⁾ vgl. 1 Kor. 1, 12. ³⁾ so z. B. Wieseler. ⁴⁾ gegen Usteri, Meyer u. A.

holt wurde¹⁾, und zwischen dem Eintritte des Gesetzes benennt. Aber nicht blos, daß die Gesetzgebung von der Ertheilung der Verheißung, sondern auch, daß sie von der Erfüllung derselben geschieden ist und also zwischen beiden als ein ihnen Fremdes zwischeninne steht, drückt der Apostel aus, wenn die Worte *eis Χριστόν* hinter *διαθήκην προκεκυρωμένην ὑπὸ τοῦ Θεοῦ* ächt sind. Die Handschriften, in denen sie fehlen, haben solcher Auslassungen von anscheinend Störendem oder Ueberflüssigem gar viele²⁾; störend aber oder doch überflüssig konnten sie leicht deshalb scheinen, weil sich die Beweisführung hinter *τοῦτο δὲ λέγω* im Uebrigen nur um das Verhältniß der Gesetzgebung zu der an Abraham ergangenen Verheißung bewegt, weshalb auch schwer zu glauben ist, daß sie von fremder Hand sollten eingeschoben worden sein. Und verwendet sehen wir allerdings den Umstand nicht, daß Gottes Verfügung eine in der Abzielung auf den Heilsmittler in Kraft gesetzte war. Darum ist aber doch die Erwähnung desselben keineswegs überflüssig, zumal sich damit einleitet, was wir im Folgenden über das Verhältniß des Gesetzes zu Christo gesagt finden. Für jetzt allerdings bleibt der Apostel nur bei dem Einen stehen, daß das zu Abraham geredete Verheißungswort nicht kann durch das hinterher gekommene Gesetz vernichtet worden sein. Denn hierauf hätte es ja, wie der mit *ἀκυροῖ* unmittelbar zu verbindende Absichtssatz *eis τὸ καταργῆσαι τὴν ἐπαγγελίαν* besagt, mit dem Gesetze abgesehen sein müssen, wenn es die längst vorher in Kraft stehende Verfügung Gottes außer Kraft setzte, indem nur eines von beidem möglich ist, entweder daß man zu dem Besitze, um den es sich handelt, in Folge von Verheißung, also geschenktweise, wie ihn Gott mittelst Verheißungswortes dem Abraham geschenkt hat, oder daß man in Folge Gesetzes, also durch Erfüllung der Gesetzesforderungen dazu gelangt. Ist Letzteres der Fall, so ist Ersteres ausgeschlossen; es kann aber nicht ausgeschlossen sein, weil sonst der Weg, wie Abraham's Geschlecht zum Besitze gelangt, mit dem Wege, auf welchem er an Abraham gekommen ist, in Widerspruch stände, während es doch beide Male derselbe Besitz ist, welchen Gott im Worte der Zusage und in der That der Erfüllung dargiebt.

¹⁾ so meint es auch Olshausen. ²⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 40.

Beweis aus
der Beschaffen-
heit der Gesetz-
gebungsart hat-
sache.
3, 19—20.

Der Apostel hat aus der Natur der Sache einen auch für den gemein menschlichen Verstand zugänglichen Beweis geliefert, daß die Leser keinen Grund haben, von seiner Heilslehre sich abwendig machen zu lassen, indem die Gesetzgebung zu der ihr vorausgegangenen Verheißung Gottes in einem Verhältnisse stehe, vermöge dessen eine rechtlich undenkbbare Umstoßung rechtskräftiger Besitzverfügung geschehen sein müßte, wenn das Gesetz dazu gegeben sein sollte, um zu dem in Rede stehenden Erbe zu gelangen. Denn diese Bewandniß hat es mit der Beweisführung in R. 15—18, wie wir gesehen haben, und es heißt Bewiesenes und Beweismittel durcheinanderwirren, wenn man vielmehr bewiesen zu finden meint, daß der Bund Gottes mit Abraham durch das mosaische Gesetz nicht ungültig geworden sei ¹⁾. Je mehr aber der Apostel bis hieher den Glauben gegenüber dem Gesetze als das rechte und alleinige Mittel, zum Heilsgute zu gelangen, geltend gemacht hat, desto mehr mußte er sich auch darüber eigens erklären, welche heilsgeschichtliche Stelle und Bedeutung dem Gesetze eigne; und insonderheit veranlaßte der zuletzt geführte Beweis, diese Frage aufzuwerfen und zu beantworten, da es ihm zufolge mit derjenigen Gottesordnung, welche in der an Abraham gegebenen Verheißung besteht, gar Nichts zu schaffen hatte. Die so veranlaßte Frage wird man übrigens besser übersetzen „Was es hienach um das Gesetz ist“, als „Was ist es hienach um das Gesetz“, und ebenso die folgende besser „Also ist das Gesetz mit den Verheißungen in Widerstreit“, und nicht „Ist also das Gesetz mit den Verheißungen in Widerstreit“. Denn der Apostel stellt sich diese Fragen nicht selbst, sondern läßt sie nur an sich kommen, um sie so zu beantworten, daß die damit beabsichtigte Beanstandung seiner Auseinandersetzung in eine Bestätigung derselben umschlägt.

Die erstere der beiden Fragen beantwortet er, ohne daß man deshalb *τί* für ein Warum zu nehmen braucht ²⁾, in welchem Falle *ἐπέσθη* oder *ἐδόθη* dabei stehen müßte, vorerst nur mittelbar, nämlich mit einer Aussage über den Vorgang der Gesetzgebung. Zu der mit jener Verheißung vorhandenen Gottesordnung hinzu, sagt er nach der unzweifelhaft ursprünglichen Lesart *προστέθη*, ist das Gesetz

¹⁾ so z. B. Meyer. ²⁾ so Wieseler.

gegeben worden, womit er die Geschiedenheit der Gesetzgebung von der Dargabe der Verheißung wiederholt betont. Sodann bezeichnet er die Uebertretungen als das, um was es dabei zu thun gewesen. Denn obwohl *χάρις* etwas Vorhandenes als bestimmenden Grund bezeichnen könnte¹⁾, so kann doch hier die Meinung nicht sein, daß die vorhandenen Verfehlungen geheimmt²⁾ oder auch als solche zur Erkenntniß gebracht werden³⁾, sondern, da *παράβασις* Bezeichnung einer Gesetzesübertretung ist⁴⁾ und also das Vorhandensein eines Gesetzes zur Vorbedingung hat⁵⁾, so muß die Meinung sein, daß die Uebertretungen zu Wege kommen sollten⁶⁾: woran der Artikel nicht irre machen kann, da die wirklich erfolgten Uebertretungen als das mit der Gesetzgebung Bezweckte zu bezeichnen waren⁷⁾. Zum Dritten folgt dann die Benennung der Zeit, für welche das Gesetz gegeben worden, nämlich bis die Nachkommenschaft gekommen sein wird, welcher Gott verheißt hat. Denn *ἐπ' ἡγγελται* hier passivisch⁸⁾ statt medial⁹⁾ zu nehmen, hat man Angesichts des nächst vorhergegangenen *κεχάρισται* keinen Grund. Uebrigens wird man diesen Satz, in Widerspruch mit denen, welche das darauf Folgende für eine Abjehweifung halten¹⁰⁾, besser mit *διαταγίς* verbinden, als mit *προστέθη*, da sein Subjekt zu den Engeln, durch welche das Gesetz verordnet, und zu dem Uebermittler desselben, durch den es an diejenigen kam, denen es verordnet wurde, nicht aber zum Gesetze selbst, welchem vielmehr die Verheißung gegenübersteht, einen Gegensatz bildet.

Unter diesem Gesichtspunkte will nämlich *δι' ἡγγέλων* und *ἐν χρόνῳ μωσίου* aufgefaßt sein. An sich und allen sonstigen Gesetzgebungen gegenüber ist es ja freilich etwas Großes, daß die Verordnung des Gesetzes Israel's von wegen der sinnlich wahrnehmbaren, aber wunderhaften Erscheinungen und Vorgänge¹¹⁾, in welchen sie sich vollbracht hat, eine durch Engel geschene heißen kann¹²⁾. Aber

¹⁾ vgl. z. B. 1 Joh. 3, 12. ²⁾ so z. B. Rückert, Olshausen, Baumgarten-Crusius. ³⁾ so z. B. Calvin. ⁴⁾ vgl. Röm. 2, 23; 1 Tim. 2, 14; Hebr. 2, 2; 9, 15; Matth. 15, 2. ⁵⁾ vgl. Röm. 4, 15; 5, 14. ⁶⁾ so z. B. Meyer, Wieseler, Holsten a. a. O. S. 34. ⁷⁾ gegen Rückert. ⁸⁾ so z. B. Meyer, Wieseler. ⁹⁾ vgl. Röm. 4, 21; Hebr. 12, 26. ¹⁰⁾ so Luther, Rückert. ¹¹⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis I. S. 385. ¹²⁾ vgl. Akt. 7, 53; Hebr. 2, 2; auch Akt. 7, 38.

an der vorliegenden Stelle wird sie eben nicht anderen außerhalb des heilsgeschichtlichen Gebiets vorgekommenen Gesetzgebungsvorgängen, sondern dem Erscheinen der Nachkommenschaft, welcher Gott Verheißung gegeben hat, gegenübergestellt, und kann also der Engel, durch welche dies Gesetz verordnet worden, nicht zu dem Zwecke Erwähnung geschehen, um an die Herrlichkeit desselben zu erinnern ¹⁾; wie denn auch die Erwähnung des Mittlers, der es zunächst überkam, um es denen zu übermitteln, welchen es verordnet wurde, für diesen Zweck nichts weiter austrüge, als daß dadurch eine bloß menschliche Herkunft desselben ausgeschlossen erscheint ²⁾: nicht zu gedenken, daß sich der Apostel, wenn er den sonderlichen Ursprung dieses Gesetzes betonen wollte, nicht passivisch ausdrücken, sondern Gott als den Urheber desselben benennen würde. Läßt man sich von dem ausgesprochenen Gegensatz des Gesetzgebungsvorgangs und des Kommens dessen leiten, welcher mit Beziehung auf die vorhergegangene Beweisführung τὸ σπέρμα genannt ist, so ergibt sich ein ganz anderer Zweck, zu welchem Paulus der Engel und des Mittlers gedenkt, durch deren vermittelnden Dienst die Anordnung des Gesetzes für diejenigen, denen es Gesetz sein sollte — denn dieß liegt in διατάξαι —, geschehen ist. Die Mittelbarkeit der Gesetzgebung, sowohl auf Seiten Gottes, der es durch Engel gab, als auf Seiten derer, für die es bestimmt war, indem sie es durch einen Mittler überkamen, betont der Apostel.

Dieß ist dann aber auch schon maßgebend für das Verständniß des Sinnes und Zweckes, in welchem und zu welchem er den allgemeinen Satz ὁ μωσής ἐνός οὐκ ἔστιν im Sinne einer Verständigung über die Bedeutung des ἐν χειρὶ μωσέων mit δέ anfügt ³⁾. Denn ein allgemeiner Satz ist dies ohne Frage und sein Subjekt der Mittler als solcher, nicht Mose als der hier zur Rede stehende ⁴⁾, noch Christus als der schlechthinige ⁵⁾ Mittler. Eben so klar ist, daß in dieser Umgebung ἐνός nur masculinisch gemeint sein kann ⁶⁾. Die genitivische Verbindung aber, welche man unnötiger und mit

¹⁾ so z. B. Baumgarten-Crusius, Meyer, Wieseler. ²⁾ vgl. Winer, Baumgarten-Crusius z. d. St. ³⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 167.

⁴⁾ so z. B. Bengel, Zatho. ⁵⁾ so z. B. Calvin. ⁶⁾ gegen Baumgarten-Crusius, Holsten u. A.

der Wortstellung unverträglicher Weise damit erklärt, daß man *μεσότης* zu *εἷς* ergänzt, verneint des Mittlers Zugehörigkeit zu Einem in dem Sinne, daß er da, wo nur Einer ist, seinen Ort nicht habe ¹⁾. Denn der Wortstellung nach, sofern es nicht *οὐκ ἔστιν εἷς* heißt, will *οὐκ* stärker als *εἷς* betont und also nicht gesagt sein, daß die Beziehung des Mittlers eine Beziehung zu mehr als Einem sei, sondern daß in Beziehung auf nur Einen keine Mittlerschaft Statt habe. Insgemein erklärt man im erstern Sinne, wo ein Mittler sei, da stehe er nicht bloß zu Einem einseitig, sondern auch zu einem Zweiten auf der andern Seite in Beziehung. Der Eine, zu welchem dieser Zweite hinzukommt, wäre dann aber vorher gar nicht genannt, da der passivisch ausgedrückte Vorgang der Gesetzgebung geflissentlich nicht als eine That Gottes, sondern als etwas durch Engel Geschehenes bezeichnet ist. Sollte also der folgende Satz *ὁ δὲ θεὸς εἷς ἔστιν* den Einen benennen, zu welchem noch ein Zweiter vorhanden sein muß; so wäre man durch die vorhergegangene Aussage der Gesetzgebungsthatsache hierauf nicht vorbereitet. Und welcher einen leeren Gedanken böte der Satz! Er würde nicht, wie sonst wohl ²⁾, die Einheit Gottes im Gegensatz zu einer Göttermehrheit ausdrücken, sondern bloß besagen, daß er nur er selbst und nicht zugleich auch ein Anderer sei. Folgen wir dagegen der Weisung, welche uns in der Wortstellung gegeben ist; so sehen wir uns nicht auf die Zweiseitigkeit der Mittlerschaft geführt, sondern in Bezug auf die Seite, nach welcher hin ein Mittler das durch Engel überkommene Gesetz zu übermitteln hatte, wird geltend gemacht, daß da, wo nur Einer ist und nicht eine Mehrheit, keine Mittlerschaft Statt hat. In dem Sinne nämlich, in welchem es hieß *ἐν χειρὶ μεσότης*, ist von Mittlerschaft die Rede, also sofern sie dient, etwas für Andere Ueberkommenes ihnen zu übermitteln. Wo nun Einer es ist, dem Etwas gegeben werden soll, da kann er es selbst unmittelbar empfangen, und ein Mittelsmann ist unnöthig. Wo es dagegen eines solchen bedarf, da muß eine Mehrheit von Einzelnen vorhanden sein, für die er es in Empfang zu nehmen hat. Man hat gesagt, dieß sei nicht wahr, die Verleihung durch einen Mittler könne ebenso gut an

¹⁾ vgl. Kol. 2, 17; Hebr. 5, 14. ²⁾ 1 Kor. 8, 6; Röm. 3, 30.

Einen wie an viele Empfänger geschehen ¹⁾. Und gewiß steht Nichts im Wege, daß Einem Etwas gegeben werde, um es an einen dritten Einzelnen zu übermitteln. Aber dieß macht ihn noch zu keinem Mittler in dem Sinne, daß man solche Fälle unter das Wesen des Mittlerthums zu begreifen hätte. Wo nur Einer ist, da liegt in der Natur der Sache selbst kein Grund, warum nicht ihm selbst gegeben werden sollte, was man ihm geben will. Man bestellt sich einen Mittler, nämlich einen Mittler in dem Sinne, in welchem hier von einem nicht zweiseitigen, sondern nur der einen Seite angehörigen Mittlerthume die Rede ist, wo etwas, das nur in Eine Hand gelegt werden kann, an eine Mehrheit gelangen soll. Ein Mittler in diesem Sinne ist Christus nicht, sondern heißt entweder *μεσίτης Θεοῦ καὶ ἀνθρώπων* oder *διαθήκης μεσίτης*, in welcher letztern Hinsicht Mose ihm verglichen wird, aber nicht sofern derselbe das Gesetz empfing, um es seinem Volke kundzuthun, sondern sofern er die Herstellung des Verhältnisses vermittelte, in welchem Gott zu diesem Volke stehen wollte. Hier aber handelt es sich um die Verordnung des Gesetzes, welches in Mose's Hand gelegt wurde, damit er es dem Volke als einer Vielheit von Einzelnen kundgab, deren jeder einzeln für sich es beobachten sollte, so daß sich in seiner Mittlerschaft darstellt, wie ungleichartig der Vorgang der Gesetzgebung dem war, worin sich laut 3, 16 die Verheißungen haben erfüllen sollen.

Einem gleichen Zwecke dient der folgende Satz *ὁ Θεὸς εἰς ἑστίν*, zu welchem der Apostel mit *ὁ* fortschreitet ²⁾, von der auf die menschliche Seite des Vorgangs bezüglichen und über die Bedeutung des *ἐν χειρὶ μεσίτου* verständigenden Aussage zu einer in gleicher Weise auf die göttliche Seite des Vorgangs bezüglichen und über die Bedeutung des *δι' ἀγγέλων* verständigenden übergehend. Dem wäre freilich nicht so, wenn *ὁ Θεὸς εἰς ἑστίν* bedeutete, daß Gott nur Einer oder der Eine von den Zweien gewesen sei, die eine Mittlerschaft fordert ³⁾, oder daß er nur Einer sei und nicht Zwei, so daß außer ihm noch ein Anderer gewesen sein müsse, auf den sie sich bezog ⁴⁾. Aber Letzteres ist ein wegen seiner Leerheit unmöglicher

¹⁾ so Meyer. ²⁾ gegen m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 57. ³⁾ so z. B. Winer, Olshausen. ⁴⁾ so z. B. Wieseler.

Gedanke, und Ersteres verträgt sich nicht mit dem Präsens *ἔστιν*. Eher könnte die innere Einheit und Selbstgleichheit Gottes ausgesagt sein ¹⁾, wenn der Zusammenhang nicht vielmehr den Gegensatz der Einheit zur Mehrheit, als den zur Verschiedenheit mit sich brächte. Und wie *ἑὸς οὐκ ἔστιν* diesen Gegensatz fordert, so bietet er sich auch für *εἷς ἔστιν*. Dort bringt die Mittlerschaft die Vorstellung einer Mehrheit mit sich, und hier steht die Einheit Gottes der Engelmehrheit gegenüber ²⁾. Denn daß diese Mehrheit durch *πολλῶν* markirt sein müßte ³⁾, ist ein wunderlicher Einwand, da es nicht darauf ankommt, ob der Engel viele oder wenige waren, die Mehrheit aber der Pluralis ausdrückt. Was durch Engel an die Menschen kommt, das muß anderer Art sein, als die verheißene Gabe, da die Verheißung dahin lautet, daß Gott, der Eine, das, was sein ist, zu eigen geben will. Denn nicht im Gegensatze gegen die Mittlerschaft, für welche Mose nach der Seite des empfangenden Theils bestellt war, wird die Einheit Gottes geltend gemacht, welche ja durch sie nicht berührt würde ⁴⁾, sondern in Bezug auf die Seite, von welcher die Gabe kommt. Ist das Gesetz durch Engel verordnet worden, so war das Geben nicht minder Sache einer Mehrheit, als das Empfangen: dort brachte die Mittelbarkeit des Gebens mit sich, daß es durch Viele geschah — wozu hieße es sonst *δι' ἀγγέλων* und nicht *δι' ἀγγέλου*? ⁵⁾ — indem es ein mannigfaltig zusammengesetzter Vorgang war; und hier wäre die Mittelbarkeit des Empfangens nicht nöthig gewesen, wenn es nicht eine Vielheit gewesen wäre, welche empfangen sollte. Die verheißene Gabe dagegen wird der Eine dem Einen geben, der eine Gott dem einen Christus. Nur für die Zeit also, bis Letzterer kommt, ist das Gesetz verordnet worden, dessen Dargabe sich eben so durch die zweiseitige Vermittelung seines Gebens und Empfangens, als durch den Zweck, zu dem, und durch die Zeitweiligkeit, für die es gegeben worden ist, von dem wesentlich unterscheidet, worin die Verheißung ihre Erfüllung findet.

Die Längnung, daß das Gesetz zu dem verheißenen Besitze Beweis aus dem wirklichen Zusammenhange des Gesetzes mit der Erfüllung der Verheißung. verheße, hatte zu der Frage veranlaßt, was es denn nun um das Gesetz sei; und der Apostel hat dieser Frage Raum gegeben.

¹⁾ so z. B. Bengel, *Holsten* S. 42. ²⁾ vgl. 1 Kor. 8, 5—6. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ gegen *Asteri*. ⁵⁾ gegen Meyer.

um in Form einer Beantwortung derselben aus der Beschaffenheit des Gesetzgebungsvorgangs einen neuen Beweis dafür zu entnehmen, daß die Zutheilung des verheißenen Besigthums diesseit des Gesetzes gelegen und mit ihm unverworren sei. Zu gleichem Zwecke giebt der Apostel nun einer zweiten Frage Raum, zu welcher seine Aufzeigung des Abstandes zwischen der Gesetzgebung einerseits und der Erfüllung der Verheißung andererseits, hier aber vor allem der Inhalt des Hauptsatzes ¹⁾ und nicht mit Beiseitesetzung desselben blos der des participialen Nebensatzes oder gar nur eines einzelnen Bestandtheils desselben ²⁾, allerdings veranlassen konnte. Als eine hiedurch veranlaßte Frage führt er sie mit οὖν ein, und nicht hat er selbst sich in den beiden Sätzen des 20. Verses etwas vorgehalten, dessen Erwägung berechtigen könnte, aus dem ἐν χειρὶ μισίτου, welches überdieß mit δι' ἀγγέλων untrennbar zusammengehört, die Folgerung zu ziehen, daß das Gesetz wider die Verheißungen sei ³⁾: ein Verfahren, welches nicht blos nirgends weiter bei ihm nachgewiesen werden kann, sondern auch durch das οὖν schlechthin ausgeschlossen ist, indem es nur die eigene und ernstliche Folgerung aus dem zu erwägen Gegebenen bringen könnte und nicht eine sofort zu verneinende Frage. Auch ist ja in der Beantwortung dieser Frage nichts zu finden, was dazu diente, das vermeintlich dem ἐν χειρὶ μισίτου gegenüber zu erwägen Gegebene in ein Licht zu stellen, in welchem es aufhört, zu der vermeintlich aus Ersterem gezogenen Folgerung zu berechtigen. Dieß vielmehr ist die Frage, ob denn also das Gesetz, wenn es mit dem Zwecke, zu welchem, der Zeit, für welche, und der Art und Weise, wie es gegeben worden ist, die angegebene Bewandniß hat, mit den Verheißungen in Widerspruch steht; und in der Art begründet der Apostel seine Verneinung dieser Frage, daß aus der Beziehung, welche zwischen dem Gesetze und der Erfüllung der Verheißungen wirklich stattfindet, die Unabhängigkeit der letztern von dem erstern erhellt. Οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ lautet die Frage. Denn τοῦ Θεοῦ ist überwiegend beglaubigt und dadurch zureichend veranlaßt, daß der Apostel

¹⁾ vgl. de Wette z. d. St. u. Hölsten S. 44. ²⁾ so namentlich Meyer.

³⁾ so Meyer.

das Gesetz nicht als von Gott, sondern als durch Engel verordnet bezeichnet hatte. Und in der That, wenn das Gesetz mit den Verheißungen in Widerstreit und ihrer Erfüllung im Wege stände, so könnte es nicht eben so von Gott sein, wie es die Verheißungen sind. Aber von solchem Widerstreite kann keine Rede sein, sagt der Apostel, und begründet dann zunächst diese Abweisung der Frage, um darnach das wirkliche Verhältniß des Gesetzes zur Verheißung einerseits und zu deren Erfüllung andererseits aufzuzeigen. Der zur Begründung des Nein dienende Satz, welcher ohne das bald an dieser, bald an jener Stelle desselben vorkommende *ἄν* gelesen sein will, nach dessen Beseitigung er das im gesetzten Falle Stattfindende als ein dann wirklich Stattfindendes ausdrückt ¹⁾, zeigt dadurch den Unverstand der Frage, daß er bemerklich macht, wie sich vielmehr dann das Gesetz mit den Verheißungen in Widerstreit befände, wenn es mit dem Vermögen gegeben worden wäre, das zu wirken, was nun die Erfüllung der Verheißungen leistet. Die betonte Stelle nimmt in dem Vordersatze *ἑδόθη* ein, und *ὁ δυνάμενος ζωοποιῆσαι* ist nicht mit nachträglichem Artikel angeschlossenes Adjektivum zu *νόμος*, was keinen Sinn giebt, sondern will als Prädikat gefaßt sein ²⁾. Als solches wird es eben durch seinen Artikel erkennbar, welcher im Uebrigen dazu dient, die Eigenschaft des Vermögens, lebendig zu machen, in der Art zu verselbstständigen, daß nicht sowohl die Beschaffenheit des gegebenen Gesetzes ausgedrückt erscheint, als vielmehr, in welcher Eigenschaft, als was es gegeben worden ³⁾. Wenn ein Gesetz in der Art gegeben worden ist, daß es das zum Lebendigmachen vermögende war und sein sollte, dann war die Gerechtigkeit wirklich und thatsächlich eine gesetzliche. Denn daß *ἦν* präteritisch gefaßt sein will, nicht präsensisch, liegt in der Natur der Sache, da etwas ausgesagt sein muß, was mit dem aoristisch bezeichneten geschichtlichen Vorgange gegeben gewesen wäre. Was aber den Ausdruck *εἶναι ἐκ νόμων* betrifft, den man insgemein so faßt, als stände *γίνεσθαι* und nicht *εἶναι*, so haben wir 3, 12 seines Gleichen gefunden und verstehen darnach, daß die Gerechtigkeit als=

¹⁾ vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 195 gegen Meyer.

²⁾ vgl. 3. B. Eph. 1, 18, 23; 4, 11. ³⁾ vgl. Meyer, Wieseler, Ellicott 3. d. St.

dann eine Gesetzesfrage, daß ein Gesetz dasjenige gewesen wäre, wovon sie Art und Beschaffenheit hatte. In Wirklichkeit, sagt das betonte *ὄντως*, war es dann so. Weil nämlich das Gesetz, indem es lebendig machte, zu seiner selbst Erfüllung befähigte, und sie also nicht bloß forderte, sondern auch thatsächlich zu Wege brachte; so hätte die Gerechtigkeit wirklich und thatsächlich darin bestanden, seine Forderungen erfüllt zu haben. Man hat gefragt, ob *ζωοποιεῖν* ethisch oder physisch gemeint sei. Aber so kann man nicht fragen, wo es sich um das Leben schlechthin handelt. Der Tod, in welchem sich der Mensch durch die Sünde befindet, ist ein Zustand des ganzen Menschen, und so auch seine Wandelung zur Lebendigkeit eine Wandelung seines Gesamtzustandes, welche nur allerdings anhebt in der Innerlichkeit seiner Person, um darnach auch an seiner leiblichen Natur sich zu vollziehen; das Leben selbst aber und an sich ist, wie in Gott, dessen Leben es ist, so auch in seiner Heilswirkung auf den Menschen beides in Einem, ethisch und physisch. Was man meint, ist also vielmehr dies, ob der Apostel das Lebendigmachen, welches eine Wandlung des Ich ist, oder das hienach bevorstehende der leiblichen Natur im Sinne hat. Ohne Zweifel das erstere. Denn die gesetzliche Beschaffenheit der Gerechtigkeit könnte ja nicht als etwas bezeichnet werden, was dann, wenn das Gesetz die Gerechtmachten hinsichtlich ihrer leiblichen Natur lebendig zu machen vermöchte, in Wirklichkeit statt hätte, da diese Lebendigmachung zuvor selbst zur Voraussetzung hat, daß sie gerecht geworden, und also, daß sie durch Lebendigmachung in den Stand gesetzt worden sind, das Gesetz zu erfüllen¹⁾. Also ob das Gesetz so gegeben worden ist, daß es hiezu befähigen, in diesem Sinne lebendig machen konnte, darauf kam es an; und nur wenn der Vordersatz diesen Fall annimmt, hat es mit der daraus gezogenen bedingten Folgerung seine Richtigkeit. Diese Folgerung aber soll zur Begründung des *μὴ γένοιτο* dienen, und auf ihr liegt also der Ton, nicht auf dem Vordersatze. Nicht das will der Apostel benennen, was erforderlich gewesen wäre, wenn aus dem mosaischen Gesetze die Rechtfertigung kommen sollte²⁾: eine Auffassung, welche das Verhältniß

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so Wieseler.

von Vorderatz und Nachatz völlig verkehrt. Der Apostel sagt ja nicht, wie das Gesetz in einem angenommenen Falle gegeben sein müßte, sondern was dann statthaben würde, wenn ein Gesetz so und so gegeben worden wäre. Gerade dann, wenn es so gegeben worden wäre, daß es das Vermögen, lebendig zu machen, besaß und also eine Erfüllung der Verheißungen war, als welche ja in Dar-
gabe des Lebens oder, was dasselbe ist, des Geistes besteht, gerade dann würde es den Verheißungen Gottes zuwider sein, indem dann die Gerechtigkeit auf gesetzlichem Wege und also ohne die Erfüllung der auf Christum lautenden Verheißungen zu Wege gekommen wäre.

Gewöhnlich sieht man in diesem Sage nur den Anfang und zwar den Obersatz des Beweises, mit welchem der Apostel sein *μη γένοιτο* begründe¹⁾. Aber wenn wir recht gesehen haben, so bietet er einen in sich geschlossenen Gedanken, welcher für sich allein zureicht, dieses Nein zu rechtfertigen²⁾. Dazu kommt, daß *ἀλλά* nicht geeignet ist, im Sinne von *νυν δέ* einen Untersatz zu jenem vermeintlichen Obersatze zu bringen³⁾. Der Beweis kann also nicht blos angefangen haben, um sich mit *ἀλλά* fortzusetzen, sondern dieses *ἀλλά* bringt nunmehr gegenüber dem *μη γένοιτο* die Aussage des Verhältnisses, in welchem das Gesetz zu den Verheißungen Gottes wirklich steht, nachdem zuvor der Widerspruch verneint und diese Verneinung erhärtet worden, in welchem es vermeintlich dann hatte mit ihnen stehen sollen, wenn es mit der Gesetzgebung die vom Apostel bezeichnete Bewandniß habe. In den zwei Sätzen des 22. und 23. Verses ist diese Aussage enthalten. Der erste sagt Nichts vom Gesetze, da *ἡ γραφή* am Wenigsten in solchem Zusammenhange mit *ὁ νόμος* gleichbedeutend sein kann⁴⁾. Von dem geschriebenen Worte Gottes sagt er, daß es und mit welcher Absicht es Alles, nämlich nicht nur Alle, wie man mit nutzloser Berufung auf Röm. 11, 32 erklären wollte, sondern auch alles das Ihre unter Sünde verhaftet habe⁵⁾: wobei sich das *ὅν* des *συγκλείειν*, welches mit dem in *τὰ πάντα* liegenden Begriffe der Vielheit Nichts zu schaffen hat, sondern den Begriff des Verbuns selbst vervollständigt⁶⁾, auf die

¹⁾ so z. B. Bengel z. d. St. ²⁾ gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 59.

³⁾ vgl. Rückert z. d. St. ⁴⁾ gegen Baumgarten-Crusius u. A. ⁵⁾ vgl.

Holsten a. a. O. S. 46. ⁶⁾ vgl. Meyer z. d. St.

Einheit des Orts bezieht, wohin Etwas eingeschlossen wird, und also eine solche Untergebung unter Sünde¹⁾ zu bezeichnen dient, welche keinen Raum läßt, der Sünde und also ihrer Schuld und Strafwürdigkeit ledig zu gehen. Von der Schrift heißt es, daß sie, und nicht von Gott, daß er zufolge dem Zeugnisse der Schrift dies gethan habe²⁾. Freilich aber hat die Schrift nicht etwa bloß den Satz aufgestellt, daß Alles unter der Sünde sei, sondern als Gottes Wort hat sie rechtskräftig und mit unausweichlicher Gültigkeit allem, was ist, diesen Ort angewiesen. Dann darf man aber auch den mit *iva* angeschlossenen Satz nicht so fassen, als gebe er den Zweck an, warum laut dem Zeugnisse der Schrift Alles der Sünden knechtschaft unterworfen worden³⁾. Das Schriftwort selbst soll mit der Absicht ergangen, jenes rechtskräftige Erkenntniß zu dem Ende in Schrift verfaßt, geschriebenes Wort Gottes geworden sein, damit die Verheißung, nämlich das Verheißene, da gegeben würde, wo man an Jesum Christum glaubt: was dann wiederum nicht dahin umgedeutet werden darf, als heiße es, man habe erkennen sollen, daß die Verheißung auf Grund des Glaubens an Jesum gegeben werde⁴⁾. Daß es wirklich geschehe, war die Absicht; es konnte aber nur geschehen, wenn zuvor das ausgesprochene, also in Schrift verfaßte Erkenntniß Gottes vorlag, welches der Welt für sich und all das Ihre keinen andern Raum ließ, als unter der Sünde, wo sie dem Gerichte verfallen war. Dieses Urtheil mußte sie kennen, um sich das schenken zu lassen, was verheißten war, und auf keinem andern Wege dazu gelangen zu wollen, als auf dem des Glaubens an Jesum Christum. Hier ist also vom Gesetze keine Rede: nur die beiden Stücke nennt der Apostel und stellt sie einander gegenüber, daß jenes Erkenntniß Gottes in Gestalt des Schriftworts ergangen ist, und daß es hiemit darauf abgesehen war, die Verheißung denen zu geben, welche an Jesum glaubten; weshalb *ἡ ἐπαγγελία* einerseits, *τοῖς πιστεύουσιν* andererseits gegenüber von *ὑπὸ ἁμαρτίαν* den Ton hat, und nicht bloß die Glaubenden als diejenigen benannt werden, welchen die Verheißung zu Theil werden sollte, sondern auch der Glaube, auf

¹⁾ vgl. Röm. 3, 9. ²⁾ so z. B. Olshausen, Meyer. ³⁾ so auch Wieseler.

⁴⁾ so Winer.

welchen hin sie geschenkt werden sollte, näher als Glaube an Jesum Christum bezeichnet ist. Denn Sünde und Verheißung, Welt und Christus bilden ähnlich, wie Röm. 5, 12 ff. Adam und Christus, Uebertretung und Gnade, den großen Gegensatz, zwischen welchem dann nur, wie dort auch, das Gesetz seine Stelle findet.

So wenig nämlich B. 22 mit dem vorhergegangenen Bedingungsätze zusammengehört, eben so wenig läßt er sich von B. 23 abtrennen, welcher vielmehr, demselben *ἀλλὰ* unterstellt, dasjenige erst bringt, was im Gegensatz zu der verneinten Frage, ob denn also das Gesetz mit den Verheißungen Gottes in Widerspruch sei, für die Wirklichkeit des Verhältnisses von Gesetz und Verheißung gelten will, nämlich daß ersteres in der Zeit vor Eintritt des Glaubens seinen auf den Glauben der Zukunft bezüglichen Dienst gethan hat. Unter der *πίστις*, von deren Kommen, ja von deren Offenbarung der Apostel sagt, ist natürlich weder die christliche Lehre ¹⁾, noch die Glaubensanstalt ²⁾ zu verstehen, aber bei der Abwesenheit aller Näherbestimmung oder Rückbeziehung auch nicht ohne Weiteres der Glaube an Jesum ³⁾, sondern der Glaube schlechthin gegenüber dem Gesetze. Nur darf man dann die Ausdrücke, daß der Glaube gekommen sei, daß er habe geoffenbart werden sollen, nicht so sich zurechtlegen, daß er vor Christo nur als seltene Ausnahme vorhanden gewesen und darnach erst allgemeiner geworden sei ⁴⁾. Nicht als menschliches Verhalten, sondern als Gabe von Gott, der ihn offenbart, kommt er hier in Betracht, und darum nicht als Sache der Einzelnen, welche glauben, sondern in seiner Bestimmung für die Welt, welcher er kundgethan wird. Mit andern Worten, es handelt sich darum, was heilsgeschichtlicher Weise das Gemeinschaftbildende gewesen. Dies war aber bis auf Christus das Gesetz, und erst seit seiner Erscheinung ist es der Glaube. Vorher, sagt Paulus, sich in die heilsgeschichtliche Gemeinde einschließend, wie dieselbe vor Christo gewesen, wurden wir unter einem Gesetze in Hut gehalten. Denn daß *ἐν τῷ νόμῳ* nicht mit *ἐκ προνοίας* verbunden werden könne, weil man sonst *ἐν τῷ νόμῳ* zu lesen erwarten müßte, ist ein eben so haltloses Vorgeben,

1) so noch Bisping wieder. 2) so Baumgarten-Crusius. 3) so Wieseler.

4) so Bengel, Alferi.

als es nach der Wortstellung unmöglich ist, *ἐφρουρούμεθα* mit *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι, ὑπὸ νόμον* aber mit *συγκλειόμενοι* zu verbinden ¹⁾. Statt des Letztern dürfte übrigens das nun auch von der sinaitischen Handschrift vertretene und in der vatikanischen richtig gelesene *συγκλειόμενοι* zu schreiben sein, dessen Umsehung in das Participium Perfekti um so leichter geschah, je leichter versehentlich Weise *συγκλεισμένοι* gelesen wurde, und um so eher beibehalten blieb, je richtiger die Vorstellung zu sein schien, daß das Einschließen dem Bewachen vorhergehe. Aber dieser Anschein täuschte. So stetig das *φρουρεῖσθαι* gedacht ist, eben so stetig das *συγκλείεσθαι*. Denn da *συγκλειόμενοι*, wenn es nicht mit dem folgenden *εἰς* verbunden sein wollte, hinter *ὑπὸ νόμον* stehen würde, so kommt die geläufige Redeweise in Anwendung, welche *συγκλείειν τινα* mit *εἰς τι* im Sinne des Hinzwingens zu Etwas gebraucht. Der Einwand, das Verbum könne nur in demselben Sinne gemeint sein, wie im vorhergehenden Verse, trifft nicht, da die Bedeutung desselben an sich die gleiche bleibt und nur durch die Verbindung mit *εἰς* näher bestimmt wird. Und der andere Einwand, daß die Vorstellung eines widerwilligen Zwangs weder textgemäß noch der Geschichte entsprechend sei, nimmt sich wunderbar aus, wenn man gleichzeitig in *ἐφρουρούμεθα* die Vorstellung einer sittlichen Unfreiheit findet, in welcher die dem Geseze Untergebenen wie in einem Gefängnisse gehalten wurden ²⁾. Der Hinweis auf Akt. 28, 25 ff. dient zu Nichts, da ja Paulus Namens derjenigen Israeliten spricht, die jetzt an Jesum gläubig geworden sind. Daß andere sich dieses Glaubens geweigert haben, als er kam, bleibt ebenso außer Betracht, wie daß es Juden gegeben hat, die sich des Gehorsams unter dem Geseze entzogen. Für den Apostel kommt Israel nur in Betracht, wie es vordem Gemeinde des Gesezes gewesen und nun Gemeinde des Glaubens geworden ist. Ihm war ein Gesez seines Gemeinlebens gegeben, unter welchem es nicht anders konnte, als dem Glauben entgegengehen, dessen Offenbarung das Ende seiner Befassung unter das Gesez sein sollte. Wie nämlich *συγκλειόμενοι*, so verbindet sich nun auch *ἐφρουρούμεθα* mit *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι* ³⁾, wodurch sich die Frage,

¹⁾ Beides gegen Wieseler. ²⁾ so Meyer. ³⁾ vgl. 1 Petr. 1, 5.

wie es gemeint sei, von selbst erledigt. Nicht vor Sünden behütet wurden die Einzelnen unter dem τῶν παραβάσεων χάριν gegebenen Gesetze ¹⁾, wie es sich denn hier überhaupt um das Volk des Gesetzes handelt und nicht um den Einzelnen; sondern die Untergebung unter ein Gesetz diene dazu, in der Richtung auf den künftig zu offenbarenden Glauben zu erhalten. In dem beigegebenen συγκλειόμενοι liegt dann die Nöthigung ausgedrückt, mit welcher dies geschah. Da es das heilsgeschichtlich geoffenbarte Gesetz war, welches dem israelitischen Volke seine Besonderheit gab; so war das Verbleiben des Volks in seiner Besonderheit nothwendig zugleich ein Verbleiben in der Richtung auf den zukünftigen Glauben, als welche die Eigenthümlichkeit seines Gesetzes ausmachte.

Und so ist ihm denn, wie der Apostel mit ὥστε abschließend hinzufügt, das Gesetz ein παιδαγωγός geworden εἰς Χριστόν. Der Sklave, welcher als παιδαγωγός diente, hatte die Knaben des Hauses auf ihren Wegen zu geleiten und dahin zu bringen, wohin sie sollten. Mehr besagt also die davon hergenommene Bezeichnung des Gesetzes nicht, als daß es bestimmt war, die ihm Unterstellten in der Richtung auf den zukünftigen Christus zu erhalten, indem es ihnen wehrte, eine andere Richtung einzuschlagen, oder sie davor behütete, vom Wege abzukommen, was nach Obigem zu verstehen und also selbstverständlich etwas sehr Anderes ist, als Abschreckung von Sünden ²⁾. Von einem erzieherischen Thun, welches in Ermahnen und Zurechtweisen bestände ³⁾, liegt eben so wenig in dem Ausdrucke, als er auf die Vorstellung der Strenge und Härte führt ⁴⁾, während aber andererseits εἰς Χριστόν auch nicht blos heißt „bis auf Christus“ ⁵⁾, sondern das Ziel benennt, auf das es abgesehen war. Stand aber das Gesetz in solcher Beziehung zu Christo, so war es ja mit den Verheißungen Gottes nicht in Widerstreit, sondern in Einklang, als welche in Christo ihre Erfüllung finden. Der Apostel konnte sonach seine Beantwortung der Frage ὁ οὖν νόμος κατὰ τῶν ἐπαγγελιῶν τοῦ Θεοῦ mit den Worten ὥστε ὁ νόμος παιδαγωγὸς ἡμῶν γέγονεν εἰς Χριστόν abschließen. Daß er, und zwar nicht als Exegete zu εἰς

¹⁾ so auch Wieseler. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ so z. B. auch Wieseler. ⁴⁾ so z. B. Hilgenfeld z. d. St., Sipsius d. paul. Rechtfertigungslehre S. 80.

⁵⁾ so auch Rückert.

Χριστόν, sondern in Abhängigkeit von dem ganzen vorhergehenden Satze, noch hinzufügt *ἵνα ἐκ πίστεως δικαιωθῶμεν*, geschieht um des Zweckes willen, zu welchem er jener Frage Raum gegeben hat. Glaube, sagt er, sollte die dem Gesetze Unterstellten gerecht machen, darauf zielte ihre Unterstellung unter dasselbe, wenn es Christo entgegenführte, und es steht also mit den Verheißungen Gottes in einem Einklange, welcher bestätigt, daß nur der Glaube, nicht das Gesetz, gerecht zu werden dient. Dieser Beweis, um welchen es ja überhaupt zu thun ist, liegt auch hier wieder vor.

Beweis aus
der thatsäch-
lichen Wirk-
lichkeit einer
heidnischen
Christenheit.
3, 25—28.

Und zwar liegt er schon mit B. 24 abgeschlossen vor, nicht schließt dieser Abschnitt erst mit B. 25 ¹⁾, daß *ἐλθούσης τῆς πίστεως οὐκ ἐστὶ ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν* noch unter *ὥστε* mitbegriffen wäre ²⁾. Die vorhergegangene Darlegung ist weder so veranlaßt, noch so ausgeführt, daß ihr eine auf die Heilsgegenwart bezügliche Aussage könnte entnommen sein wollen. Denn bei der Heilsgegenwart sehen wir den Apostel nunmehr angelangt, nachdem sich seine immer auf denselben Beweis gerichtete Darlegung von 3, 15 an in der Art um das Verhältniß von Gesetz und Verheißung bewegt hat, daß er anhub mit der Kundgebung der Verheißung an Abraham, von da zum Vorgange der Gesetzesoffenbarung und weiter zum Stande Israel's unter dem Gesetze fortschritt. So dem Gange der Heilsgeschichte folgend, ist er bei der Thatfache der Gegenwart angelangt, daß sich die zuvor dem Gesetze unterstellt Gewesenen nunmehr, nachdem der Glaube gekommen ist, unter keinem Kinderführer mehr befinden. Um aber diese Thatfache geltend machen zu können, muß er die Richtigkeit derselben erhärten. Er thut dies in B. 26—28. Man wird aber seine Begründung derselben nicht würdigen können, wenn man den Uebergang von *ἐσμεν* zu *ἐστέ* nur daraus erklärt, daß der Inhalt des 26. Verses von allen Christen, nicht blos den jüdischen ³⁾, oder von allen galatischen Christen, heidnischen wie jüdischen ⁴⁾, gelte. Letzteres ist schon deshalb unannehmbar, weil der Apostel in dem ganzen Briefe zu den galatischen Gemeinden als zu heidnischen redet ⁵⁾; und wenn Ersteres der Fall wäre, so würde er eine Wendung

¹⁾ so z. B. Rückert, Olshausen, Austeri. ²⁾ vgl. de Wette, Wieseler z. d. St.

³⁾ so Meyer. ⁴⁾ so Wieseler. ⁵⁾ gegen Meyer.

haben nehmen müssen, in welcher er weder der zweiten noch der ersten Person bedurfte. Es muß einen andern Grund haben, daß er nicht schreibt, *ὅσοι ἐβαπτίσθησαν*, sondern *ἐβαπτίσθητε*: was von den heidnischen Lesern gilt, muß er zum Beweise für seine Aussage über diejenigen verwenden wollen, welche zuvor dem Gesetze untergeben gewesen. Zum Verständnisse aber dieses Beweises ist vor allem erforderlich, daß man den Satz, mit welchem er anhebt, mit der richtigen Betonung liest. Nicht das Prädikat *υἱοὶ θεοῦ* ist betont. Am wenigsten so, daß ein Gegensatz der mündigen Söhne zu den unmündigen Kindern ausgedrückt sein sollte ¹⁾, wozu jener Ausdruck nicht taugt, und was im Nachfolgenden keine Bestätigung findet, oder ein Gegensatz der väterlichen Liebe gegen die Strenge und Härte des *παιδαγωγός* ²⁾, welche letztere ja nur eingetragen wird und nicht in der Vorstellung des *παιδαγωγός* liegt. Den Ton hat vielmehr einerseits *πάντες* und andererseits *διὰ τῆς πίστεως* und *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*. Denn *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* will nicht als Näherbestimmung mit *τῆς πίστεως* verbunden sein ³⁾. Wenn auch bei solcher Verbindung die Wiederholung des Artikels vielleicht nicht nöthig sein möchte, so bezieht sich doch *διὰ τῆς πίστεως* in einer Weise auf *ἐλθούσης τῆς πίστεως* und dieses auf *πρὸ τοῦ εἰσεῖν τὴν πίστιν* und *εἰς τὴν μέλλουσαν πίστιν ἀποκαλυφθῆναι*, wo überall der Glaube als solcher und abgesehen von seinem Gegenstande dem Gesetze gegenübersteht, daß eine derartige Näherbestimmung von *τῆς πίστεως* nur eine Störung der Gedankenfolge wäre. Und andererseits beruht der jetzt durchzuführende Gedanke so ganz auf der mit *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ausgedrückten Vorstellung, daß ihn B. 26 nur dann einzuleiten geeignet ist, wenn diese Vorstellung darin ausgedrückt erscheint ⁴⁾.

Der Apostel weist nämlich seine heidnischen Leser nicht sowohl darauf hin, was sie sind, als vielmehr darauf, daß und wie sie es sind. Durch den Glauben, sagt er, in Christo Jesu sind sie Söhne Gottes und sind sie es allesammt. Sie haben an Christo Jesu die persönliche Vermittelung ihrer nicht etwa erst zu beweisenden, sondern, da sie ja sonst überhaupt keine Christen wären, ihnen selbst gewissen

¹⁾ so z. B. Bengel, Flatt, Schott, Rückert, Wising. ²⁾ so Lippius a. a. O.

³⁾ vgl. Schott, Usteri, de Wette, Wieseler, Reithmayer. ⁴⁾ gegen Meyer.

Gottessohnschaft, und der Glaube ist es, durch welchen sie dazu gelangt sind, in diesem so vermittelten Verhältnisse zu Gott zu stehen. Und nun sieht man allerdings, wie es kommt, daß der Apostel ihr Verhältniß zu Gott als das der Gottessohnschaft bezeichnet. Es ist der Vater, welcher seinen Söhnen einen *παιδαγωγός* bestellt, und als Vater hat also Gott auch da gehandelt, wo er Israel einem Gesetze untergab. Aber jetzt sind Nichtisraeliten vorhanden, welche durch den Glauben im Kindesverhältnisse zu Gott stehen, ohne daß sie zuvor dem Gesetze unterstanden haben: ihr Verhältniß zu Christo macht sie dessen theilhaft, welchem sie einverleibt sind. Daß nämlich *ἐν Χριστῷ* im Sinne der Beschlossenheit in Christo gemeint und nicht von *πίστεως* abhängig ist, wird jetzt vollends durch das darauf bezügliche und dieselbe Vorstellung bietende *Χριστὸν ἐνδύσασθε* gewiß, ohne daß es deshalb aufhört, die objektive Vermittelung der Gotteskindschaft zu bezeichnen, wie *διὰ τῆς πίστεως* die subjektive ¹⁾, indem der Glaube, der zu Gotteskindern macht, eine Sache des menschlichen Verhaltens ist, Christus dagegen der persönliche Mittler der Gotteskindschaft unabhängig von menschlichem Verhalten. Man hat freilich *Χριστὸν ἐνδύσασθε* von der Aneignung desselben eigenthümlichen Habitus, des nämlichen spezifischen Verhältnisses zu Gott, in welchem Christus ist, verstanden ²⁾, aber mit welchem Rechte? Die Grundanschauung, aus welcher der Ausdruck verstanden sein will, ohne daß der außerbiblische Gebrauch ähnlicher Ausdrucksweisen ³⁾ daran irre machen kann, ist die des *εἶναι ἐν Χριστῷ* ⁴⁾. Ist hiemit ein Sein nicht wie das Sein Christi, sondern der Beschlossenheit in ihm gemeint; so bezeichnet *ἐνδύσασθαι Χριστόν*, wo es wie hier ⁵⁾ von einem einmaligen Akte gesagt ist, den Eintritt in ein solches Sein. Ihr alle, sagt der Apostel, die ihr die Taufe empfangen habt, seid in Christum eingegangen, um in demjenigen Verhältnisse, dem Kindesverhältnisse, zu Gott zu stehen, dessen persönliche Vermittelung er, der Sohn Gottes, für die in ihm Beschlossenen ist. Der Nachdruck aber des Satzes, vermöge dessen er zur begründenden Erläuterung des vorhergegangenen geeignet ist, liegt eben darin, daß der mit

¹⁾ gegen Wieseler. ²⁾ so Meyer, Wieseler. ³⁾ wie Lucian. Gall. 19. ⁴⁾ vgl. 3. B. 2 Kor. 5, 17. ⁵⁾ anders Röm. 13, 14.

Empfang der Taufe geschehene Eintritt in ein Verhältniß zu Christo nichts Anderes war als der Anfang eines Seins in ihm, so daß sie also das, was sie von dem an sind, vermöge ihres Seins in ihm sind. Und zwar gilt dies von ihnen allen ohne Unterschied, alle haben sie mit ihrer Taufe Christum angezogen, und alle stehen sie vermöge dessen, daß sie in Christo sind, zu Gott im Verhältnisse der Gotteskindschaft, welcher Stand also durch nichts Anderes bedingt ist, als durch die für alle gleiche Beschlossenheit in Christo. Wie sollte nun, wenn dies von denen gilt, welche zuvor nicht unter dem Gesetze, sondern nur unter der Sünde gewesen sind, die Unterstellung unter das Gesetz, auch nachdem der Glaube gekommen ist, bei denen fort dauern, welche ihm zu dem Zwecke untergeben gewesen waren, um Christo entgegengeführt zu werden? Wie sollte die Gleichheit eines lediglich mit dem Sein in Christo gegebenen Verhältnisses zu Gott, welche dort stattfindet, nicht auch über sie sich erstrecken, und die Fortdauer jener Besonderheit, welche in ihrer Unterstellung unter ein Gesetz bestanden hat, nicht dadurch ausgeschlossen sein?

Diese ganze Beweisführung beruht auf dem von uns geltend gemachten Gegensatze von *ἐσμέν* und *ἐστέ*. Eben ihn erklärt man aber um des willen für nichtig, weil der Apostel fortfahre *οὐκ ἐν Ἰουδαίῳ οὐδὲ Ἑλλήνι*, und also unter den Angeredeten selbst Juden und Griechen unterscheide¹⁾. Ob dem so ist? Da es nicht heißt *οὐκ ἐν ἐν ὑμῖν*²⁾, worüber man sich nicht damit hinweghelfen kann, daß man sagt³⁾, das *ἐν ὑμῖν* verstehe sich nach dem Contexte von selbst, indem es dann 1 Kor. 6, 5 überflüssig wäre; so will aus dem Zusammenhange entnommen werden, worauf bezüglich *οὐκ ἐν* gemeint ist. Der Zusammenhang aber bietet die Vorstellung einer Vertlichkeit, wie das *ἐν* sie voraussetzt, nur in so fern, als von einem Sein in Christo die Rede ist und von einem Anziehen Christi, mit welchem dasselbe anhebt, oder auch, was damit zusammenfällt, von einem Stande der Dinge nach Eintritt des Glaubens. Hier also, sagt der Apostel, in Christo⁴⁾, oder jetzt, nachdem der Glaube

¹⁾ so Winer, Usteri, Baumgarten-Crusius, Meyer, Wieseler. ²⁾ wie 1 Kor. 6, 5. ³⁾ wie Meyer. ⁴⁾ vgl. Rückert, de Wette z. d. St.

gekommen, ist nicht der Eine ein Jude, der Andere ein Grieche, ist nicht der Eine ein Knecht, der Andere ein Freier, ist nicht zweierlei Geschlecht, Mann und Weib. Nicht zur Begründung des 26. Verses gehört nun dieser Satz: ist er ja doch dem *ὁνέτι ὑπὸ παιδαγωγόν ἐσμεν* inhaltöverwandt und findet in *πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἐστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* ähnlich seine Begründung, wie jener Satz sie in dem 26. Verse gefunden hat. Der Satz, daß nach Eintritt des Glaubens das gläubige Israel keinem *παιδαγωγός* mehr unterstellt ist, während es zuvor aus der sündigen Menschheit dazu besondert gewesen war, einem solchen zu unterstehen, erweitert sich zu dem allgemeineren, daß keinerlei Unterschied, welcher der adamitischen Menschheit angehört, weder des religiösen, noch des bürgerlichen, noch des geschlechtlichen Wesens, innerhalb der Beschlossenheit in Christo und in Bezug auf das hier vermittelte Verhältniß zu Gott fortbesteht. Und ähnlich tritt an die Stelle des dort begründenden Satzes „ihr seid alle Gottes Söhne in Christo Jesu“ hier der gleichartig lautende, aber allgemeiner gefaßte „ihr seid alle Einer in Christo Jesu“; so zwar, daß in letzterm, wie in erstem, *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* einen Hauptbestandtheil bildet und nicht blos nachträglich bemerklich macht, in wie fern die ausgesagte Einheit statt habe ¹⁾. Daß ihr in Christo seid, sagt der Apostel, macht euch allesammt zu Einem. Er nimmt die Einheit, welche die Leser bilden — denn an sie wendet er sich mit ausdrücklichem *ὑμεῖς* —, zum Beweise für die Gleichheit, welche mit der Beschlossenheit in Christo gegeben ist. Wenn nämlich, was ja keines Beweises bedurfte, die heidnischen Leser aus einer Vielheit Einzelner, welche sie sonst ausmachen würden, jetzt vermöge ihrer Beschlossenheit in Christo eine Einheit geworden sind; so müssen alle dem natürlichen Leben entstammenden oder angehörigen Unterschiede, zu denen der von Juden und Griechen eben so wohl zählt, als der von Knecht und Freiem, Mann und Weib, für das in Christo vermittelte Verhältniß zu Gott nicht mehr vorhanden sein. Denn beständen sie darin fort, so würden die Vielen nicht Einer sein, sondern die Einen so, die Andern anders Christo angehören. Uebrigens ist *εἰς*, neben welchem die wenig beglaubigte Lesart *ἐν* nicht in Betracht kommt,

¹⁾ gegen Meyer, Wieseler u. A.

keineswegs so viel als einerlei¹⁾. Nicht daß jeder von ihnen das-
selbe sei, wie der Andere, sagt der Apostel, sondern daß sie allesammt
eine einzige Person bilden, indem der eine Christus sie in sich schließt,
und als die Einheit, welche sie in ihm sind, Gotte darstellt. So
viel anders steht es jetzt, als bei der Gesetzgebung, hinsichtlich deren
er geltend gemacht hat, daß *ὁ μωσής ἐνός οὐκ ἔστιν*.

In B. 25—28 hat der Apostel aus der Thatfache, daß die ^{Beweis aus}heidnischen Völker, indem sie Christo angehörig wurden, in den Stand ^{der mit Christo}der Gotteskindschaft getreten und zu einer persönlichen Einheit ge- ^{für Israel}worden sind, die Begründung seines Satzes entnommen, daß die an ^{eingetretenen}Christum gläubigen Juden keinem Gesetze mehr unterstellt sind und ^{Veränderung.}ihre vormalige Besonderheit ein Ende hat. Wenn er nun fortfährt
εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ, wo das *ὑμεῖς* nur deshalb nicht überflüssig ist,
weil der Gegensatz eines *ἡμεῖς* vorausgeht und nachfolgt, der aber
nicht Gegensatz der ungläubigen²⁾, sondern der gläubigen Juden ist;
so kann dieser doch wahrlich kein Ergebnis jener Begründung aus-
drückende Satz unmöglich einen Abschluß derselben bringen sollen³⁾.
Um dies möglich zu finden, muß man entweder den Inhalt der
vorhergegangenen Aussage, was es um die heidnische Christenheit
sei, erst in ihn eintragen⁴⁾, oder eine der Lesarten *εἰ δὲ ὑμεῖς εἰς*
oder *ἐν ἑστέ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* in den Text nehmen, welche doch eben
nur aus dem Irrthume stammen, als müßte der Inhalt jener Aus-
sage wieder aufgenommen sein, aus demselben Irrthume also, welcher
dazu verleitet, zu umschreiben, als heiße es, mit dieser ihrer An-
gehörigkeit an Christus seien sie Abraham's Nachkommenschaft⁵⁾,
während es doch nur heißt, ihre Zugehörigkeit zu ihm mache sie
dazu. Eben so wenig ist es aber eine bloß nebensächliche, nicht
wesentlich in den Zusammenhang gehörige Bemerkung, welche sich
damit einleitet. Man kann dies nur dann meinen, wenn man in
4, 1 ff. nichts weiter sieht als eine Erläuterung der vorher ge-
brauchten Bilder von dem Zustande der Judenwelt unter dem Ge-
setze⁶⁾; während es doch wesentlich verschiedene Gesichtspunkte sind,
unter welchen dieser Zustand dort als ein *εἶναι ὑπὸ παιδαγωγόν* be-

¹⁾ so Rückert. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ gegen de Wette u. A. ⁴⁾ so Holsten a.
a. O. S. 48. ⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ so Rückert.

zeichnet ist und jetzt mit der Lage eines unmündigen Erben verglichen wird. Mittelft einer Erläuterung ankündigenden λέγω δέ¹⁾ schließt sich Letzteres an die Folgerung an, welche der Apostel aus der That-
sache gezogen hat, daß seine heidnischen Leser, wie er sich absichtlich ganz allgemein ausdrückt, Christo angehören. Abraham's Nachkommen-
schaft hat er sie um deswillen, daß sie Christen sind, genannt. Sie stehen für ihr Verhältniß zu Gott nicht mehr außerhalb des Zusammenhangs mit dem Annherrn der Gemeinde Gottes, als Glieder dieses oder jenes Volks, sondern sind Angehörige der in Christo neuteamentlich, wie in Abraham altteamentlich einheitlichen Gemeinde, sind κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι, Erben, wie es ohne alle nähere Bestimmung heißt, nämlich Erbinhaber des wesentlichen Guts, in dem Sinne, in welchem dies ein verheißungsgemäßer Stand ist. Wären nicht beide Prädikate, τοῦ Ἀβραάμ σπέρμα und κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι, mit einer Gegensätzlichkeit gemeint, welche Betonung von τοῦ Ἀβραάμ und κατ' ἐπαγγελίαν mit sich brachte, das eine nämlich im Gegensatz zu heidnischem Volksthum, das zweite im Gegensatz zu einem andern Erbenstande; so würde es heißen ἅρα σπέρμα Ἀβραάμ ἐστε, κληρονόμοι κατ' ἐπαγγελίαν²⁾. Und sollte κατ' ἐπαγγελίαν nur besagen, daß die Verheißung an ihnen zur Erfüllung gekommen sei, so würde die Hintweisung auf die bestimmte Verheißung, also der Artikel nicht fehlen³⁾. Ohne den Artikel benennt es eine Beschaffenheit des Erbenstandes, welche damit gegeben ist, daß sich in ihm eine Verheißung verwirklicht hat; und eben um zu erklären, was hiemit gesagt ist, schließt der Apostel die folgende Erläuterung an⁴⁾.

An den Stand eines Erben während der Zeit seiner Unmündigkeit erinnert er, wo sich derselbe, obgleich Herr des Besitzthums, von welchem er lebt, in so fern von einem Knechte nicht unterscheidet, als er bis zu dem von seinem Vater bestimmten Zeitpunkt unter Vormündern steht, welche ihm zumessen, was er haben soll und unter Verwalten, welche sein Besitzthum nach ihrem Gutfinden bewirthschaften. Man hat sich einen Knaben zu denken, dessen Vater gestorben ist⁵⁾. Sonst könnte es erstlich nicht heißen, daß er

¹⁾ vgl. Gal. 5, 16. ²⁾ vgl. Ellicott. ³⁾ vgl. Wieseler. ⁴⁾ vgl. de Wette z. d. St. ⁵⁾ anders noch neuerdings Meyer, Wieseler, Ewald.

κύριος πάντων sei, sondern nur, daß er es, und zwar, da es sich um das Gesamtbefizthum handelt, erst nach des Vaters Tode sein werde. Zweitens könnte es nicht heißen, daß er οὐδὲν διαφέρει δούλου, was sich mit dem Verhältnisse des Sohnes zum Vater und seiner Stellung im väterlichen Hause nicht vertrüge. Drittens könnte es nicht heißen, daß er ὑπὸ ἐπιτρόπου ἐστὶν καὶ οἰκονόμου, da er weder Vormündern, noch auch, wenn man ἐπιτροπος in allgemeinerer Bedeutung nehmen wollte, den Wirthschaftsbeamten seines Vaters untergeben wäre. Endlich viertens könnte es nicht heißen, daß er ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς, bis zu dem vom Vater vorausbestimmten Zeitpunkte, sondern nur, daß er bis zu dem Zeitpunkte, wo der Vater ihn für mündig erklären oder vielmehr das Befizthum ihm übergeben wird ¹⁾, in dieser Stellung sich befinde. Ja es könnte von einem solchen Zeitpunkte überall keine Rede sein, da nie bei Lebzeiten des Vaters eine Zeit eintritt, wo der Sohn in den Gesamtbefiz des Vaters gelangt, auf den er als Erbe ein Anrecht hat. Es ist deshalb, gelinde gesagt, eine Unvorsichtigkeit, wenn man die Näherbestimmung ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς für den Fall, daß man sich den Vater verstorben zu denken hat, um deswillen ungereimt nennt, weil die Dauer der Vormundschaft nicht vom Willen des Vaters, sondern vom Gesetze abhing ²⁾. Man hätte besser gethan, zu beweisen, daß nach dem Volksrechte, unter welchem der Apostel aufgewachsen war, eine solche Vorausbestimmung des erblassenden Vaters nicht Platz greifen konnte, weil ihr die gesetzliche Bestimmung der Vormundschafsdauer keinen Raum ließ. Bis dieser Beweis geliefert sein wird, dürfte es rathsamer sein, die Möglichkeit einer solchen Verfügung anzunehmen, als den Apostel etwas sagen zu lassen, was unter keinen Umständen denkbar ist. Von Belang war es übrigens für den Apostel, den Vater bestimmen zu lassen, wann sein Erbe in den selbstständigen Befiz eintreten solle, um deswillen, weil die Verheißung so lange unverwirklicht geblieben ist, bis nach des Verheißenden Willen die Zeit für ihre Verwirklichung erfüllt war.

Wenn nun der Apostel fortfährt οὕτως καὶ ἡμεῖς, so ist un-

¹⁾ vgl. de Wette und Studer bei Usteri 3. d. St. ²⁾ so Meyer.

denkbar, daß er unter *ἡμεῖς* die heidnischen und jüdischen Christen zusammen befaßt haben sollte ¹⁾, nachdem er doch sicherlich 3, 23 in der ersten Person von Israel geredet und 3, 29 mit der zweiten Person seine heidnischen Leser, für welche allein diese Folgerung nöthig war, angeredet hat. Man kann nicht einmal die jüdischen Christen ²⁾ für das Subjekt nehmen, geschweige bloß für das nächste ³⁾ und die heidnischen für das entferntere, da es sich hier wie 3, 23 um die ganze Zeit der Unterstellung unter ein heilsgeschichtlich geoffenbartes Gesetz handelt. Die alttestamentliche Gemeinde Gottes, welche jetzt in die neutestamentliche übergegangen ist, nur sie kann es sein, die der Apostel jenem unmündigen Erben vergleicht. Er thut dies aber, ohne Vergleichenes und Gleichendes Zug für Zug einander gegenüberzustellen. Was er von dem unmündigen Erben gesagt hat, sollte nur die Lage verdeutlichen, in welcher sich Israel zwischen der Verheißung und ihrer Erfüllung in Bezug auf das verheißene Erbe befunden hat; und es ist verkehrt, daraus, daß dem *ὑπὸ ἐπιτρόπου καὶ οἰκονόμου* das *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* entspricht, die Folgerung zu ziehen, daß die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου* lebendige und persönliche Wesen sein müssen ⁴⁾. Um zu verstehen, wie der Apostel darauf kommt, den Knechtsstand Israel's gerade als eine Knechtung *ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου* zu bezeichnen, muß man sich erinnern, daß ihm die dem Abraham und seiner Nachkommenschaft gegebene Verheißung darin besteht, *κληρονόμος κόσμου* zu sein ⁵⁾. Hiemit wird vor allem die Auffassung hinfällig, welche *κόσμος* in jenem Ausdrucke von der natürlichen, der nichtchristlichen Menschheit ⁶⁾ oder auch von der Menschheit überhaupt ⁷⁾, unter den *στοιχείοις* aber, die man dann in der Bedeutung „Anfangsgründe“ nimmt, die Erkenntnißanfänge oder, jedenfalls richtiger, da im Zusammenhange von Erkenntniß keine Rede ist, die Religionsanfänge ⁸⁾ derselben versteht. Auch daß diese vermeintlichen Anfangsgründe durch *τοῦ κόσμου* als irdische und vergängliche bezeichnet seien ⁹⁾, ist nun nicht möglich.

1) so z. B. Winer, Meyer, Hilgenfeld. 2) so z. B. Platt, Schott, Baumgarten-Crusius. 3) so z. B. Rüdert, Visping. 4) so Hilgenfeld S. 72.
5) Röm. 4, 13. 6) so z. B. Schott, Winer, Dischhausen, Rüdert, Meyer.
7) so de Wette, Wieseler. 8) so Meyer, Ellicott. 9) so Calvin, Windischmann, Visping.

Dem Besitze der Welt, wie sie dem Abraham und seiner Nachkommenschaft zu eigen werden soll, stellt der Apostel Israel's Knechtung unter die stofflichen Elemente derselben entgegen ¹⁾, einen geläufigen Ausdruck in seiner bräuchlichen Bedeutung verwendend ²⁾. Denn sonderlich an die Himmelsgestirne zu denken ³⁾, veranlaßt weder der sonstige Sprachgebrauch, noch der Zusammenhang. Je nachdem man sich die Zusammensetzung der Welt dachte, verstand man unter den στοιχοῖς derselben entweder gewisse Grundelemente, auf welche man sie zurückführte ⁴⁾, oder im Gegensatze zum Lebendigen die einzelnen stofflichen Bestandtheile, aus denen sich das Ganze derselben zusammensetzt ⁵⁾. Jenes war der wissenschaftliche, dieses der volksthümliche Gebrauch des Worts. Im vorliegenden Falle kommt der letztere in Anwendung. Von den so verstandenen στοιχοῖς heißt es 2 Petr. 3, 10, daß sie zergehen werden, wenn das Ende vorhanden ist. Die Welt aber, welche dann aus diesem Untergange der jetzigen hervorgeht, die οἰκουμένη μέλλουσα, welche Gott der in Christo geeinigten Menschheit untergeben hat ⁶⁾, wird sich zu ihr verhalten, wie sich Christi verkörperter Leib zu dem unsern verhält: von dem Geiste wird sie Art und Wesen haben, dessen Mittheilung Anfang der Erfüllung jener Verheißung ist ⁷⁾. Aus diesem Gedankentreise welcher durch die κληρονομία gegeben ist, um die es sich handelt, begreift sich der hier vorliegende Gegensatz nicht minder als der von κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου und κατὰ Χριστόν Kol. 2, 8 oder von ἀπεθάνοντες ἀπὸ τῶν στοιχείων τοῦ κόσμου und ζῶντες ἐν κόσμῳ Kol. 2, 20. Man hat entgegnet, wenn es der Apostel so meinte, würde er wenigstens τοῦ κόσμου τοῦτον geschrieben haben, und die künftige Welt werde ebenfalls aus körperlichen Stoffen zusammengesetzt sein ⁸⁾. Das Letztere lassen wir billig dahingestellt sein, das Erstere aber ist unrichtig, weil dann der Ton auf τοῦτον fiel, gleich als sollten die στοιχεῖα τοῦ κόσμου τοῦτον den στοιχείοις τοῦ μέλλοντος κόσμου ent-

¹⁾ vgl. Bengel z. d. St., Neander Geschichte der Pflanzg. u. Zeitg. der christl. R. durch die App. S. 512, Schneckenburger in d. theol. Jahrb. 1848 S. 444 ff. ²⁾ vgl. insonderheit 2 Petr. 3, 10; Weish. Sal. 7, 18; 19, 17. ³⁾ so Hilgenfeld u. Hofsten S. 50. ⁴⁾ f. z. B. Philo opp. Ausg. v. Mangey I. S. 472. ⁵⁾ vgl. z. B. Clem. Hom. 10, 9. ⁶⁾ Hebr. 2, 5. ⁷⁾ vgl. 1 Kor. 15, 44. ⁸⁾ so Meyer.

gegensetzt werden, während vielmehr der Begriff der *στοιχεῖα*, der Einzel Dinge, den Ton hat. Unter die stofflichen Dinge, aus denen sich die Welt zusammensetzt, ist das zur Herrschaft über die Welt berufene Volk Gottes so lange geknechtet gewesen, als es in seinem Thun und Lassen zwingenden Gesetzen unterworfen war, welche sich auf die Welt in ihrer dermaligen Stofflichkeit bezogen; nicht aber war es unter die unreifen Religionsanfänge der nichtchristlichen Menschheit geknechtet, da seine Religion eine heilsgeschichtlich geoffenbarte und nicht aus der natürlichen Entwicklung der sich selbst überlassenen Menschheit hervorgegangene war. Es glich einem bis zum Antritte seines Besitztums den ihm verordneten, nicht selbst-erwählten, Verwaltern untergebenen Erben.

Was nun für Völkern ἡ προθεσμία τοῦ πατρὸς, das ist für Israel τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, worunter aber nicht ein Moment verstanden sein will, welcher das Maß der Zeit voll macht ¹⁾, sondern, wie Eph. 1, 10 unter τὸ πλήρωμα τῶν καιρῶν, das Vollmaß der Zeit selbst ²⁾. Die Zeit ist ja nicht etwas von ihrem πλήρωμα in der Art Unterschiedenes, wie etwa Christus an seiner Gemeinde sein πλήρωμα hat ³⁾. Sie erfüllt selbst das ihr gesetzte Maß, indem sie fortschreitet, und der Eintritt des Zeitpunkts, mit welchem ihr Maß voll ist, und der Eintritt ihres Vollmaßes ist eins und dasselbe. Der Gedanke, daß die religiöse Kindheit der Welt zu Ende gegangen, ihre Reise eingetreten sei ⁴⁾, ist dem Ausdrucke gänzlich fremd, welcher auch nicht dem ἐφ' ὅσον χρόνον ὁ κληρονόμος νήπιός ἐστιν, sondern dem ἄχρι τῆς προθεσμίας τοῦ πατρὸς entspricht. Was nun aber beim Eintritte des Zeitvollmaßes geschehen ist, vergleicht sich demjenigen, was mit dem zur Mündigkeit gelangten Erben vorgeht, um deswillen nicht mehr, weil Israel nicht unmittelbar, sondern nur durch den Sohn Gottes in den verheißenen Besitz gelangen konnte. Eine That Gottes ist geschehen, als welcher ja, dem menschlichen Erblasser hierin unvergleichbar, seine Verheißung selbst verwirklicht. Und zwar ist es eine innerhalb seiner selbst anhebende That, die er gethan hat: aus sich oder von sich aus, wie ἐξαποστέλλειν besagt ⁵⁾,

¹⁾ so Meyer. ²⁾ vgl. Röm. 11, 25; Kol. 2, 9. ³⁾ Eph. 1, 23; 4, 13.

⁴⁾ so Wieseler. ⁵⁾ vgl. Meyer z. d. St.

hat er seinen demnach zuvor in oder bei ihm gewesenen Sohn entsendet, und also ganz etwas Anderes gethan, als da er δι' ἀγγέλων das Gesetz dargab, wozu der Apostel bemerken mußte, ὁ δὲ θεὸς εἰς ἐστίν. Gottes Sohn aber nennt er den Entsendeten in Rücksicht auf die Gottessohnschaft, welche uns zu Erben macht; wornach ihn diese Benennung nicht nach demjenigen Verhältnisse zu Gott bezeichnen wird, in welchem er vor seiner Entsendung gestanden hat, sondern, recht im Gegensatz zu den Engeln, durch welche das Gesetz verordnet worden ist, nach demjenigen, in welches er mit ihr eintrat und welches ihn uns zu dem macht, was er uns ist. Eben damit aber, daß ihn Gott aus sich in die Welt entsendet hat, ist er der Sohn Gottes; denn er würde es in diesem ausschließlichen Sinne nicht sein, wenn er aus der sich selbst fortpflanzenden Menschheit, auf dem Wege menschlicher Zeugung zur Welt gekommen wäre. Ἐξαπέστειλεν in Verbindung mit der Bezeichnung des Entsendeten als des Sohnes Gottes schließt also die menschliche Zeugung allerdings aus¹⁾. Andererseits ist aber seine Entsendung so geschehen, daß er von einem Weibe her, daß er unter ein Gesetz hin kam. Denn „geboren werden“ braucht man γίνεσθαι das erste Mal nicht zu übersetzen; das zweite Mal²⁾ aber will es nicht so übersetzt sein, sondern den Beginn eines εἶναι ὑπὸ νόμον ausdrücken³⁾. Sind ja doch in Wahrheit zwei unterschiedliche Vorgänge gemeint, Geburt und Beschneidung, was auch der Grund sein wird, warum γενόμενον wiederholt ist.

Von den beiden einander nebengeordneten Absichtssätzen, die den Zweck aussagen, zu welchem Gott seinen Sohn entsendet und so entsendet hat, entspricht der erste dem γενόμενον ὑπὸ νόμον, der zweite dem γενόμενον ἐκ γυναικός⁴⁾. Die Unterstellung unter das Gesetz kam zur Geburt aus dem Weibe hinzu, weil sein dadurch bestimmtes Leben und Sterben dienen sollte, die unter dem Gesetze Befindlichen aus ihrer Verhaftung unter dasselbe loszukaufen. Sie sollten nicht mehr sein, was sie in der Zwischenzeit zwischen der Verheißung und ihrer Erfüllung gewesen waren. Der andere Satz besagt, was sie

¹⁾ gegen Meher u. Wieseler. ²⁾ vgl. 1 Makk. 10, 38. ³⁾ gegen Koppe, Meher. ⁴⁾ vgl. Bisping 3. d. St.

nun werden sollten durch Erfüllung der Verheißung: die Herstellung in die Gottessohnschaft sollte ihnen durch den gleich ihnen vom Weibe Geborenen, und zwar, was ἀπολαμβάνειν ausdrückt, als etwas ihnen Bestimmtes und Aufbehaltenes ¹⁾, demnach als Erfüllung der Verheißung zu Theil werden. Denn das Subjekt von ἀπολάβομεν ist in so weit eins und dasselbe mit dem Objecte von εξαγοράσῃ, als sich der Apostel, wie es der Zusammenhang hier nicht minder als 3, 14 mit sich bringt, mit den gläubigen Juden zusammenfaßt, während οἱ ἐπὶ νόμον die Juden überhaupt sind: den Irrthum, als spreche der Apostel mit dieser ersten Person Pluralis von den Christen überhaupt, widerlegt gleich das folgende ἐστὲ ²⁾. Nicht Sohnschaft, sondern Herstellung und Eintritt in dieselbe ist υιοθεσία, welches nirgend, auch Röm. 8, 15. 23 nicht, geschweige Eph. 1, 5 ³⁾, anders verstanden sein will. Nun ist unter Menschen Herstellung in ein Kindesverhältniß freilich eins und dasselbe mit Annahme an Kindes Statt. Aber, wo sie von Gott geschieht, kann sie aus dem Grunde nicht so genannt werden, weil Gott uns in das Sohnesverhältniß zeugt, und nicht blos dafür annimmt, gleich als hätte er uns gezeugt. Den Gegensatz dazu bildet hier, wie auch sonst oft, das Knechtsverhältniß, nicht aber, was ja ganz außerhalb des Ausdrucks läge, die Unmündigkeit, daß υιοθεσία Herstellung in den Genuß des vollen Sohnesrechts wäre, wie man in Folge falscher Rücksicht auf die hieher nicht mehr reichende Vergleichung angenommen hat ⁴⁾. In der Vergleichung war es freilich der eigene Sohn des Vaters, welcher sich nur während der Zeit seiner Unmündigkeit von einem Knechte nicht unterschied. Aber sie sollte eben nur verdeutlichen, wie Israel im Gegensatz zu denen, welche jetzt κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι sind, während der vorchristlichen Zeit zu seinem Erbe gestanden hat, nicht aber, wie es geschehen ist, daß es nun in den selbstständigen Besitz seines Erbes gelangte. Letzteres fügt sich deshalb nicht mehr in die Vergleichung, weil es ein wirklicher Knechtsstand ist, aus welchem Israel durch Christum frei kommt, und eine Herstellung in den Sohnesstand selber, nicht blos in den Vollbesitz des Erbes, welche

¹⁾ vgl. Bengel, Winer, Baumgarten-Crusius, Aferi z. d. St. ²⁾ gegen Aferi, Meyer, Wieseler u. A. ³⁾ gegen Wieseler. ⁴⁾ so Bengel, Aferi.

ihm durch Christum zu Theil wird; so wie andererseits, was in der Vergleichung den Endpunkt jener Zeit der Unmündigkeit bildet, der Antritt des Erbes, in der Aussage der mit Christi Erscheinung erfolgten Wandelung vorerst noch gar nicht seines Gleichen findet, weil es sich überhaupt nicht darum handelt, daß Israel das ihm verheißene Erbe angetreten hat, sondern vielmehr darum, daß die Leser *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* sind. Derselbe Sohnesstand, zeigt der Apostel, welcher denen von Israel erst durch Christi Erscheinung zu Theil geworden ist, eignet den Lesern und macht sie also zu Erben in dem Sinne, in welchem es Israel während seines Standes unter dem Gesetze noch erst hatte werden sollen.

Man sagt, da *ὅτι δὲ ἐστε υἱοὶ* einfach an *υἰοθεσίαν ἀπολάβωμεν* anknüpfe, ohne die Verschiedenheit der Personen durch ein *ὑμεῖς* hervorzuheben, so müsse die erste Person auch die heidnischen Christen umschließen und die zweite nicht nur die heidnischen, sondern auch die jüdischen Leser anreden ¹⁾. Allein wir haben schon oben bemerkt, daß der Apostel zu den galatischen Gemeinden durchweg als zu heidnischen redet, ohne Rücksicht darauf, ob sie auch jüdische Glieder zählen. Oder wie will man denkbar finden, daß er B. 6 Heiden und Juden und also B. 7 den Juden wie den Heiden mit *ἐστέ* und *εἰ* anredet, und dann fortfährt *ἀλλὰ τότε μὲν ἐδουλεύσατε τοῖς φύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*? Daß aber kein *ὑμεῖς* den Wechsel und Gegensatz der Person im 6. Verse betont, erklärt sich aus dem Zusammenhange, indem der Apostel nach der mit *λέγω δὲ* eingefügten Erläuterung des Ausdrucks *κατ' ἐπαγγελίαν κληρονόμοι* dorthin zurückkehrt, wo er mit *εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ*, also nicht ohne ein betontes *ὑμεῖς*, den jetzt zu Ende zu bringenden Gedanken eingeleitet hat. Was dazwischen liegt, hat ein dem *ὑμεῖς* gegenübergestelltes Subjekt gehabt; was nun folgt, gilt wieder von dem anfänglichen. Es tritt also nicht einer von Israel handelnden Ausführung jetzt erst eine Aussage gegenüber, welche die Angeredeten zum Subjekte hat, daß um des willen das Subjekt betont sein müßte. Nur das Eine fragt sich, ob die nun folgende Aussage solchen Inhalts ist, daß in ihr wirklich zu Ende kommt, was 3, 29 begonnen hat, also ob den

¹⁾ so Wieseler.

heidnischen Lesern etwas gesagt wird, was ihnen als solchen insonderheit gesagt sein wollte. Dies scheint, im 6. Verse wenigstens, in so fern nicht der Fall zu sein, als bei der unzweifelhaften Richtigkeit der Lesart *ἡμῶν*, von der handgreiflich ist, warum man sie in *ἐμῶν* umgekehrt hat, nach der gewöhnlichen Auffassung etwas von den Christen überhaupt Geltendes ausgesagt ist, wozu die Anrede *ὅτι δέ εἶστε υἱοὶ* mit ihrem angeblich aus dem Nächstvorhergegangenen entnommenen Inhalte bloß den überleitenden Vorderatz bildet.

Zwar so verwirrt ist die Rede keinesfalls, wie sie bei denen erscheint, welche den Apostel mit einem aus seinem Erfahrungs- bewußtsein solchen Glücks entfloßenen Personwechsel sagen lassen: „Weil ihr Söhne seid, hat Gott bei eurer Taufe den Geist seines Sohnes in unsere Herzen entsandt“ ¹⁾. Denn der Ausdruck *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ*, so gleichlautend dem *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*, ist ungeeignet, von dem verstanden zu werden, was in der Taufe des Einzelnen geschieht, hätte auch, wenn es hievon gemeint wäre, nirgends seines Gleichen. Wohl aber findet sich, was am Pfingsttage nach Jesu Auffahrt geschehen ist, diese Entsendung des Geistes Christi in die hiemit werdende und von dem an ihn besitzende Gemeinde, mit gleichem oder gleichartigem Ausdrucke benannt ²⁾. Ist ja doch die Bedeutung jener Thatsache, daß Gott seinen Geist eine Gegenwärtigkeit neuer Art in der Welt hat beginnen lassen ³⁾. Sonach wird die Entsendung des Geistes gleich der des Sohnes als eine einmalige Thatsache, und nicht als ein sich wiederholendes Thun Gottes an den Einzelnen gemeint sein; und es ist schwer zu begreifen, wie man sagen kann, die erstere zu verstehen liege dem Zusammenhange völlig fern, nachdem doch so eben der Sendung des Sohnes in die Welt mit gleichem Ausdrucke gedacht war ⁴⁾. Ist sie aber gemeint, so eignet sich ein Satz dieses Inhalts um so weniger, Nachsatz zu *ὅτι δέ εἶστε υἱοὶ* zu sein, wenn dieß Grundangabe sein soll ⁵⁾. Selbst wenn es *ἐσμέν* hieße oder im Nachsatze *ἐμῶν* stände, könnte der Sohnesstand der Christen nicht für den Grund gelten sollen, weshalb Gott den Geist seines Sohnes von

¹⁾ so Meyer, Visping. ²⁾ vgl. Luc. 24, 49; 1 Petr. 1, 12; Joh. 15, 26; 16, 7. ³⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis I. S. 196 f. ⁴⁾ gegen Meyer.

⁵⁾ so z. B. Usteri, de Wette, Meyer.

sich aus entsendet habe in ihre Herzen ¹⁾. Oder sollte vielleicht eben deshalb nicht jene einmalige Gottesthat zu verstehen sein, sondern was den Einzelnen geschieht, wenn sie den Geist Gottes empfangen? Aber auch dann kann der Sohnesstand der Empfänger nicht für den Grund gelten sollen, weshalb ihnen Gott den Geist giebt, der ja doch ein *πνεῦμα υιοθεσίας* ist und also die Sohnschaft setzt, nicht voraussetzt. Denn an denjenigen Empfang des heiligen Geistes, welchen das Gebet der Handauflegung den Getauften ersuchte, damit die mancherlei Gaben des Geistes in ihnen wirksam würden, ist ja hier nicht zu denken, wo es heißt *καὶ τὸν Ἀββᾶ ὁ πατήρ* ²⁾. Man hat sich damit geholfen, daß man den Gedanken in den andern umsetzte, Gott würde uns den Geist seines Sohnes nicht gegeben haben, wenn wir nicht Söhne wären ³⁾. Aber dieß ist eben ein wesentlich anderer Gedanke. Nicht ist dann unsere Sohnschaft der Grund, weshalb uns Gott den Geist seines Sohnes gegeben hat, sondern daß er ihn uns gegeben hat, ist Thatbeweis für unsere Sohnschaft. Daß der Apostel den letztern Gedanken wirklich ausgedrückt haben will, erhellt daraus, daß er hernach fortfährt *ὅστε οὐκέτι εἰ δούλος ἀλλὰ υἱός*. Schon aus diesem Grunde kann ich die Erklärung nicht aufrechterhalten, welche ich damit erzielte, daß ich *ὅτι δὲ ἐστε υἱοί* vom folgenden abtrennte und für sich allein Vorderatz und Nachatz bilden ließ, einen elliptischen Vorderatz *ὅτι δὲ* annehmend, dessen Möglichkeit durch Vergleichung des elliptischen Gebrauchs von *εἰ δὲ* oder *εἴπερ* allerdings noch nicht bewiesen war. Aber eine elliptische oder, wenn man will, brachylogische Redeweise liegt wirklich vor: es fehlt hinter *ὅτι δὲ ἐστε υἱοί* der Satz, welcher die im Hauptsatze ausgesagte Thatfache als den Beweis dafür bezeichnet, daß die Angeredeten Söhne sind ⁴⁾. Die Beispiele, die man für diese Redeweise beigebracht hat ⁵⁾, würden nur dann nicht vergleichbar sein, wenn in dem Hauptsatze nicht wesentlich dasselbe enthalten wäre, wofür er zum Beweise dienen soll. Dieß ist aber der Fall, weil der Nachdruck auf dem *καὶ τὸν Ἀββᾶ ὁ πατήρ* ruht. In der Weise, sagt der Apostel, oder als einen solchen hat Gott den Geist seines Sohnes

¹⁾ gegen m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 64. ²⁾ gegen Reithmahr. ³⁾ so z. B. Flatt, Meyer, Ellicott. ⁴⁾ vgl. z. B. Schott, Rückert. ⁵⁾ vgl. nam. Xenoph. Hell. 2, 3, 27.

von sich aus in unsere Herzen entsandt, daß er ruft Ἀββᾶ ὁ πατήρ: eine Verbindung des Kindeslauts, welchen der für den griechischen Leser begrifflich fremde aramäische Ausdruck bietet, mit der für ihn sinnverständlichen Begriffsbezeichnung, welche, so verstanden, Marc. 14, 36 ebenso erklärlich ist, wie hier oder Röm. 8, 15. An der letztgenannten Stelle ist von dem Christen gesagt, daß er kraft des Geistes, den er empfangen hat, so zu Gott rufe; hier dagegen von dem Geiste des Sohnes Gottes, daß er in unsern Herzen so rufe, ohne daß dieß dahin abgeschwächt sein will, als sei der Mensch nur eben des Geistes Organ¹⁾ oder gar, als habe man sich unter dem Geiste das eigene höhere Selbst des Menschen zu denken²⁾. Ersteres ist hier so wenig der Fall, wie Röm. 8, 26 f., und Letzteres Röm. 8, 16 so wenig wie hier. Eben darauf, daß es nicht unser Rufen, sondern ein Rufen des Geistes Christi ist, liegt das Gewicht der Thatsache. Wie der Sohn Gottes zu Gott seinem Vater spricht, so klingt es wieder in uns, unabhängig von unserm Selbstbewußtsein, dessen Zuversicht, so zu Gott rufen zu dürfen, vielmehr erst dadurch gewirkt wird. Hören wir anstatt der Stimme des Gewissens solch Rufen des Geistes Christi in uns, den Gott zu diesem Zwecke von sich aus in unsere Herzen entsendet hat, wie zuvor seinen Sohn selbst in die Welt; so haben die heidnischen Leser an der Thatsache der Aussendung des Geistes Christi den Beweis, daß sie in dem Verhältnisse zu Gott stehen, welches sich in dem innerlich vernommenen Rufe desselben zu Gott ausprägt, gleichwie sie an der Thatsache, daß Gott seinen Sohn so, wie geschehen ist, von sich aus entsendet hat, den Beweis haben, daß das Knechtsverhältniß zu Gott, in welchem Israel bis dahin gestanden hatte, zu Ende ist und das gläubige Israel jetzt im Sohnesverhältnisse zu Gott steht.

Beide Heilsthatsachen zusammen beweisen also dem Heiden, welcher Christi ist, daß er sich in einem Sohnesstande befindet, welcher den Knechtsstand als einen der Vergangenheit angehörig ausschließt, und der Apostel kann daher die 3, 29 mit εἰ δὲ ὑμεῖς Χριστοῦ eingeleitete Auseinandersetzung mit dem Satze schließen ὥστε οὐκ ἐστὶ εἰ δοῦλος ἀλλὰ υἱός, εἰ δὲ υἱὸς καὶ κληρονόμος διὰ Θεοῦ, jetzt

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Baumgarten-Crusius.

an den Einzelnen seine Rede richtend, weil die Verwirklichung der durch Christus der Gemeinde erworbenen Gotteskinderschaft in und mit dem Geiste Christi jedem einzelnen Gläubigen einwohnt. Der Satz will aber nicht in zwei Hälften zerschnitten werden, daß man, obgleich *εἰ* nur einmal steht, übersetzt „wenn du aber Sohn bist, so bist du auch Erbe“ ¹⁾. Das *ἀλλά*, welches dem *οὐκ ἐστὶν* gegenübertritt, begreift mitsammt dem *νίος*, als etwas, wie *εἰ δὲ νίος* besagt, hiemit Gegebenes auch *καὶ κληρονόμος* unter sich, worin sich ja der Gegensatz zu *δοῦλος* erst vollendet. Und gleicher Weise gehört dann auch *διὰ Θεοῦ* zu beidem, zu *νίος* wie zu *κληρονόμος*, indem es eben die göttliche Herstellung in den Sohnesstand ist, welche zum Erben gemacht hat. *Διὰ Θεοῦ* nämlich wird aus inneren und äußeren Gründen für ursprünglich zu achten sein, und nicht *Θεοῦ διὰ Χριστοῦ* ²⁾. Für Ersteres sprechen außer den es bietenden Zeugen, deren Gewicht die Zeugen für jede andere Lesart aufwiegt, auch diejenigen, welche *διὰ Θεοῦ* haben. Die Entstehung der anderen Lesarten aber, erstlich des *Θεοῦ*, dann des *Θεοῦ διὰ Χριστοῦ* und was hieraus weiter geworden ist, begreift sich aus der Erinnerung an Röm. 8, 17 um so mehr, als *διὰ* den mittlerischen Ursacher, also nicht Gott, sondern Christum zu erfordern schien, weshalb auch *διὰ Χριστοῦ* anstatt *διὰ Θεοῦ* vorkommt. Hinwieder rechtfertigt sich das so nachdrücklich abschließende *διὰ Θεοῦ* aus dem Zusammenhange, indem es die Kinderschaft und den Erbenstand des Angeredeten eben so auf Gott zurückführt, durch den es dazu gekommen, wie vorher, recht im Gegensatze gegen die Gesetzgebung, hinsichtlich deren der Apostel dem *δεῖ ἀγγέλων* gegenüber den Satz *ὁ Θεὸς εἰς ἐστίν* geltend gemacht hatte, die beiden heilsgeschichtlichen Thaten Gottes, daß er seinen Sohn und daß er den Geist seines Sohnes von sich aus entsendet hat, als solche in Erinnerung gebracht worden waren, welchen der jetzige Stand der Dinge im Gegensatze gegen Israel's Gesetzesknechtschaft verdankt werde. Wer durch Gott Sohn und damit Erbe ist, der braucht nicht erst, wie den Lesern eingeredet wurde, durch Selbstunterstellung unter ein Gesetz zur Theilhaberschaft an dem verheißenen Besitze zu gelangen. So steht es aber bei ihnen. Die Zeit der Gesetzes-

¹⁾ so Meyer. ²⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 49.

Knechtschaft ist für sie eine vergangene. Ist ihnen ja doch die Sohnschaft vermöge der göttlichen Sendung des Geistes Christi verbürgt, welcher hinwieder die zum Zwecke der Erlösung aus der Gesetzesknechtschaft geschehene Sendung Christi vorausgegangen war, so daß sie also den Geist dessen besitzen, welcher zu solchem Zwecke in die Welt gekommen.

In diesem Sinne bildet *διὰ θεοῦ* einen Gegensatz zu *διὰ νόμου*, nicht aber so, als ob die Leser erinnert würden, daß sie nicht durch gesetzliches Thun Erben geworden seien ¹⁾, was außerhalb des Zusammenhangs liegt. Je mehr dann das Gewicht des Gedankens auf *διὰ θεοῦ* liegt, desto begreiflicher ist es, daß ohne diese Lesart der abschließende Satz seine Bedeutung verliert, und nur wieder den Begriff des Erben, von welchem doch B. 1 ausgegangen worden, aus dem des Sohnes abzuleiten scheint ²⁾. Die Entgegnung, daß dort vom Erben nur im bürgerlichen Sinne die Rede gewesen, würde gegen diese Wahrnehmung Nichts verfangen, da sich die Anwendung auf Israel unmittelbar und ohne irgend welchen Nachweis ihrer Berechtigung daran angeschlossen hat, und also Israel's Erbenstand die Voraussetzung war, mit welcher sich der Apostel auf jene Vergleichung einließ ³⁾. Alles kommt vielmehr darauf an, daß man in dem, was der Apostel von Israel's Erbenstande unter dem Gesetze gesagt hat, ein Mittelglied der Begründung dessen erkenne, was er 3, 29 aus der Christlichkeit seiner heidnischen Leser für sie gefolgert hat: in welchem Falle man auch in dem diese Begründung abschließenden Satze die Verwandtschaft des *διὰ θεοῦ* mit jenem *κατ' ἐπαγγελίαν* nicht verkennen wird ⁴⁾. Durch Gott Söhne und damit Erben geworden, sind die heidnischen Leser letzteres nicht nur überhaupt, ohne des Gesetzes zu bedürfen, sondern sind es in anderm Sinne, als es die von Israel unter dem Gesetze gewesen: verheißungsweise sind sie es, nachdem die Gesetzesknechtschaft hinter ihnen liegt, und nicht mit der Einschränkung, welche dort der Stand unter dem Gesetze in sich schloß. Auf welchem Erbrechte, ob auf jüdischem oder römischem, die Folgerung *εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος* beruhe ⁵⁾, ist eine thörichte

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ so Rückert. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ vgl. Wieseler z. d. St.

⁵⁾ f. Meyer, Bisping z. d. St.; Frizsche in Fritzschorum opusc. S. 143 ff. u. z. Röm. 8, 17; auch Tholuck u. van Hengel z. letzterer St.

Frage¹⁾. Beruhte sie auf irgend einem sonderlichen Erbrechte, so wäre sie ja für jeden nichtig, bei dessen Volke ein anderes gälte. Man betont namentlich, um die Beweisführung des Apostels von dem römischen Rechte abhängig zu machen, daß nur ihm zufolge alle Kinder gleich und auch die Töchter und die Adoptivkinder erben. Aber die Unterscheidung zwischen ehelichen Kindern und Adoptivkindern greift hier eben so wenig Platz, als die von Söhnen und Töchtern. Wer Christo angehörig wird, zählt unter die *υιοὶ τοῦ Θεοῦ*, er sei Mann oder Weib, und verhält sich nicht so zu ihm, wie ein adoptirtes Kind zum leiblichen — ein der Schrift völlig fremder Gedanke —, sondern wie der Spätergeborene zum Erstgeborenen. Denn die Behauptung, bei Paulus finde nicht die Vorstellung der geistigen Zeugung Statt, wie bei Johannes, sondern die der Adoption²⁾, beruht auf einer Mißkennung der Wiedergeburt, als ob sie neben der Rechtfertigung keinen Raum hätte, und findet schon allein in dem Ausdruck *πνεῦμα υιοθεσίας* ihre Widerlegung³⁾. Daß aber des Vaters Besitz auf seine Kinder übergeht, liegt im Wesen der Familie, unabhängig von allen erbrechtlichen Bestimmungen menschlicher Gesetzgebung, und gilt für das Verhältniß Gottes und der Christen, sobald dasselbe wirklich ein Verhältniß der Vaterschaft und Kinderschaft ist.

Aus der Thatfache, daß die heidnischen Leser vermöge ihrer Beschlossenheit in Christo Kinder Gottes sind und eine Einheit bilden, welche alle dem natürlichen Leben angehörigen Verschiedenheiten ausschließt, hat der Apostel bewiesen, daß für das gläubige Israel die Unterstellung unter das Gesetz vorbei ist. Und aus der Thatfache, daß mit der Erscheinung Christi die Bedingtheit des Erbenstandes Israel's, welcher unter dem Gesetze zu keiner Verwirklichung kam, vorüber ist, hat er zweitens bewiesen, daß die heidnischen Leser vermöge ihrer Zugehörigkeit zu Christo in einer die Unterstellung unter das Gesetz ausschließenden Weise Erben sind. Aus Beidem erhellt, wie übel sie thun, sich an seiner Lehre irre machen zu lassen: er beweist es ihnen beide Male aus der Wirklichkeit der Heilsgegenwart,

Der Apostel rügt die Selbstbegehung der Leser in Gesetznachschaffung als einen Rückfall in ihr voriges Wesen.
4, 9—11.

¹⁾ vgl. Wieseler z. d. St. u. Philippi z. Röm. 8, 17. ²⁾ so z. B. Meyer z. d. St.; Weiß d. joh. Lehrbegr. S. 97. ³⁾ vgl. Wieseler z. d. St., Usteri Entwicklung des paul. Lehrbegr. S. 194.

indem die Leser nicht sein könnten, was sie sind, wenn das gläubige Israel noch unter dem Gesetze stände, und die Erscheinung Christi für Israel nicht sein könnte, was sie ist, wenn die Leser, um an der Verheißung Theil zu haben, noch der Unterstellung unter das Gesetz bedürften. Seine sachliche Beweisführung, daß die Leser keinen Grund haben und übel daran thun, sich an seiner Lehre irre machen zu lassen, hat hiemit ihren Umfang vollendet. Nachdem er zuerst den geschichtlichen Ursprung einer jüdischen Christenheit, welcher in dem Bedürfnisse, durch Glauben mit Ausschluß des Gesetzes gerecht zu werden, seinen Grund hatte, und die sittliche Wahrheit dieses jüdischen Christenthums, welches Gesetz und Gnade gleichermaßen zu ihrem Rechte kommen läßt, geltend gemacht hat: entnahm er seine weiteren Beweise erstens aus der persönlichen Erfahrung seiner Leser, welche den heiligen Geist nicht empfangen hätten, wenn es zur Theilnahme an dem verheißenen Gute eines gesetzblichen Thuns bedürfte neben dem Glauben; zweitens einen zwiefachen aus der heiligen Geschichte Israel's in der Uebereinstimmigkeit ihres Anfangspunkts, der Gerechtigkeit und Verheißung Abraham's, und ihres Zielpunkts, der Heilsverwirklichung in dem gekreuzigten Christus; drittens einen dreifachen aus der heilsgeschichtlichen Stellung des Gesetzes, sofern es hinter der Verheißung hergekommen ist, ohne diese entkräften zu sollen, und auf eine Weise gegeben worden ist, daß es keine Erfüllung der Verheißung konnte sein wollen, und seine wirkliche Bestimmung darin gehabt hat, Israel in der Richtung auf Christum zu erhalten; endlich viertens einen gedoppelten aus der Heilsgegenwart, wo es keine heidnische Christenheit geben könnte, wenn die Besonderheit Israel's unter dem Gesetze nicht vorbei wäre, und wo sie der Unterstellung unter das Gesetz nicht bedürfen kann, um des verheißenen Guts mittheilhaft zu sein, da Israel selbst erst mit seiner Erlösung vom Gesetze durch Christum in den wirklichen Besitz dieses Guts eingetreten ist.

Die Leser sind also durch den Glauben an Christum Erbinhaber des verheißenen Guts. Aber sie bleiben ja nicht bei dem, was sie geworden sind. Sie wollen sich dem Gesetze untergeben und damit rückfällig werden in das, was sie zuvor gewesen sind. Zu dieser Rüge geht der Apostel mit *ἀλλά* über, dem Nächstvorhergegangenen

etwas ganz Anderes, durch das es aufgehoben wird, entgegensetzend. Es steht ganz anders mit ihnen, als er so eben gesagt hat. Zwei mit *μέν* und *δέ* unter sich verbundene Sätze¹⁾ führt er damit ein, also nicht den ersten bloß, daß es hieße „aber damals freilich seid ihr Knechte gewesen“²⁾, da der erste nur um des zweiten willen steht, und nicht den zweiten bloß, daß es hieße „allein jetzt wendet ihr euch zu den Elementen zurück“³⁾, da der erste eben so wohl wie der zweite sein selbstständiges Verbum finitum hat. Zweierlei hält der Apostel seinen Lesern vor, aus der Vergangenheit, daß sie den Götzen gedient haben, aus der Gegenwart, daß sie sich wieder den stofflichen Dingen zuwenden. Aber Ersteres bringt er nur deshalb in Erinnerung, um das Andere dadurch um so mehr zu heben, indem er ihnen auf diese Weise vorhält, wie übel sie thun, zu ihrer vormaligen Verkehrtheit und Sünde jetzt diese neue hinzuzufügen. Mit *τότε* weist er in die Vergangenheit zurück, weil es dieselbe ist, von welcher er gesagt hat, daß sie für Israel die Zeit einer Unterstellung des Erben unter das Gesetz gewesen, während sie für die Leser eine Zeit ganz andern Dienstes war, aus welchem frei gekommen zu sein eine sie um so mehr verpflichtende Wohlthat ist, je schlimmer und thörichter sie sich mit ihm versündigt haben. Weil sie Gott nicht kannten — denn so unglücklich waren sie, ihn nicht zu kennen —, haben sie den Götzen gedient, *τοῖς πύσει μὴ οὖσιν θεοῖς*, wie der Apostel sie nennt, um beides zugleich auszudrücken, daß sie ihnen, aber nur ihnen, nicht an sich selbst, Götter waren. Die Lesart *τοῖς μὴ πύσει οὖσιν θεοῖς*⁴⁾, deren Beglaubigung schon unzureichend ist⁵⁾, würde erstlich, da sie den Ton der Verneinung auf *πύσει* fallen ließe, vielmehr *τοῖς οὐ πύσει οὖσιν θεοῖς* heißen müssen⁶⁾, dann aber zweitens, da ihr der Satz *οὐ πύσει εἰσὶν θεοί* und nicht *πύσει οὐκ εἰσὶν θεοί* zu Grunde läge, den untauglichen Sinn geben, als ob sie wirklich, nur aber *οὐ πύσει*, Götter wären.

Damals also, während Israel dem ihm von dem wahrhaftigen Gotte verordneten Gesetze unterstand, haben die Leser in ihrer Unkenntniß Gottes den Götzen gedient; und jetzt, nachdem sie Gott

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ so Usteri. ³⁾ so Wieseler. ⁴⁾ gegen sie auch Winer.

⁵⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. II. S. 52. ⁶⁾ vgl. Rückert a. d. St.

erkannt haben, oder vielmehr, weil in Wirklichkeit darüber hinausgeht, was ihnen zu Theil geworden ¹⁾, nachdem sie von Gott erkannt worden sind, versündigen sie sich um so viel schlimmer durch einen Rückfall in das vorige Wesen, dessen Befremdlichkeit der Apostel durch die Wendung schmerzlicher Verwunderung ausdrückt, welche er seinem Vorhabe giebt. Ihr Götzendienst erklärte sich aus ihrer Unkenntniß Gottes, aber seitdem hat nicht nur Gott aufgehört, ihnen fremd zu sein, sondern sie haben aufgehört, ihm fremd zu sein. Denn so bezeichnet der Apostel die Veränderung, die mit ihnen vorgegangen ist, nach ihrem vollen Werthe. Man braucht, um *γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ* zu verstehen, keine absonderliche Bedeutung von *γινώσκειν* anzunehmen und keine andere als für *γινώσκειν Θεόν*, in welches letztere freilich auch schon hin und wieder solches eingetragen worden ist, das außer dem Verbalbegriffe liegt ²⁾. Nur aus der Natur des Objectts und seinem Verhältnisse zum erkennenden Subjekte erwächst dem *γινώσκειν* eine Näherbestimmung von selbst. Darnach heißt Gott erkennen, eben weil er Gott ist, nicht bloß inne werden, was er an sich selbst, sondern auch, was er mir ist, und von Gott erkannt werden heißt aus demselben Grunde nicht bloß ein Gegenstand seines Wissens, sondern seiner Aneignung werden. Denn da der Allwissende den Menschen kennt als sein Geschöpf, so kann es nur die Sünde sein, welche den Menschen Gotte fremd macht, daß er ihn nicht kennt. Wendet sich nun Gott dem Sünder erkennend zu, so geschieht dies vermöge seiner sündenvergebenden Gnade, aber auch unter der Bedingung der Annahme derselben, indem er anhebt, zu ihm als zu einem solchen zu stehen, der ihm nicht fremd, sondern verwandt ist. Nicht daß er ihn als den Seinen anerkennt, ist mit *γινώσκειν* gesagt, welches diese Bedeutung nicht hat ³⁾, und Näherbestimmungen hinzuzudenken, wofür Gott den Menschen erkennt, geht ja ohnehin nicht an ⁴⁾. Aber auch eine Wirksamkeit des Erkennens, welche der Mensch an sich erfahre ⁵⁾, oder das Liebevollte desselben ⁶⁾ liegt nicht in dem Ausdrucke, und in Wirklichkeit ist es nicht die Belehrung des Menschen, noch die Mittheilung der Gaben des heiligen Geistes an ihn ⁷⁾,

¹⁾ vgl. z. B. Plato Tim. 57 E. ²⁾ vgl. Weiß d. joh. Lehrbegr. S. 12.

³⁾ gegen Schott, Usteri u. A. ⁴⁾ gegen Weiß in d. Jahrb. f. deutsche Theol. II. 1. S. 74 ff. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ so Wieseler. ⁷⁾ so Winer.

worin sich das göttliche Erkennen vollzieht, sondern den sich Befehrenden erkennt Gott, und dem, welchen er erkannt hat, giebt er den heiligen Geist. Man kann auch nicht sagen, Gott erkennen heiße von ihm erkannt werden ¹⁾, oder Letzteres gehe Ersterem voraus ²⁾. Vielmehr erscheint immer das von Gott geforderte Verhalten als die Bedingung, um von ihm erkannt zu werden oder erkannt zu sein ³⁾. Denn dieses *γινώσκειν* will mit dem *προγινώσκειν* unverworren bleiben, von dem sich von selbst versteht, daß es ein bedingungsloses ist ⁴⁾. Nur ist es nicht unser Verhalten, welches macht, daß er sein Erkennen auf uns richtet, sondern er richtet es vermöge seiner sündenvergebenden Gnade auf uns, und unsere Annahme derselben ist nur die Erwiderung, ohne die wir nicht Gegenstand seines Erkennens sein könnten ⁵⁾. An der vorliegenden Stelle selbst ist das Verhältniß von *γινώσκειν Θεόν* und *γνωσθέντες ὑπὸ Θεοῦ* lediglich dieses, daß es mehr besagen will, von ihm erkannt worden zu sein, als ihn erkannt zu haben. Letzteres war ein Glück, das den Lesern zu Theil geworden, Ersteres aber die Gnade selbst, welche Gott ihnen hat angedeihen lassen. Alle Gnadenerweisungen, welche ihnen seitdem widerfahren sind, vergewisserten sie der einen Gnade, daß er sie erkannt hat.

Und nun wenden sie sich wieder zu den unvermögenden und armseligen stofflichen Elementen! Ein *ἐπιστρέφειν* nennt es der Apostel, aber nicht im Sinne einer zweiten Befehrung, wie man ihn verstehen muß, wenn man *τὰ στοιχεῖα* für Bezeichnung der alttestamentlichen Religionserkenntniß nimmt ⁶⁾. Wo *πάλιν* bei einem Verbum der Bewegung steht, ist das Näherliegende, daß es sich auf die Richtung bezieht, in welcher die Bewegung stattfindet, und nicht, daß es eine Wiederholung derselben bedeutet ⁷⁾. Und da der Apostel fortfährt, *οἷς πάλιν ἄνωθεν δουλεύειν θέλετε, τὰ στοιχεῖα* etwas bezeichnen, unter dem sich die Leser schon einmal, und zwar nicht etwa in der Eigenschaft jüdischer Proselyten ⁸⁾, wie man unmöglicher Weise annahm, sondern zur Zeit ihres Götzendienstes befunden haben, ohne daß jedoch die *στοιχεῖα* für eins und

¹⁾ so Luther. ²⁾ so Wieseler. ³⁾ vgl. Matth. 7, 23; 1 Kor. 8, 3; 2 Tim. 2, 19. ⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ vgl. Hos. 13, 5; Amos 3, 2. ⁶⁾ so Wieseler. ⁷⁾ vgl. Joh. 4, 3; 10, 40 gegen Meyer. ⁸⁾ so z. B. Olshausen z. d. St.; Credner Einleitg. in d. R. T. I. S. 354.

dasſelbe mit den Götzen genommen ſein wollen¹⁾, da ſie ja auch bei den Iſraeliten nicht eins und dasſelbe waren mit dem Geſetze. In der That hatte das Heidenthum dies gemein mit dem Stande Iſrael's unter dem Geſetze, daß ſich der Menſch zu den ſtofflichen Dingen, welche Bedeutung τὰ στοιχεῖα auch ohne den Beiſatz τοῦ κόσμου haben kann, in einem Verhältniſſe religiöſer Unfreiheit befand, indem ſie ihm eine religiöſe Bedeutung hatten, nach der er ſich richten und von deren Beachtung er ſein Verhältniß zur Gottheit abhängig achten mußte²⁾. Wie nun Hebr. 7, 18 ein Gebot des altteſtamentlichen Geſetzes im Gegenſatze zu dem in ewigem Leben ſtehenden Chriſtus deſhalb unvermögend und unnützlich genannt wird, weil es eine ἐντολὴ σαρκίνῃ iſt, die es mit ſolchem zu thun hat, was der irdiſch leiblichen Natur des Menſchen angehört; eben ſo nennt der Apoſtel die unlebendigen Stoffe³⁾ ſelbſt, welche Gegenſtand des religiöſen Lebens waren, im Gegenſatze zu dem Geiſte Chriſti, welchen Gott in unſere Herzen entſendet hat, unvermögend und armſelig, weil ſie weder im Stande ſind, den Menſchen in ein anderes Verhältniß oder zu anderm Verhalten gegen Gott herzuſtellen, noch ſeinem Sein einen Inhalt geben, der es erfüllt und befriedigt. Und dieſen Dingen wollen die Leſer wieder von vorn anfangen dienſtbar zu ſein. Der Apoſtel ſagt nicht δουλεύετε, ſondern δουλεύειν θέλετε, und nicht ἐπεστρέψατε, ſondern ἐπιστρέψετε: ſie ſind nur erſt in Begriff, rückfällig zu werden. Aber den Anfang dazu machen ſie bereits, und zwar nicht bloß in ihren Gedanken, ſondern auch in ihrem Thun und Laſſen, wie man daraus ſieht, daß der Apoſtel fortfährt ἡμέρας παρατηροῖσθε, und nicht παρατηροῖσθαι θέλετε⁴⁾ oder παρατηρήσεσθε. Zwar ſpricht er dies nicht im Tone der Ausſage⁵⁾, welcher eben ſo wenig als die eigentliche Frage⁶⁾ in den Zuſammenhang der Rede taugt, wohl aber im Tone des ſchmerzlichen Ausrufs, in welchen die Frage der ſchmerzlichen Verwunderung übergeht. So weit ſeid ihr wieder, ruft er aus, daß ihr auf Tage Acht habt und Monate und Zeiten und Jahre. Bei ἡμέρας iſt an die Sabbathe, bei μῆνας, da es nicht wie Kol. 2, 16 νομικίας heißt,

¹⁾ gegen Theodoretus u. A. ²⁾ Neander Geſchichte der Chriſtl. Ethik S. 21.

³⁾ vgl. Philo opp. Ausg. v. Mangey I. S. 472. ⁴⁾ gegen de Wette.

⁵⁾ ſo J. B. Uſſeri, Wieſeler. ⁶⁾ ſo J. B. Meher.

an die siebenten Monate, bei *καιρός* an die Festzeiten, bei *ἐνιαυτός* an die Sabbathjahre zu denken. Aber nicht blos in Bezug auf die Jahre ¹⁾ hat man keine Ursache, zu fragen, ob etwa damals gerade ein Sabbathjahr gewesen ²⁾; sondern alles über *ἡμέρας* hinaus bis zu *ἐνιαυτός* dient nur, die Vielheit der Sagenungen vorzuführen, auf deren Beobachtung sie sich eingelassen haben, wenn sie auch bisher nur erst die Sabbathe wirklich einhielten. Dabei drückt er sich so aus — anders als Kol. 2, 16 —, daß er nicht die sonderlichen Ordnungen des heilsgeschichtlichen Gesetzes selbst benennt, sondern ganz allgemein von einer religiösen Beachtung der unterschiedlichen Zeiten spricht, um bemerklich zu machen, wie sie damit den Dingen dieser Welt dienstbar werden, sofern es der Lauf von Sonne und Mond ist, welcher die Tage und Monate und Zeitpunkte und Jahre bringt ³⁾. Sie treten nach dieser Seite, wo ihnen das Eingehen auf die gesetlichen Ordnungen am unbedenklichsten scheinen konnte, in den Dienst der stofflichen Welt Elemente zurück, in welchem sie vordem gestanden hatten, und waren überhaupt auf dem Wege, ihnen wieder zu verfallen, so daß der Apostel wohl Ursache hatte, die Befürchtung auszusprechen, seine auf sie gewendete Arbeit möchte eine vergebliche geworden sein; wobei das *ὅμως* hinter *ποσοῦμαι* ausdrückt, daß diese seine Besorgniß eine Besorgniß um sie ⁴⁾, nicht um ihn selbst ⁵⁾, ist ⁶⁾.

In solche Rüge, welche an den Zuruf *ὦ ἀνόητοι Γαλάται* erst hält ihnen innert, in solchen Ausdruck sorglicher Befürchtung, welcher jenes ^{die Störung ihres persönlichen Verhältnisses zu ihm} *τοσαῦτα ἐπάθετε εἰκὴ* ins Gedächtniß ruft, geht des Apostels Be^{weis}führung aus, daß die Leser keinen Grund haben, von seiner Lehre abzugehen, und übel daran thun, von seinen Widersachern sich ^{damit einge- treten ist, daß sie seinen Selbstunter- Widersachern Raum gaben.} irre machen zu lassen. Hat er oben Angesichts der Erfahrung, welche sie gemacht haben, als sie Christen wurden, ihre Selbster^gebung unter das Gesetz einen Unverstand genannt, so bezeichnet er sie jetzt als sündlichen Rückfall in ihr heidnisches Wesen. Aber auch in einer andern Beziehung hat er ihnen ernststen Vorhalt zu machen. Sie thun vor allem Unrecht, daß sie von der Lehre abgehen, durch welche er sie bekehrt hat; nicht minder aber auch, daß sie seinen

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Wieseler. ³⁾ vgl. Usteri z. d. St. ⁴⁾ vgl. Stallbaum zu Plato Phaedr. 239 D. ⁵⁾ vgl. Soph. Oed. R. 767. ⁶⁾ vgl. Meyer z. d. St.

Widerstachern Raum geben. Und hiegegen macht er das Verhältniß geltend, in welchem er dadurch zu ihnen steht, daß er sie bekehrt hat. Er hat die Befürchtung ausgesprochen, daß seine auf sie gewendete Arbeit eine vergebliche geworden sei. Hieran und an die Rüge, daß sie wieder werden wollen, was sie gewesen sind, schließt sich sein Zuruf an *γίνεσθε ὡς ἐγώ, ὅτι καὶ ὡς ὑμεῖς*. Die Ergänzung des Satzes *ὅτι καὶ ὡς ὑμεῖς*, in welchem das *καί* dazu dient, das Geforderte in dem, was er von sich selbst sagt, begründet erscheinen zu lassen¹⁾, kann nur aus *γίνεσθε ὡς ἐγώ* entnommen werden und also nur in *γίνουαι* bestehen. Das Präteritum *ἐγενόμην* oder *γέγονα* zu ergänzen, ist unthunlich, da sich wohl aus dem Präteritum eines vorhergegangenen Satzes unter Umständen ein Präsens für den folgenden entnehmen läßt²⁾, nicht aber, wofür man sich am wenigsten auf Phil. 2, 5 berufen kann³⁾, umgekehrt⁴⁾, es müßte denn ein Adverbium der Zeit im Nachsatze stehen und es möglich machen⁵⁾. Auch 1 Kor. 11, 1 will aus *μιμηταὶ μου γίνεσθε* nur ein *γίνουαι* zur Ergänzung des Satzes *καθὼς καὶ Χριστοῦ* entnommen sein, indem *γίνεσθε* nicht so gemeint ist, als sollten die Leser erst anfangen, Etwas zu sein, oder es noch mehr werden, wenn sie es sind, sondern wie kurz vorher 10, 32 und andernwärts⁶⁾ hat *γίνεσθαι* die Bedeutung „werden“ im Sinne eines durch das Prädikat bezeichneten jeweiligen Gebahrens⁷⁾. Wenn der Apostel 1 Kor. 9, 20 ff. sagt, *ἐγενόμην τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον, τοῖς ἀνόμοις ὡς ἄνομος*, so will dies heißen, er habe sich mit seinem Bezeigen und Gebahren jedesmal in die Weise derer geschickt und sich ihnen gleichgestellt, mit denen er es zu thun hatte. Und ähnlich sagt er nun hier von sich, er stelle sich seinen heidnischen Lesern gleich⁸⁾, und verlangt hinwieder von ihnen, daß sie sich ihm gleichstellen. Nicht hat er die jüdische Weise mit der heidnischen vertauscht, um nun diese statt jener die seinige sein zu lassen⁹⁾, was ja seiner eigenen oben berührten Aussage widerspräche; sondern wo sein Beruf es fordert,

1) vgl. 1 Kor. 11, 1. 2) so 2 Tim. 1, 5. 3) gegen Meyer. 4) gegen Winer z. d. St.; K. Fr. A. Fritzsche in Fritzschorum opusc. S. 232. 5) so z. B. Thucyd. 3, 56, 4. 6) z. B. Gal. 5, 26; Eph. 5, 17; Joh. 15, 8; 20, 27; Apokal. 2, 10. 7) vgl. z. B. Xenoph. Anab. 1, 6, 8; 1, 7, 4; 4, 1, 26. 8) so Pelagius. 9) so z. B. Meyer.

lebt er unter den Heiden, als ob er kein Jude wäre. Wenn er dies thut, der Jude, wie sollten sie, die Heiden, jüdisch gesellschaftlicher Weise leben zu müssen meinen? Es ist eine so natürliche Forderung, die er an sie richtet, daß sie seine Gesetzesfreiheit theilen, nachdem er sein Thun und Lassen dem ihren in so fern gleichen läßt, als sie ohne Gesetz sind. Denn allerdings sollen sie nicht bloß *ἄνθρωποι* sein, was sie von Natur sind, sondern *ἔνθρωποι Χριστοῦ* gleich ihm, der in diesem Sinne, wie er 1 Kor. 9, 21 sagt, *τοῖς ἀνθρώποις ὡς ἄνθρωπος* ist. Da es aber seine Selbstgleichstellung mit ihnen, den Heiden, ist, welche sie durch ihre nunmehrige Selbstuntergebung unter das Gesetz thatsächlich verurtheilen; so bezeichnet er sein eigenes Verhalten als ein heidnisches, während andererseits ihre Selbstgleichstellung mit ihm kein schlecht heidnisches, sondern christliches Verhalten wäre. Je natürlicher nun ist, was er fordert, und je unnatürlicher das Gegentheil durch den Ausdruck erscheint, mit dem er es fordert; desto beschämender ist es für die Leser, wenn er sie bittet, als Brüder bittet¹⁾, so zu thun: sie müßten ihm denn wirklich schon so fremd geworden sein, daß ihnen seine Berufung auf das eigene Beispiel Nichts mehr bedeutet, seine Bitte keinen Eindruck macht.

Dies führt ihn darauf, wie es zwischen ihnen und ihm stehen sollte, und worüber er sich in dieser Hinsicht zu beklagen hat. Damit sie ihn aber richtig verstehen, schickt er das Zeugniß voraus, daß sie ihm keinerlei Ungebühr angethan haben. Man erkennt die Meinung dieses Zeugnisses, wenn man es, ohne daß ein solcher Gegensatz ausgedrückt ist, auf frühere Zeit im Gegensatze zur jetzigen sich beziehen läßt²⁾, oder es von der Zeit versteht, von welcher der folgende Satz handelt³⁾, in welchem Falle man sich darüber, daß dieser Satz sammt seiner Zeitbestimmung durch *οὐδὰς δὲ* von *οὐδὲν μὲ ἠδίκησατε* geschieden steht, wohl gar mit der Annahme eines undenkbaren Anakoluths beruhigt⁴⁾. Eine andere Mißdeutung dieser Worte ist es, wenn man sie so faßt, als sollten sie ausdrücken, daß er keinen Grund habe, ihnen zu zürnen⁵⁾, oder daß sie keinen Grund haben, sich scheu vor ihm zurückzuziehen⁶⁾ oder, was keinen Sinn hätte,

¹⁾ so Chrysostomus. ²⁾ so z. B. Flatt. ³⁾ so Usteri, de Wette, Frijshe a. a. O. S. 240, Meyer, Wieseler, Visping. ⁴⁾ so Jatho. ⁵⁾ so z. B. Calvin, Winer. ⁶⁾ so Bengel, Rückert.

seine eben ausgesprochene Bitte ihm zu weigern ¹⁾. Endlich läßt das schlichte und tonlose *μή* nicht zu, das Object gegensätzlich zu verstehen ²⁾, sondern der Apostel giebt ihnen einfach dies Zeugniß, daß sie ihm keine Ungebühr angethan haben: was man hinwieder nicht dahin umdeuten darf, als ob er nur dasjenige, was sie ihm doch wirklich angethan haben, vergeben und vergessen haben wolle ³⁾. Allerdings giebt er ihnen aber, und zwar allem Anscheine nach auf Anlaß einer dahin lautenden Stelle ihres Briefs, dies Zeugniß nur, um ihnen zu sagen, daß es damit nicht gethan sei. Mit *δέ* geht er hiezu über, ohne daß ein vorheriges *μήν* vermißt würde, indem es im Sinne von „wohl aber“ hinter dem verneinenden Satz folgt. Sie sollen sich erinnern, wie sie sich zu ihm gestellt haben, als er zuerst zu ihnen kam, und darnach beurtheilen, wessen er sich von ihnen sollte versehen können, anstatt bloß keine Ungebühr von ihnen erfahren zu haben. In zwei Sätze zerlegt der Apostel diese seine Erinnerung, was er nicht thun würde, wenn ihm nicht der Inhalt des ersten eine selbstständige Bedeutung hätte. Dann wird aber die Bedeutung desselben in *δέ ἀσθένειαν τῆς σαρκός* liegen, was mit sprachlicher Berechtigung ⁴⁾ nicht anders verstanden werden kann, als daß es leibliches Mißbefinden gewesen ist, welches machte, daß er den Galatern die Heilsbotschaft verkündete, während kein Grund besteht, warum es dem Sprachgebrauche zum Troß als Bezeichnung des Zustands genommen werden müßte, in welchem er dies gethan hat ⁵⁾. Er ist nicht erst über seinem Predigen erkrankt, auch nicht bloß krank gewesen während der Zeit seines Predigens; sondern ein Krankheitszustand hat gemacht, daß er ihnen predigte. Sie sahen also, daß er dies nicht vorgehabt hatte, was eben so, wie seine körperliche Schwachheit, den ersten Eindruck seines Predigens wohl hätte gefährden mögen. Sie sahen ihn, wenn anders dasselbe Leiden wie 2 Kor. 12, 7 ff. gemeint ist, ehe sie sein Wort zu hören bekamen, in einem Zustande, welcher ihn eher wie einen von Gott Geschlagenen, als wie einen von Gott Gesendeten erscheinen ließ. Man begreift, daß ihm diese Beschaffenheit seines ersten Auftretens unter

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so z. B. Schott. ³⁾ so Ewald. ⁴⁾ gegen Baumgarten-Crusius, Winer z. d. St. (anders Gramm. S. 373); vgl. Frisjke a. a. O. S. 243. ⁵⁾ so Rückert.

ihnen, welches er durch τὸ πρότερον von einem spätern unterscheidet ¹⁾, eine hinreichend selbstständige Bedeutung für seinen Zweck hatte, um sie zum Inhalte eines eigenen Satzes zu machen, an welchen sich dann die Aussage von der unter solchen Umständen verwunderbaren Aufnahme anschließt, die er dennoch gefunden hat.

Der verneinende Theil dieser Aussage lautet τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου οὐκ ἐξουθενήσατε οὐδὲ ἐξέπνίσατε. Denn sichtlich war es die Schwierigkeit des auffallenden Ausdrucks τὸν πειρασμὸν ὑμῶν ἐν τῇ σαρκί μου, welche zu der in fast alle Minuskelhandschriften übergegangenen Abänderung desselben in τὸν πειρασμὸν μου oder, mit Weglassung des ersten anscheinend überflüssigen μου, τὸν πειρασμὸν τὸν ἐν τῇ σαρκί μου geführt hat ²⁾. Man meinte, da von einer Krankheit des Apostels die Rede ist, die Versuchung im Sinne der Leidensanfechtung verstehen zu müssen, während vielmehr, was die Galater an ihm zu sehen bekamen, als eine an seiner leiblichen Natur ihnen entgegentretende Versuchung, Gottes Wort zu mißkennen, bezeichnet ist: wobei es, weil das in ein Substantivum umgesetzte πειράζεσθαι gar nicht ohne seine Näherbestimmung gedacht sein will, einer Wiederholung des Artikels vor letzterer nicht bedarf, während sie bei der andern Lesart, wo die Näherbestimmung eine adjektivische, nicht adverbiale ist, allerdings nicht fehlen könnte. Jene Versuchung hätten die Galater mißkennen, dem Eindrucke, daß es sich hier um ein Gotteswort handle, sich verschließen mögen. Sie unterlagen dann der Versuchung eben damit, daß sie dieselbe nicht als eine zu bestehende an sich kommen ließen. Aber so thaten sie nicht. Siekehrten ihr nicht geringschätzig den Rücken, und wiesen sie nicht mit Ekel von sich, jenes, weil ihnen die Erscheinung des Apostels zu kläglich war, um etwas Werthvolles dahinter zu vermuthen, und dieses, weil sie ihnen zu widrig war, um sie nicht sammt dem, was er zu bieten haben mochte, von sich zu weisen. Indem sie sich aber der Versuchung unterzogen, bestanden sie dieselbe. ³⁾ Was als Versuchung an sie kam, gedieh ihnen zur Bewährung, indem sie, denen ohnehin eine sonderliche Vernbegierde nachgerühmt wird ³⁾, hinter

¹⁾ vgl. I. S. 150. ²⁾ vgl. Wieseler z. d. St. ³⁾ s. Themistius an d. z. 3, 1 angeführten St.

dem, was Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung war, das Gotteswort inne wurden, das sich ihnen darbot. Und so geschah es, daß sie den Apostel mit einer fröhlichen Willigkeit aufnahmen, wie wenn ein Engel Gottes, wie wenn Christus Jesus zu ihnen gekommen wäre.

Dies war denn freilich etwas ganz Anderes, als wenn sie ihm jetzt nur keine Ungebühr angethan haben und sich damit begnügen, sich dessen getrösten zu können; und man begreift, daß er fortfährt, *ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν*, wenn dies die richtige Lesart ist, indem die Freude, mit welcher sie damals sich glücklich priesen, daß er zu ihnen gekommen, jetzt hinter der Unsicherheit, in welche sie gerathen sind, wie verschwunden scheint. Aber ob es die richtige Lesart ist? Die andere *τις οὖν ἦν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν* hat nicht nur eine größere Zahl von Zeugen für sich, sondern man meint auch nachweisen zu können, wie jene aus ihr entstanden sei, indem Theodorus von Mopsvestia und die ihm folgenden griechischen Ausleger *τις* durch *ποῦ* erklären ¹⁾. Allein sie thun dies zumeist so, daß sie *ἐστίν* ergänzen, welches auch oder statt seiner ein *νῦν* in den Text gekommen ist; während die Handschriften, in denen sich *τις* findet, mit wenigen Ausnahmen auch *ἦν* haben, und sich also, *τις οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν* ohne *ἦν* zu lesen, was die äußeren Zeugnisse anlangt, am wenigsten empfiehlt. Da nun sowohl die Bechito als auch die ältesten Majuskelhandschriften für *ποῦ οὖν* sprechen, so fragt sich, ob sich nicht die Entstehung der Lesart *τις οὖν ἦν* leicht genug erklärt, um der andern den Vorzug zu geben. Und dies dürfte allerdings der Fall sein, da der mit *γὰρ* angeschlossene Satz von eben derselben Zeit handelt, von welcher vor der durch ihn erläuterten Frage die Rede gewesen, und also nahe lag, zu meinen, auch letztere müsse sich auf sie beziehen. Da nun aber in demselben Maße, als sich bei der Lesart *τις οὖν ἦν* der folgende Satz leichter angeschlossen, andererseits der in ihr zu erwartende Fortschritt der Gedankenbewegung vermißt wurde; so tilgte man entweder *ἦν* und nahm die Frage für eine verneinende, was auf den durch *ποῦ* ausgedrückten Gedanken führte ²⁾, oder man betonte es auf eine unzulässige Weise,

¹⁾ vgl. Frischke a. a. O. S. 247; Reiche comment. crit. in N. T. II. S. 58; Schott, Meyer, Wieseler z. d. St. ²⁾ so Theodorus Mopsv.

um einen Gegensatz von Jetzt und Damals zu gewinnen¹⁾, während vielmehr *τις* den Ton haben müßte, mag man es nun im Sinne von „wie groß“²⁾ oder „wie nichtig“³⁾ nehmen. Entscheiden wir uns Angesichts dieser Sachlage für die Lesart *ποῦ οὐν*, so bezieht sich das folgende *γὰρ* auf die in der Frage enthaltene und durch das Folgende bestätigte Thatsache einer damaligen Selbstseligpreisung derer, welche den Apostel mit solcher freudigen Willigkeit aufgenommen haben. Sie würden ihn so nicht aufgenommen haben, wenn sie nicht in dem, was er ihnen brachte, ein Gut erkannt hätten, um dessen Gewinnung sie sich glücklich priesen. Und wiederum, daß sie sich damals glücklich gepriesen haben, erhellt aus der Liebe und Dankbarkeit, mit welcher sie dem Apostel, wenn möglich, nämlich, wenn man seine Augen einem Andern zu eigenem Gebrauche⁴⁾ schenken könnte⁵⁾, ihre Augen, wie es ohne das entbehrliche *ἄν* heißt⁶⁾, zum Geschenke machten: ein Ausdruck, welcher natürlich nur besagt, daß sie ihm ihr Liebstes und Unentbehrlichstes zu geben bereit waren, und nicht aus einem Bedürfnisse des Apostels, bessere Augen zu haben, erklärt sein will⁷⁾.

Aber mit jener Selbstseligpreisung der Leser ist es vorbei, und es ist dem Apostel ein geringer Trost, daß sie ihm nur keine Ungebühr angethan haben: es steht eben nicht mehr zwischen ihm und ihnen, wie es damals unter so erschwerenden Umständen geworden war und fort und fort hätte bleiben sollen. Ob sich nun hieran der Satz *ὥστε ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν*, sei es als Aussagesatz oder als Frageatz, auf eine der Bedeutung von *ὥστε* entsprechende Weise anfügt? Denn *ὥστε* dient weder gleich *διὰ τοῦτο* zur Grundangabe, daß der Apostel sagen könnte, aus keinem andern Grunde, als weil sie ihn so lieb gehabt, sei er damit, daß er ihnen über ihre Irrthümer und Sünden die Wahrheit sagte, wie seine Widersacher es nennen, ihr Feind geworden⁸⁾; noch auch dient es gleich *οὖν* die logische Folge einzuführen, daß er etwa aus dem eingetretenen Umschlage ihrer Gesinnung folgerte, er müsse durch seine wahrheitsgemäße

1) so Decumenius. 2) so z. B. Baumgarten-Crusius, Hilgenfeld, Wieseler.

3) so z. B. Frijsche a. a. O. S. 242. 4) gegen Meyer. 5) gegen Wieseler. 6) vgl. Stallbaum z. Plato symp. 198 C. 7) gegen Schott, Rückert. 8) so Wieseler.

Rüge ihrer Verirrungen in ihren Augen ihr Feind geworden sein ¹⁾. Die Uebereinstimmung auszudrücken, mit welcher sich das Folgende an das Vorhergehende anschließt, dies ist, wie oben zu 3, 9 bemerkt worden, die Bedeutung von ὡςτε. Man müßte also, sei es aus= sageweise oder fragweise, übersetzen können „und so bin ich denn euer Feind geworden, indem ich euch Wahrheit redete“. Statt dessen wendet man es so, als ob der Apostel von der Thatfache aus, daß es anders zwischen ihm und ihnen geworden, zur Auffindung der Ursache gelangte, warum es anders geworden ²⁾. Aber er hat ja vorher auch gar nicht gesagt, daß er ihr Feind geworden, sondern nur, daß es mit ihrer Selbstseligpreisung vorbei sei; was etwas so ganz Anderes ist, daß schon deshalb, von der sonstigen sprachlichen Unmöglichkeit abgesehen, ὡςτε nicht als ein „so daß“ an jene Frage angeschlossen werden könnte ³⁾. Und wenn man ἀλλ'θεύειν so versteht, als beziehe sich der Apostel auf Rügen, die er den galatischen Gemeinden bei seiner zweiten Anwesenheit ertheilt habe ⁴⁾; so ist dies eine in dem Briefe nirgends begründete Erfindung, deren Verwendbarkeit durch das Fehlen jeder Zeitbezeichnung, welche dem τὸ πρότερον gegenüberträte, ausgeschlossen ist. Unter diesen Umständen ist es begreiflich, daß man, um dem ἀλλ'θεύειν keine eigenwillige Deutung zu geben und das ὡςτε in seiner Bedeutung zu belassen, zu dem Aeußersten griff, die vermeintliche Frage verneinend zu nehmen und also den Sinn zu finden „mithin bin ich, indem ich euch die Wahrheit verkündete, nicht euer Feind geworden“ ⁵⁾: was denn freilich der seltsamste Abschluß der mit οὐδέν μὲς ἡδικήσατε begonnenen Reihe von Sätzen wäre.

Daß er jetzt dazu gekommen ist, ihr Feind zu sein, muß vielmehr die schmerzliche Aussage bilden, in welche er jener schönen Vergangenheit gegenüber sein gegenwärtiges Verhältniß zu ihnen faßt, den Abstand desselben von dem damaligen in vollster Schärfe ausdrückend. Es ist so gekommen, daß er es ist, sagt γέγονα, und ἀλλ'θεύων bezieht sich nicht imperfektisch, wie wenn ἐγενόμην stände, auf eine Vergangenheit, sondern wenn er jetzt ihnen wahr redet, ist

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so z. B. de Wette, Schott, Rückert, Olshausen, Visping.

³⁾ gegen Usteri. ⁴⁾ so z. B. Wieseler, Elliott. ⁵⁾ so Zatho.

er ihr Feind ¹⁾). Da dies aber nicht, wie bei der gewöhnlichen Fassung des ὥστε erfordert wäre, im Vorhergehenden bereits enthalten ist, so kann ὥστε auch nicht vom Vorhergehenden abhängen oder sich darauf beziehen. Ich habe deshalb gemeint, es lasse sich im Sinne eines οὐτως ὥστε von dem Vorhergehenden abtrennen und mit ζηλοῦσιν ὑμᾶς verbinden. Aber mit Recht ist hiegegen die Beispiellosgkeit eines so vorausgeschickten ὥστε geltend gemacht worden ²⁾). Dann ist aber überhaupt nicht möglich, ὥστε zu lesen, sondern τέ muß einen zweiten Satz dem vorhergegangenen in der Art anschließen, daß sich erst durch dessen Hinzutritt die Begründung der Frage ποῦ οὖν ὁ μακαρισμὸς ὑμῶν vervollständigt ³⁾). Er lautet dann ὡς ἐχθρὸς ὑμῶν γέγονα ἀληθεύων ὑμῖν. Ihre Augen, bezeugt er ihnen, hätten sie vormalz, wenn es möglich wäre, sich ausgestochen und ihm gegeben, und jetzt ist es so geworden, daß er wie Feind von ihnen ist, wenn er ihnen Wahrheit redet. Er ist es nicht damit, aber es ist, als wäre er es ⁴⁾). Nicht als er das zweite Mal in Galatien war, ist es so gekommen, weil er ihnen damals schon wegen ihrer Hineigung zum Judaismus die Wahrheit sagen mußte ⁵⁾), wovon sich in dem Briefe keine Spur findet, sondern durch das, was seitdem mit ihnen vorgegangen, ist er so zu ihnen zu stehen gekommen. Auch ist ἀληθεύειν τινί nicht, was wir nennen Einem die Wahrheit sagen, sondern schlechtweg das Widerspiel von ψεύδεσθαι τινί ⁶⁾). Er redet ihnen, was Wahrheit ist, wenn er ihnen seine Widersacher und ihre Lehre so zeichnet, wie er 1, 7 gethan hat; und wie Feind von ihnen ist er damit, weil sie seinen Widersachern und ihrer Lehre schon so weit Raum gegeben haben, daß sie sich, was zu der bei 1, 10 gemachten Wahrnehmung stimmt, selbst verletzt fühlen müssen, wenn er so zu ihnen redet.

Daher der Uebergang zu ζηλοῦσιν ὑμᾶς οὐ καλῶς, wo es bezeichnend ist, daß er die, von denen er nun spricht, gar nicht erst nennt: die Leser verstehen wohl, wen er meint, da sie sich selber sagen mußten, woher die Entfremdung stammte, die er rügt. Und nun zeichnet er die unsittliche Weise, wie sich seine Widersacher um

¹⁾ vgl. 3. B. Hebr. 5, 12. ²⁾ so Meyer. ³⁾ vgl. 3. B. Hebr. 12, 2.

⁴⁾ vgl. 3. B. 1 Kor. 4, 13. ⁵⁾ so 3. B. Meyer, Wieseler, Micott, Reithmayer. ⁶⁾ vgl. Meyer 3. Eph. 4, 15.

die Leser bemühen. Ἐκκεῖσαι ὑμᾶς θέλουσιν, sagt er, ἵνα αὐτοὺς ζηλοῦτε, wo ζηλοῦτε schwerlich attisches Futurum ¹⁾, aber auch kein unpassendes „wo“ ²⁾, sondern eines der mehreren neutestamentlichen Beispiele ³⁾ späterer Sprachungenauigkeit ist ⁴⁾. Einer Näherbestimmung bedurfte ἐκκεῖσαι nicht ⁵⁾, und es ist auch keine weder sachliche ⁶⁾ noch persönliche ⁷⁾ hinzuzudenken, da es für sich allein die zureichende Vorstellung eines Besonderns oder Vereinzelns giebt, welches keine andere Wahl oder Möglichkeit läßt. Wenn die galatischen Christen in diesem Sinne ausgesperrt, ausschließlich auf diejenigen angewiesen waren, welche sich ihrer bemächtigt, sie an ihre Person gekettet hatten; dann konnte es nicht fehlen, daß sie von nun an eben so angelegentlich um jene bemüht waren, sich ihrer zu versichern und in ihrer Gunst zu verbleiben, als jene sich um sie bemüht hatten, sie für sich zu gewinnen. Denn ζηλοῦν hat nicht verschiedenen Sinn, wo es ὑμᾶς und wo es αὐτοὺς zum Objecte hat, sondern nur die Verschiedenheit des Objects, vermöge deren es sich das eine Mal um ein erst zu erlangendes, das andere Mal um ein schon bestehendes Verhältniß handelt, bringt mit sich, daß die eine und selbe Bedeutung verschiedene Anwendung erleidet ⁸⁾. Noch weniger hat man Grund für den folgenden Satz eine dritte Bedeutung des Verbums, nämlich „wetteifern“, anzunehmen ⁹⁾. Καλὸν δὲ τὸ ζηλοῦσθαι ἐν καλῷ πάντοτε sammt dem an πάντοτε sich anschließenden καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρῆναι με πρὸς ὑμᾶς führt den Lesern ihr Unrecht zu Gemüthe, daß sie sich durch die Zudringlichkeit seiner Widersacher das Verhältniß stören lassen, in welchem sie zu ihm gestanden hatten. So, wie es ihnen vordem um seine Person zu thun gewesen, hätte es bleiben sollen, statt daß er ihnen nun in Folge der selbstsüchtigen Angelegentlichkeit, mit welcher sich seine Widersacher um sie bemühen, wenn er ihnen Wahrheit redet, wie ein Feind ist. Denn bei ihm ist sittlich Gutes der Grund ¹⁰⁾ gewesen, worauf hin er Gegenstand ihrer liebevollen Bemühung war, und so es zu sein, ist selbst etwas

¹⁾ so Jatho mit Berufung auf Thucyd. 2, 8, 4 u. 3, 58, 5. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. 6, 12; 1 Kor. 4, 6; Tit. 2, 4; Joh. 17, 3. ⁴⁾ f. Winer Gramm. S. 272. ⁵⁾ vgl. Herodot. 1, 31 u. Schweighäuser z. dieser St. ⁶⁾ so z. B. Wieseler. ⁷⁾ so z. B. Meyer. ⁸⁾ gegen Rückert. ⁹⁾ so Jatho. ¹⁰⁾ vgl. Matth. 6, 7; 1 Kor. 4, 4; Akt. 7, 29.

sittlich Gutes. Dann muß es aber auch allezeit dabei bleiben, und, wie er vom Allgemeinen zu dem vorliegenden Falle übergehend hinzufügt, nicht blos dann so sein, wenn er persönlich bei ihnen weilt. Dies ist der Sinn der Stelle, wenn *ζηλοῦσθαι* als Passivum gefaßt sein will und nicht als Medium ¹⁾, für dessen Gebrauch sich hier kein Grund erkennen läßt, während das Passivum durch den Zusammenhang an die Hand gegeben ist, und wenn der Apostel den allgemeinen Satz auf ihn selbst, der ja bei seiner Anwesenheit in Galatien ein Gegenstand des Umwerbens gewesen ist, angewendet wissen will. Man hat irrig gemeint, daß dann *ζηλοῦσθαι* ein *μέ* bei sich haben müßte, oder, wie man richtiger sagen sollte, daß ein allgemeiner Satz dann nicht am Platze wäre, und hat deshalb *ζηλοῦσθαι* entweder impersonal gefaßt, als handle es sich um ein Eifern für die Heilswahrheit ²⁾, in welchem Falle das Aktivum geeigneter, das Passivum unveranlaßt, und *ἐν καλῷ* eine unnöthige Schwerfälligkeit wäre, oder hat es auf die Galater gedeutet, als welchen es wohl anstehe, entweder im guten Sinne des Verbuns Gegenstand der bewundernden Liebe ³⁾, oder im schlimmen Gegenstand des Neides und eifersüchtigen Verdrusses ⁴⁾ zu sein: Erklärungen, bei denen unbegreiflich bleibt, warum der Apostel hinzufügt, nicht blos während seiner persönlichen Anwesenheit unter ihnen, solle es so mit ihnen stehen, da diese zwar als Zeit eines gewissen Verhaltens der Leser bezeichnet sein könnte, welches auch über sie hinaus und allezeit andauern sollte, nicht aber als die Zeit eines passivischen *ζηλοῦσθαι*, welches ja nicht von ihnen abhängt und nicht von ihnen gefordert werden kann. Denkt aber der Apostel an sich selbst und an das, was ihm von Seiten der Leser gebührt ⁵⁾; so erklärt sich die Allgemeinheit, in der er sich ausdrückt, aus dem naheliegenden Grunde, daß er eben nicht blos für sich Etwas fordern, sondern in dem, was er für das Verhältniß der Leser zu ihm in Anspruch nimmt, etwas Gemeingültiges erkennen lassen will. Hingewieder aber legte ihnen der Zusammenhang die Anwendung des allgemeinen Satzes auf ihn und sie nahe genug, daß er mit Voraussetzung derselben

¹⁾ so noch Olshausen, Zatho. ²⁾ so Winer, Meyer, Wieseler, Friishe a. a. O. S. 253. ³⁾ so z. B. de Wette. ⁴⁾ so z. B. Rückert. ⁵⁾ so z. B. Schott, Usteri z. d. St., Reiche a. a. O. S. 60.

fortfahren konnte, καὶ μὴ μόνον ἐν τῷ παρῆναι με πρὸς ὑμᾶς, τεκνία μου, οὐς πάλιν ὠδίνω ἄλλως οὐ μορφωθῆν Χριστὸς ἐν ὑμῖν.

In eine Anrede, welche den Lesern mit eben so innigen als schmerzlichen Worten sagt, wie er seinerseits zu ihnen stehe, läßt er den Abschnitt ausgehen, in welchem er sich auf sein persönliches Verhältniß zu ihnen beruft, und mit welchem alles zu Ende ist, was er ihnen zur Beantwortung ihres Briefs zu sagen haben konnte, sei es, sofern es seine Lehre oder seine Person oder ihr persönliches Verhältniß zu ihm betraf. Oder sollte, was hinter πρὸς ὑμᾶς folgt, davon abzutrennen sein? Man hat so gemeint, weil sonst diese gerührte Anrede nachschleppe, und weil sie dem Vorhergehenden ungleichartig sei, und hat dann entweder angenommen, was mit ihr eingeführt sein wollte, sei verschwiegen geblieben ¹⁾, oder hat den folgenden Satz ungeachtet seines δὲ für das mit ihr Eingeführte gehalten ²⁾. Im letztern Falle berief man sich auf den Gebrauch des δὲ hinter Anreden ³⁾, welcher aber nur bei beginnender Rede stattfindet und sich aus einer hier unfindbaren Beziehung des Redenden auf einen unausgesprochenen, für den Hörer jedoch erkennbaren Satz erklärt ⁴⁾; oder man nahm es für das δὲ des Nachsatzes ⁵⁾, welches aber, gesetzt auch, es ließe sich das Verhältniß des Folgenden zur Anrede wie das eines Nachsatzes auffassen, immer eine Gegensätzlichkeit ausdrückt, wie sie hier nicht stattfindet. In allen Fällen störte man die handgreifliche Beziehung des ἡθελον δὲ παρῆναι πρὸς ὑμᾶς ἄρτι auf ἐν τῷ παρῆναι με πρὸς ὑμᾶς, welche nicht zuläßt, daß ein selbstständiger Satz zwischeneingetreten sei und durch die neue Wendung, die er der Rede gäbe, dasjenige, woran der Apostel dann wieder anknüpft, in den Hintergrund gedrängt habe. Es ist ja aber auch gar nicht an dem, daß die Anrede, wenn sie abschließend steht, nachschleppt und befremdlich erscheint, vorausgesetzt, daß wir B. 18 richtig verstanden haben. Der Apostel hat ein Recht darauf, von den Galatern jederzeit, und nicht bloß, wenn er bei ihnen ist, mit Liebe umworben zu werden, denn sie sind seine Kinder. Und wenn er sie daran erinnern muß, weil es so gar anders zwischen ihm und ihnen

¹⁾ so z. B. Calvin, de Wette, Baumgarten-Crusius, Hilgenfeld, Fritzsche S. 256. ²⁾ so z. B. Flatt, Meyer, Wieseler. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ vgl. Kühner zu Xenoph. anab. 5, 5, 13. ⁵⁾ so Wieseler.

steht, als sie zur Zeit ihrer Bekehrung sich zu ihm gestellt hatten; so hängt dies damit zusammen, daß er, was hinwieder ihre Herzen bewegen sollte, in Wehen mit ihnen liegt, ein zweites Mal sie auszugebären. Denn *πάλιν* kann mit *ᾧδιω* nicht so zusammengehören, wie es ein Bestandtheil von *παλιγγενεσία* ist, daß der Apostel von einem seit seiner ersten Predigt noch immer und auch ferner fort-dauernden Uengebären sagte ¹⁾. Die Bedeutung von *ᾧδιω* läßt dies nicht zu, da es kein Ausdruck für Setzung eines Lebensanfangs ist, und nur in so fern ein Object bei sich hat, als die Wehen der Mutter an dem darin auszuwirkenden Kinde einen Gegenstand haben. Der Apostel würde sagen, daß er das wieder thue an ihnen, was ihre Mütter an ihnen gethan haben, und nicht, daß er sie in ein anderes Leben setze, als in welchem sie bis dahin gewesen. Da er sie aber als seine Kinder anredet, die er also schon geboren hat, so muß *πάλιν* eben so nothwendig eine Wiederholung seines eigenen Thuns ausdrücken, als es im andern Falle unveranlaßt und störend wäre. Man hat aber auch keinen Grund, es anders verstehen zu wollen. Die er schon einmal geboren hat, machen ihm neue Mühe, welcher er sich denn auch unterzieht, ohne abzulassen, bis ihm die schon einmal zu Wege gebrachte Ausgestaltung Christi in ihnen wieder gelungen sein wird. Denn *πάλιν* gehört nicht bloß zu *ᾧδιω*, sondern zu *ᾧδίνω ἄρχις οὗ μορφωθῆναι Χριστός ἐν ὑμῖν*, und nur irrthümlich meint man, das bezeichnete Ziel nöthige zur Unterscheidung einer einmaligen und einer fortdauernden Wiedergeburt. Nur eingetragen wird ein weder durch den Ausdruck, noch durch den Zusammenhang an die Hand gegebener Gegensatz, wenn man die Entwickeltheit zur rechten vollen Lebensgestalt des wahren Christen als das zu erreichende Ziel bezeichnet findet ²⁾. Die Worte besagen bloß, daß Christus in ihnen eine Sichtbarkeit gewinnen soll; wobei nicht *μορφωθῆναι* für sich allein, sondern *μορφωθῆναι Χριστός* den Ton hat, indem es, wie im Mutterleibe, aber freilich nicht erst in den Stunden des Kreisens ³⁾, zur Ausprägung der adamitischen Gestalt, so hier zu einer Ausgestaltung Christi selbst kommt. Dort wird ein Mensch, welcher

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ so z. B. Winer, Usteri, Meyer, Frijsche S. 255. ³⁾ vgl. Bengel 3. d. St.

das Bild Adam's trägt¹⁾, hier gelangt, was an jenes $\zeta\eta\ \epsilon\upsilon\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\varsigma$ 2, 20 erinnert, innerlich in dem vorhandenen Menschen Christus selbst zu einer Erscheinung und Wahrnehmbarkeit. Dies ist aber der Fall, so wie ein Mensch Christ wird, und die Leser müssen sich schämen, daß es der Apostel als etwas bei ihnen neu zu Erzielendes vorstellt. Er kann es aber mit Zug und Recht so vorstellen. Denn geistliches Wesen macht die Erscheinung, zu welcher Christus in einem Menschen gekommen ist, wieder verschwinden, indem sie, wie der Apostel hernach ausführt, Nichts neben sich verträgt, und nur da, aber auch schon gleich da vorhanden ist, wo der Mensch im rechtfertigenden Glauben steht. Sofern sich nun die galatischen Christen an der vom Apostel ihnen gebrachten Heilsbotschaft haben irre machen lassen, muß Christus noch erst wieder in ihnen Gestalt gewinnen und der Apostel die Mühe von Neuem haben, sie dahin zu bringen, wohin er sie mit seiner ersten Arbeit gebracht hatte.

Er beweist
ihnen aus der
Schrift, daß
ihr Christen-
stand aus-
schließt, Ge-
sezesmenschen
Raum zu
geben.
4, 20—30.

Um so näher lag ihm, in Anschluß an $\epsilon\upsilon\ \tau\omicron\omega\ \pi\alpha\rho\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \mu\epsilon$ $\pi\rho\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma$ so fortzufahren, wie er thut, $\eta\theta\epsilon\lambda\omicron\nu\ \delta\epsilon\ \pi\alpha\rho\epsilon\iota\upsilon\alpha\iota\ \pi\rho\omicron\varsigma\ \upsilon\mu\acute{\alpha}\varsigma$. Für ihr Verhältniß zu ihm sollte es von Rechts wegen keinen Unterschied machen, ob er bei ihnen ist oder nicht. Aber jetzt möchte er allerdings um der Arbeit willen, die sie ihm machen, lieber bei ihnen sein, als an sie schreiben, und in ihrer Mitte und vor ihren Ohren, anstatt brieflicher Weise, den Ton seiner Rede wechseln. $\epsilon\upsilon\ \upsilon\mu\acute{\iota}\nu$ wird nämlich nicht mit $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\omicron\upsilon\mu\alpha\iota$ verbunden sein wollen, wie wenn es gleichbedeutend mit $\pi\epsilon\rho\iota\ \upsilon\mu\acute{\omega}\nu$ stünde²⁾, während andererseits kein Grund vorliegt, $\acute{\alpha}\pi\omicron\rho\omicron\upsilon\mu\alpha\iota$ als Passivum, statt, wie es sonst in den neutestamentlichen Schriften begegnet, als Medium zu fassen³⁾. Denn $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}\sigma\sigma\epsilon\iota\nu\ \tau\eta\eta\ \phi\omega\nu\eta\eta\iota$ kann nichts Anderes heißen, als die Stimme verändern⁴⁾, entweder daß man eine andere annimmt statt der eigenen, oder eine andere statt der bisherigen, nicht aber eine andere, als ein früheres Mal, wie diejenigen erklären, welche meinen, der Apostel habe bei seiner zweiten Anwesenheit in Galatien strenge geredet und gestehe, daß er jetzt, wenn er dort wäre, einen mildern Ton anschlagen würde⁵⁾. Da er nun unmöglich kann sagen wollen,

¹⁾ 1 Kor. 15, 49. ²⁾ vgl. Luc. 24, 4. ³⁾ gegen Fritzsche. ⁴⁾ gegen Wieseler.

⁵⁾ so Meyer, Ewald.

er wünschte seine Stimme zu verstellen, um nicht erkannt, sondern für einen Andern gehalten zu werden ¹⁾, und ἀλλάσσειν für sich allein nicht hinreicht, eine bald so, bald anders wechselnde Veränderung des Tons zu bezeichnen ²⁾; so bleibt nur übrig, daß er eben jetzt, in diesem Augenblicke, einen andern Ton anschlagen möchte. Dies kann er aber einerseits auch schriftlich thun, und andererseits kann er es schriftlich nicht so thun, daß es ein ἀλλάσσειν τὴν φωνήν wäre, indem dies nur im Sprechen, nicht im Schreiben denkbar ist ³⁾. Muß demnach die Meinung sein, daß er an der Stelle seiner brieflichen Ansprache, wo er jetzt eben steht, das nur in mündlicher Rede Mögliche thun, nämlich hörbarer Weise einen andern Ton anschlagen möchte; so bedarf ἀλλάξει τὴν φωνήν μου einer Näherbestimmung, wie wir sie an ἐν ὑμῖν haben, welches dann mit gleicher Betonung des ἐν am Ende des Satzes steht, wie am Anfange desselben παρῆναι betont ist, und zwischen sich und ἀλλάξει τὴν φωνήν μου den Grund einschließt, warum er es thun möchte. Denn ἡθέλον kann nun vollends nicht von einem wirklichen Vorhaben ⁴⁾, sondern nur von einem unerfüllbaren und deshalb wie unvollendet bleibenden Wunsche des Apostels ⁵⁾ verstanden werden. An dieser Stelle des Briefs, gerade da, wo er mit seiner Beantwortung des ihrigen zu Ende ist, kommt ihm der Wunsch persönlicher Anwesenheit, damit er in ihrer Mitte und zu ihnen sprechend, weil er unsicher ist, wie er es anstellen soll, seinen Zweck bei ihnen zu erreichen, durch hörbaren Wechsel der Stimme den gewünschten Eindruck sicherer erzielte, als durch Anschlagung eines andern Tons seiner brieflichen Rede. Daß er dies ausspricht, ist dann aber Einleitung des Folgenden und nicht Abschluß des Vorherigen; wie wir ihn denn wirklich von hier an einen andern Ton anschlagen sehen, nicht einen zärtlichen ⁶⁾ oder einen strengern ⁷⁾, sondern nach der stark und lebhaft erregten Weise, in welcher er, durch den Inhalt ihres Briefs herausgefordert, von jenem θανάτῳ an wie ein fast schon um die Frucht seiner Arbeit Gebrachter auf die Leser eingedrungen ist, den mehr gehaltenen

¹⁾ so Frisjhe. ²⁾ so z. B. Winer, Schott, de Wette, Bisping. ³⁾ gegen Bengel, Flatt, Rückert u. A. ⁴⁾ gegen Baumgarten-Crusius. ⁵⁾ vgl. Röm. 9, 3; Aft. 25, 22. ⁶⁾ so z. B. Flatt. ⁷⁾ so z. B. Baumgarten-Crusius.

Von einer auf die Beweisart seiner Gegner sich einlassenden Erörterung, welchen er als Vater dieser seiner Kinder, die er wieder zu dem machen muß, was sie durch ihn geworden waren, nicht unversucht lassen darf¹⁾. Mit der Anrede des 19. Verses ist er zu dieser Wendung gekommen, nachdem er bis dahin in dem Tone geblieben war, welchen er mit seinem jeder freundlichen Anrede entbehrenden Briefanfange eingeschlagen hatte.

Λέγετέ μοι, hebt er an, nicht einen sonderlichen Theil seiner Leser, die schon abfälligen²⁾ oder die noch erst zum Abfalle geneigten³⁾, sondern hier nicht minder als 4, 9 die Leser überhaupt anredend. Sind aber die Leser überhaupt angeredet, so wird man *ἀκούετε* nicht vom sinnlichen Vernehmen der in den Versammlungen vorgelesenen Schrift, im Gegensatz zum *ἀναγινώσκειν*⁴⁾, verstehen dürfen, was eine unstatthafte Unterscheidung der Angeredeten von denen, welche die Schrift vorlasen, in sich schloße. Denn daß es die gesetzlich gesinnten Widersacher des Apostels gewesen seien, von welchen sie dieselbe vorlesen hörten, wäre ja vollends eine unstatthafte Annahme, da Lesen der Schrift, deren Kenntniß der Apostel in seinen Gemeinden überall voraussetzt, einen wesentlichen Bestandtheil des gemeindlichen Gottesdienstes bildete. Andererseits kann *ἀκούειν* weder im Sinne des geistigen noch im Sinne des sittlichen Vernehmens gemeint sein. Ersteres⁵⁾ wäre nur möglich, wenn ein ausgesprochener⁶⁾ oder selbstverständlicher⁷⁾ Gegensatz zum sinnlichen Vernehmen statthätte, was hier nicht der Fall ist. Und Letzteres paßt zu der Frage nicht, welche der Apostel mit *λέγετέ μοι* einleitet⁸⁾, da er sie vielmehr fragen müßte, warum sie der Schrift kein Gehör schenken. Die Frage kann nur lauten, ob sie denn nicht hören, was die Schrift sagt, im eigentlichsten Verstande des Wortes⁹⁾; worauf dann γάρ dasjenige bringt, was sie, wenn sie die Schrift hörten, davon abhalten müßte, unter dem Gesetze sein zu wollen. Daß er dabei die Schrift τὸν νόμον nennt, hat seinen Grund in der Absicht, mit welcher er sich auf sie bezieht. Eben derselbe Theil der heiligen

¹⁾ vgl. Nicott z. d. St. ²⁾ so Meyer. ³⁾ so Wieseler. ⁴⁾ Akt. 15, 21; Apokal. 1, 3. ⁵⁾ so z. B. Schott, Olshausen. ⁶⁾ wie Matth. 13, 13.

⁷⁾ wie Matth. 10, 14; Joh. 8, 47. ⁸⁾ vgl. Demosth. de Chers. § 74.

⁹⁾ vgl. Meyer.

Schrift, welcher nach dem Gesetze benannt ist, unter dem sie stehen wollen, enthält die erforderliche Belehrung, daß Gesetzesmenschen und Christenmenschen nach Gottes Willen und Ordnung schlechthin verschiedene Leute sind.

Auf den Bericht von dem Anfange, den die Gemeinde Gottes im Hause Abraham's genommen hat, geht der Apostel zurück, also nicht auf irgend einen beliebigen Bestandtheil der biblischen Geschichte, sondern dahin, wo zu lernen war, was es um die Nachkommenschaft Abraham's im heilsgeschichtlichen Sinne sei ¹⁾. Und dies war es ja, um was es sich in diesem Briefe so wesentlich handelte. Er erinnert daran, daß Abraham, der Ahnherr des Volkes Gottes, zwei Söhne hatte, einen von der Magd, den andern von der Freien, in so fern also verschieden von Herkunft, beide aber doch seine Söhne, so daß sich sein Geschlecht auch gleicher Weise in Beiden hätte fortsetzen mögen. Allein, fügt Paulus mit *ἀλλά* hinzu, es bestand der Unterschied zwischen ihnen, daß der Eine natürlicher Weise gezeugt war, der Andere dagegen mittelst der Verheißung, indem sich die Verheißung, mit welcher Abraham berufen worden war, in dessen Erzeugung selbst verwirklicht hatte; und zwar vertheilt sich dieser Gegensatz so auf die Beiden, daß jenes von dem Sohne der Magd gilt, dies dagegen von dem Sohne der Freien. Von diesen Thatfachen nun, aber sofern sie einen Bestandtheil des Schriftworts bilden, sagt der Apostel *ἀτινά ἐστιν ἀλληγορούμενα*, das Verbum *ἀλληγορεῖν* nicht im Sinne des Ausdrückens ²⁾, sondern des Auffassens ³⁾ nehmend, so daß er also von ihnen sagt, sie seien ein Gegenstand solcher Auffassung ⁴⁾. *Ἀλληγορεῖν τι* heißt nämlich entweder Etwas so sagen, daß etwas hinter dem unmittelbaren Wortsinne Gelegenes damit ausgedrückt ist, oder Etwas so fassen, daß man dem unmittelbaren Wortsinne ein dahinter Gelegenes als in ihm ausgedrückt entnimmt. Hier zeigt das präsens Participium, daß das Letztere der Fall ist, und *ἐστιν ἀλληγορούμενα* ist von *ἀλληγορεῖται* nur ebenso verschieden, wie Jak. 1, 17 *ἐστιν καταβαῖνον* von *καταβαίνει* ⁵⁾.

Wenn nun der Apostel von jenen Thatfachen in ihrer Eigen-

¹⁾ vgl. Röm. 9, 7 ff. ²⁾ vgl. z. B. Joseph. antiqq. prooem. 4. ³⁾ vgl. z. B. Philo opp. Ausg. v. Mangey I. S. 143. 468. ⁴⁾ vgl. Theodoretus z. d. St. ⁵⁾ gegen Meyer.

schaft eines Schriftinhalts sagt, sie seien ἀλληγορούμενα, so gilt ihm dies von ihnen an sich selbst: sie fordern ihm zufolge ein Verständniß, welches in dem Berichte, den die Schrift von ihnen giebt, hinter ihnen liegende Thatsachen erkennt, und sind also durch Wirkung des Geistes Gottes in diesen Bericht gefaßt, um so verstanden zu werden. Die beiden Mütter, sagt er, sind zwei heilsgeschichtliche Ordnungen Gottes, und bezeichnet dann zunächst eine der letzteren, mit einem Ausdrücke, welcher von der ihr entsprechenden Mutter hergenommen ist, als vom Sinai her in eine Knechtschaft gebärend. Denn man hat keinen Grund, bloß ἀπὸ ὅρου Σινᾶ unmittelbar mit μία μὲν zu verbinden und eis δουλείαν γενῶσα als Apposition dazu zu fassen. Da diese heilsgeschichtliche Ordnung ein für alle Mal auf dem Sinai gegeben worden, so thut sie, was sie thut, fort und fort von dort her. Daß sie diejenigen, welchen sie das Dasein giebt, in einen Knechtsstand gebiert, brauchte hier nicht erst bewiesen zu werden, da ihre Angehörigen einem zwingenden Gesetze untergeben waren. Der Hagar aber entspricht sie hiedurch in so fern, als der Sohn der Magd an sich ein Unfreier war, wenn er dem Vater nicht als Sohn seines eigentlichen Weibes galt, deren Magd sie war. In letzterm Sinne meinte es Sara, als sie sprach וְיִשְׁמָעֵל אֲבִנִי מֵהָאֲגָר ¹⁾. Aber eben nur so lange Ismael ihr Sohn blieb, und nicht mehr, nachdem er sich als Sohn Hagar's dem von Sara selbst geborenen Isaak entgegensetzte, war er ein freier Sohn Abraham's. Weil sich nun die sinaitische Gottesordnung zu der andern so verhält, wie Hagar zu Sara, also weil sie Hagar ist — denn so und nicht als eine die Rede ohne Noth weiterschweifig machende Rückdeutung ist ἥτις ἐστὶν "Aγὰρ gemeint ²⁾ —, gebiert sie diejenigen, welche nichts Anderes sind, als ihre Kinder, in einen Knechtsstand.

Ist dies die Meinung von ἥτις ἐστὶν "Aγὰρ, dann wird, was sich mit γὰρ anschließt, keinen Beweis für die Berechtigung vorstellen wollen, mit welcher der Apostel in der Hagar die sinaitische Gottesordnung erkennt, da er ja bereits ausgesagt hat, was es vermöge dessen, daß sie Hagar ist, für eine Bewandniß mit ihr hat. Weil man aber meinte, er müsse eine Begründung seiner Deutung geben

¹⁾ Gen. 16, 2; vgl. Gen. 30, 3. ²⁾ gegen Baumgarten-Crusius, Meyer.

wollen, so lag es nahe, *Άγαρ* als unentbehrliches Subjekt, wenn es nicht gar, wie in der alten lateinischen Uebersetzung, sinnloser Weise an die Stelle von *Σινᾶ* gesetzt wurde, dem Satz *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* einzufügen, indem man es entweder hinter *γὰρ* ausgefallen glaubte, oder *γὰρ* für einen stehen gebliebenen Rest davon ansah, in welchem letztern Falle die vermeintlich nachgebrachte Bemerkung lieber mit *ὅς* angeschlossen wurde ¹⁾. Denn für die Ursprünglichkeit des von uns angenommenen Wortlauts sprechen weitaus die mannigfaltigsten Zeugnisse des Abendlands sowohl als des Morgenlands, die bedeutendsten Kritiker, Origenes und Hieronymus, und von den ältesten Handschriften die sinaitische nicht minder als codex C, während sich die Lesung *τὸ Ἅγαρ* auf die syrische Kirche zurückführen dürfte, wo man, freilich irrthümlicher Weise, meinen konnte, an *Άγαρ* ein dialektisches Wort für Berg oder einen arabischen Namen des Sinai zu haben. Verwunderlich ist, daß noch heut zu Tage der Versuch, eine solche Deutung zu finden oder zu rechtfertigen, nicht aufgegeben wird ²⁾, während doch schon die Form des Satzes, welchen man auf diese Weise vergeblich zu erklären sucht, davon abhalten sollte. Denn *τὸ Ἅγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* könnte nur heißen „das Wort Agar ist in Arabien der Berg Sinai“: ein Widersinn, über den man sich nur dadurch beruhigt, daß man sich anstellt, als heiße es vielmehr, Agar sei bei den Arabern der Name des Bergs Sinai ³⁾. Man wendet nun zwar gegen die andere Lesart ein, daß die Leser einer Belehrung, der Sinai sei ein Berg in Arabien, nicht bedurften. Aber erstlich will *τὸ Σινᾶ ὄρος* verbunden sein, indem *Σινᾶ* der Betonung wegen voransteht ⁴⁾, die ihm vermöge des Gegensatzes zu dem andern für Israel heilsgeschichtlich wichtigen Berge, dem Zion, zukommt. Und zweitens will die Benennung des Landes, in welchem der Berg Sinai liegt, keine Belehrung über seine Lage sein, sondern eine Erinnerung an dieselbe, welche *ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* ebenso im Gegensatz zu dem Lande der Verheißung betont, wie der Sinai gegenüber dem Berge der Verheißung betont ist ⁵⁾. Nicht zwischen den Zeilen, wie man gesagt hat ⁶⁾, liegt dann das Wesentliche,

¹⁾ vgl. Wieseler z. d. St. ²⁾ so z. B. Meyer u. Ewald z. d. St. ³⁾ f. z. B. Reiche a. a. O. II. S. 64. ⁴⁾ vgl. z. B. Hebr. 12, 22. ⁵⁾ vgl. Calvin u. Wieseler z. d. St. ⁶⁾ so Meyer.

sondern die Betonung, welche sich bei einer dem Leser an sich und als Belehrung unnöthigen, eben deshalb aber offenbar um eines anderweitigen Zwecks willen gemachten Bemerkung von selbst aufdrängt, schließt den beabsichtigten Gegensatz in sich. Außerhalb des Landes der Verheißung gelegen ist dieser Berg kein Ort für die Verwirklichung der an Abraham und sein Geschlecht geknüpften Verheißung, sondern steht dem Zion gegenüber, wie Hagar der Sara: ein Gegensatz, welcher mit sich bringt, daß die sinaitische Ordnung in ein Verhältniß zu Gotte, der sie gegeben hat, auswirkt, welches demjenigen Verhältnisse zu Abraham gleicht, in das Hagar ihren Sohn gebär. Unfreiheit findet dort statt, wie hier. Der Satz *τὸ γὰρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ* dient also dem zur erläuternden Bestätigung, was der Apostel von der sinaitischen Gottesordnung darauf hin, daß sie Hagar ist, gesagt hat. Um so leichter kann sich die Anwendung des von ihr Gesagten auf das irdisch zeitliche Jerusalem an ihn anschließen.

Wie nämlich die Lesart *συστοιχεῖ δέ* viel beglaubigter ist, als *συστοιχοῦσα*, welches letztere wohl die Beziehung auf *τὸ Ἄγαρ* oder *τὸ Σινᾶ ὄρος* ausschließen sollte; so besteht auch in Wahrheit kein Grund, etwas Anderes als *τὸ Σινᾶ ὄρος* für das Subjekt von *συστοιχεῖ* zu halten ¹⁾. Wohl aber ist dieser Ausdruck darnach angethan, ein Verhältniß auszudrücken, in welchem zwei Vertlichkeiten zu einander stehen, was also von vorn herein gegen die Beziehung auf die *διαθήκη* ²⁾ oder auf Hagar ³⁾ spricht. Die erstere Beziehung erscheint aber auch dadurch ausgeschlossen, daß es von Jerusalem heißt *δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς*, was jedenfalls, man mag *δουλεύει γὰρ* oder *δέ* lesen, zur *συστοιχία* der *διαθήκη* und Jerusalem's nicht paßt; und die andere hat gegen sich, daß keinenfalls das neutrale *τὸ Ἄγαρ*, wenn man diese Lesart für die richtige hält — denn sonst liegt vollends ein nicht von Hagar handelnder Satz dazwischen —, Subjekt von *συστοιχεῖ* sein könnte, nachdem vorher in dem Satze *ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ* Hagar nicht Subjekt gewesen ist, sondern Prädikat. Der Berg Sinai, heißt es also, liegt mit dem jetzigen

¹⁾ gegen m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 71. ²⁾ so Usteri, de Wette, Baumgarten-Crusius, Reithmayr. ³⁾ so z. B. Schott, Rüdert, Meyer, Wieseler, Bisping.

Jerusalem auf einer und derselben Linie: eine räumliche Bezeichnung des zwischen beiden Orten stattfindenden Verhältnisses, welche sich an die Betonung der Lage des erstern in Arabien anschließt, ohne daß deshalb das Verhältniß selbst, welches bezeichnet wird, ein räumliches sein soll. Das jetzige Jerusalem im Gegensatz zu dem, welches hinsichtlich seiner Offenbarung in der Welt das zukünftige ¹⁾, hinsichtlich seiner dermaligen Wirklichkeit das droben befindliche, himmlische heißt, gehört, ob es gleich im Lande der Verheißung liegt, doch mit dem in Arabien gelegenen Berge Sinai zusammen: als irdisches liegt es mit ihm gegenüber dem himmlischen in Einer Reihe, steht auf gleicher Linie heilsgeschichtlicher Ordnung mit ihm, weil es eben so wenig, als er, Stätte der Verwirklichung jener Verheißung ist, welche dem Abraham für sich und sein Geschlecht gegeben worden, oder, wie es der Apostel im Hinblick auf Hagar ausdrückt, weil es sammt seinen Kindern in Knechtschaft lebt. Daß *συστοιχεῖν* vielmehr ein Verhältniß der Parallele bezeichne ²⁾, ist eine irrige Behauptung, welche sich sowohl aus der Bedeutung von *στοιχος*, als aus dem sonstigen Gebrauche von *συστοιχεῖν* und *συστοιχος* widerlegt; und daß es zwar Selbigkeit der Reihe, aber Verschiedenheit der Stufe bezeichne ³⁾, folgt nicht aus den Stellen, wo es von den hinter einander, wie *συνυγχεῖν* von den neben einander in Reih' und Glied Befindlichen gebraucht ist ⁴⁾: man könnte diesem Gebrauche des Wortes nur etwa entnehmen, daß der Sinai und das jetzige Jerusalem als hinter einander auf einer und derselben Linie befindlich gedacht sind, womit dann nur auf die Zeitverschiedenheit der sinaitischen Gesetzgebung und der Knechtschaft Jerusalem's Rücksicht genommen wäre. Ob *δουλεύει μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς* durch *γάρ* oder durch *δέ* mit dem Vorhergehenden verbunden sein will, könnte zweifelhaft sein, wenn nicht das Vorkommen einer Verbindung durch bloßes „und“ ⁵⁾ den Beweis gäbe, daß man sich in die durch *γάρ* nicht zu schicken wußte. Ist es aber erläuternde Begründung des Satzes, daß der Sinai mit dem jetzigen Jerusalem auf einer und derselben Linie liegt, so kann um so weniger an eine staatliche Knechtschaft zu denken sein ⁶⁾, da

¹⁾ Hebr. 13, 14. ²⁾ so Rückert. ³⁾ so Wieseler. ⁴⁾ vgl. Meyer z. d. St.

⁵⁾ so namentl. in Peschito u. Vulg. ⁶⁾ gegen Bengel, Gwald.

der Sinai seine Bedeutung darin hat, daß von ihm her die eine Gottesordnung in eine Knechtschaft gebiert, welche dann eine und dieselbe sein muß mit derjenigen, in der sich Jerusalem befindet. Es bleibt nur die Frage übrig, wie es kommt, daß der Zustand des jetzigen Jerusalem in einer an Hagar erinnernden Weise bezeichnet wird, während doch nicht im Sinai, von dem es heißt, daß er mit diesem Jerusalem auf Einer Linie liege, sondern in der sinaitischen Gottesordnung Hagar erkannt worden war. Dieses Bedenken wird sich aber heben, wenn man erwägt, daß die Gottesordnung des Gesetzes einerseits hinsichtlich ihres Ursprungs auf dem Sinai und demnach als eine Knechtschaft gebärende, andererseits aber hinsichtlich ihrer Wirklichkeit, welche sie in der Gegenwart hatte, somit hinsichtlich der thatsächlich bestehenden Knechtschaft in Betracht kam, indem hiernach Hagar, wie in dieser Gottesordnung selbst, so auch in dem irdisch zeitlichen Jerusalem zu erkennen war.

Mit gleichem Rechte kann sich nun der Apostel umgekehrt der Gegenüberstellung einer andern Gottesordnung entschlagen, und gleich von dem himmlischen Jerusalem handeln, in welchem dieselbe ihre nunmehrige Wirklichkeit hat. In gegensätzlichem Anschlusse an die Aussage über das jetzige Jerusalem sagt er von dem himmlischen die Eigenschaft Sara's aus, daß es frei ist. Der Stadt Gottes, die es in der zeitlichen Gegenwart und eben deswegen irdischer Weise ist, da die Sichtbarkeit der rechten Stadt Gottes der schließlichen Zukunft angehört, stellt er eine andere gegenüber, die es droben, jenseit der geschaffenen Welt, die es bei Gott ist. Wenn die Rabbinen von einem himmlischen Jerusalem sagen, so ist dies deshalb etwas Anderes, als wenn Paulus davon spricht, weil er auf Grund dessen davon spricht, daß er Jesum, den auferstandenen Menschensohn, überweltlich zu Gott erhöht weiß ¹⁾. Wo er ist, da ist nun Gott der Menschheit in voller Wahrheit gegenwärtig, und die Seinen haben deshalb den Ort ihres in ihm beschlossenen und verborgenen Gemeinlebens, welcher Gottes Stadt ²⁾ oder Tempel ³⁾ heißt, nirgend innerhalb der geschöpflichen Welt, sondern jenseit derselben, im Himmel ⁴⁾. Diesen Ort nennt der Apostel das obere Jerusalem, womit die

¹⁾ vgl. Kol. 3, 1. ²⁾ Hebr. 12, 22. ³⁾ Hebr. 8, 2. ⁴⁾ vgl. Phil. 3, 20.

ἐκκλησία nicht schlechthin für eins und dasselbe genommen sein will, da letztere die Gemeinde der im Fleische lebenden Gläubigen ist ¹⁾. Wenn man sagt, er meine die von Christus gestiftete Gesamtgemeinde der Gläubigen im Himmel und auf Erden ²⁾, so verzichtet man auf die wesentliche Eigenthümlichkeit der in dem Namen ausgedrückten Vorstellung eines Orts im Unterschiede von seinen Angehörigen. Wie die wechselnden Geschlechter des israelitischen Volks ihren bleibenden Ort an Jerusalem hatten, so hat auch die im Fleische lebende Bekennerchaft Christi ihren immer gleichen Ort, welchem sie entstammt und angehört; nur daß dieser Ort es in einem so viel andern Sinne ist, als der Himmel verschieden ist von der Erde. Die eine und selbe Gemeinde Gottes, sofern sie in Christo ihre stetige Einheit hat, ist die himmlische Stätte ihrer selbst, der jeweilig auf Erden und im Fleische lebenden, von wo ihr kommt, was die Einzelnen zu Christen macht, und woselbst heimisch sie christlich wandeln. In diesem Sinne sagt der Apostel von einem himmlischen Jerusalem, welches unsere Mutter ist.

Aber er sagt vor allem von ihm, daß es frei ist, und fügt dann erst hinzu, *ἡτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν*. So nämlich wird zu lesen sein, ohne *πάντων*, welches zureichender Beglaubigung entbehrt und wohl nur aus dem Grunde beigeschrieben worden ist, weil man meinte, im Gegensatz zu dem Jerusalem der Juden müsse das himmlische als Mutter von Heiden und Juden bezeichnet sein, zumal die dazu angeführte Schriftstelle von der Menge der Kinder sagt, welche Zion wunderbar gebären werde ³⁾. Insgemein versteht man nun unter der Freiheit des himmlischen Jerusalem Nichts weiter, als daß es nicht unter dem mosaischen Gesetze stehe ⁴⁾. Aber dies muß jedenfalls dahin erweitert werden, daß es überhaupt keinem Gesetze untersteht, da schon *δουλεύει* eine zu allgemeine Aussage ist, um so eingeschränkt zu werden. Hierzu kommt, daß der Begriff der Freiheit über eine bloße Verneinung hinausweist. Da es sich um das Verhältniß zu Gott handelt, so besteht die Freiheit des himmlischen Jerusalem darin, daß seine Lebensbewegung eine gleich seinem Leben

¹⁾ vgl. Eph. 1, 23 mit 4, 11—16. ²⁾ so z. B. Wieseler. ³⁾ so auch Reiche a. a. O. II. S. 67. ⁴⁾ so z. B. Meyer z. d. St.

durch ein Wunder, wie wenn die Unfruchtbare und Ehelese Mutter einer großen Kinderschaar wird¹⁾. Sie geht nicht aus Israel's eigener Entwicklung hervor, sondern dieselbe freie Gnade, welche jetzt verheißt, daß sie geschehen werde, verwirklicht sie auch. Eben deshalb wird aber auch das Heil um so viel größer, das Volk, dessen Stätte Zion werden soll, um so viel zahlreicher sein, als wozu es auf dem Wege natürlichen Werdens und Wachsthums kommen könnte.

Dies sagt die Schrift von Jerusalem, sofern es Gegenstand der Verheißung ist, und also allerdings im Gegensatze zu dem Jerusalem, wie es vor Verwirklichung der Verheißung ist. Aber von einem himmlischen Jerusalem sagt die Stelle Nichts und Nichts von dessen Freiheit. Der Apostel kann also nicht damit bewiesen haben wollen, daß das Jerusalem, welches wir zur Mutter haben, das himmlische, oder daß das himmlische Jerusalem, weil es sonst unsere Mutter nicht sein könnte, frei sei. Wohl aber fährt er fort, ἡμεῖς δέ, ἀδελφοί, κατὰ Ἰσαὰκ ἐπαγγελίας τέκνα ἐσμέν. Denn die Lesart ἡμεῖς und ἐστὶ hat so viel geringere Beglaubigung für sich, daß man wohl annehmen darf, sie verdanke ihren Ursprung dem Irrthume, als bringe die Anrede ἀδελφοί ein ἡμεῖς mit sich; wozu dann kam, daß man diesen Satz zum Folgenden ziehen zu müssen meinte. Er ist aber vielmehr Vervollständigung der in der angeführten Schriftstelle nur zur einen Hälfte vorliegenden Begründung²⁾ und bildet den Untersatz zu dem in der Schriftstelle gegebenen Obersatze³⁾. Wenn wir, sagt der Apostel, nach der Weise Isaak's Kinder sind, also Kinder der Verheißung, deren Kindschaft nach der darin verwirklichten Verheißung, und nicht nach dem Fleische als eine natürlicher Weise zu Wege gekommene⁴⁾, benannt sein will; so sind wir ja Kinder desjenigen Jerusalem, welchem zugesagt ist, daß es wunderbar Mutter vieler Kinder werden soll. Dann verhält sich aber das obere Jerusalem, welches uns zu Kindern hat, zu dem jetzigen, welches mit seinen Kindern in Knechtschaft lebt, wie Sara, die unfruchtbare Mutter des ihr wunderbar und durch Verheißung geschenkten Isaak, zu Hagar, welche ihren Sohn natürlicher Weise

¹⁾ vgl. Jes. 7, 14. ²⁾ so Meyer, Wieseler. ³⁾ vgl. Jatho 3. d. St.

⁴⁾ vgl. Röm. 9, 8.

empfangen hat: es ist frei mitſammt ſeinen Kindern wie Sara im Gegenſatze gegen das Jeruſalem, welches unfrei iſt und in den Stand der Unfreiheit gebiert wie Hagar. Aus dem Schriftworte, welches das Gottesvolk der Zukunft wunderbaren Urfprung nehmen läßt, und aus der Thatſache, daß unſer Chriſtenſtand göttlicher Verheißung Verwirklichung und alſo wunderbaren Urfprungs iſt, aus beidem zuſammen beweist der Apoſtel, daß es ſich mit uns und dem Jeruſalem, welches unſere Mutter iſt, im Gegenſatze zu dem irdiſchen Jeruſalem und deſſen Volke ebenſo verhält, wie mit Sara und ihrem Sohne im Gegenſatze zu Hagar und ihrem Sohne. Das himmliſche Jeruſalem hat er jenes genannt, ohne erſt beweizen zu müſſen, daß es ein ſolches giebt, indem es, wenn ein Volk Gottes beſteht, das ſeine Heimath da hat, wo Chriſtus iſt, auch ein himmliſches Jeruſalem giebt im Gegenſatze zu dem irdiſch zeitlichen. Der Apoſtel benennt nur den Ort unſerer Heimath nach dem irdiſchen Orte des geſetzlichen Volkes Gottes als ein anderes Jeruſalem, welches dann ſelbſtverſtändlich ein himmliſches iſt.

Wenn wir den Apoſtel bis hieher recht verſtanden haben, ſo will er keineswegs von Neuem, nur dies Mal mit den rabbinischen Mitteln ſeiner Gegner, den Satz beweizen, daß die Chriſten nicht Kinder der Magd, ſondern der Freien ſind ¹⁾. Er hätte dann auch den Satz, daß ſie Kinder der Verheißung ſind, erſt beweizen, und nicht als ſelbſtverſtändliche Thatſache zum Beweiſsmittel gebrauchen müſſen. Den Gegenſatz zwiſchen dem Volke des Geſetzes und den Kindern der Verheißung haben wir ihn in der Art ausführen ſehen, daß er ihn in dem Gegenſatze von Hagar und Sara, Iſmael und Iſaak erkennen lehrte. Die Berechtigung hiezu erwuchs ihm aus der heilsgeschichtlichen Bedeutung, welche der Thatſache beizwohnt, daß nicht dem natürlich erzeugten Sohne Hagar's, ſondern demjenigen Sohne Abraham's, welchen ihm Sara kraft göttlicher Verheißung und wunderbarer Erfüllung derſelben gebär, das Erbe ſeines heilsgeschichtlichen Berufs zukam. Da nämlich, wo die Gemeinde Gottes in Geſtalt einer Familie und deſhalb durch eheliche Gemeinſchaft, durch Zeugung und Geburt ihren Anfang genommen hat, ſtellt ſich

¹⁾ ſo z. B. Wiefeler S. 393.

ihm in der Geschichte des ehelichen Lebens Abraham's der Wille Gottes dar, wie es zur Vollendung des dort Begonnenen kommen sollte. Denn in der Geschichte des Anfangs offenbart sich das Gesetz des damit Angefangenen. Als Abraham die Magd Sara's zum Weibe nahm, that er dies in der Meinung, daß ihm auf natürlichem Wege, wozu sein Eheweib nicht mehr geschikt war, der Erbe seines Berufs geboren werden möge. Diese Möglichkeit bot sich ihm dar, und er konnte meinen, sie nicht unbenützt lassen zu sollen. Aber gerade daran, daß er aus Mangel an Glauben sich zur Ehelichung der Magd verstand, sollte recht offenbar werden, daß die Gemeinde Gottes wunderbaren Ursprung haben müsse. Der Erbe durfte nicht die Unehre tragen, Sohn der Magd zu sein, weil er nicht natürlichem Willen und Vermögen seinen Ursprung verdanken durfte: aus Abraham's rechter Ehe, aus eben derselben, in welcher befindlich er Gottes Verheißung zuerst empfangen hatte, mußte er stammen, weil hier bei der Unfruchtbarkeit seines Weibes die Verheißung einen Glauben forderte, welcher nur auf die Macht Gottes und nicht auf die geschöpfliche Möglichkeit sah. Was nun für Abraham jene Zwischenzeit zwischen dem Empfange und der Erfüllung der Verheißung gewesen ist, in welcher er Hagar zum Weibe nahm und von ihr einen Sohn hatte, welcher sein Erbe hätte sein mögen; das ist für das Volk Gottes die Zeit unter dem Gesetze gewesen, welches auch nicht bestimmt war, ihm zur Erfüllung der Verheißung zu helfen, während man meinen konnte, durch Gesetzeserfüllung, also mit den Mitteln des eigenen, natürlichen Wesens dazu zu gelangen. Gegen solchen Wahn zeugte die Geschichte der Ehe Abraham's, und Gott hatte sie so gelenkt, daß sie dawider zeugte.

Hat nun Paulus auf Grund dieser Einsicht in die heilsgeschichtliche Bedeutsamkeit und somit in die Vorbildlichkeit derselben — denn nur solchen Gebrauch macht er von allegorischer Auslegung — den Gegensatz der beiden heilsgeschichtlichen Gottesordnungen in dem von Hagar und Sara erkennen gelehrt; so hat er gethan, wozu er sachlich berechtigt war, und nicht rabbinische Kunst gebraucht, um die er entschuldigt sein will. Er hat es aber nicht in der Art gethan, daß man daraus entnehmen sollte, was es um

den Stand des Volkes Gottes unter dem Gesetze gewesen, sondern um zu zeigen, daß da, wo die Verheißung verwirklicht ist, keine Gemeinschaft mehr mit dem unter dem Gesetze stehenden Israel stattfindet. Denn darauf kommt er nun hinaus, nachdem das Bisherige nur Vorbereitung gewesen ist, wenn er fortfährt, *ἀλλ' ὥσπερ τότε ὁ κατὰ σάρκα γεννηθεὶς ἐδίωκεν τὸν κατὰ πνεῦμα, οὕτως καὶ νῦν*, und hernach die Leser aus der Schrift entnehmen heißt, daß es ihnen nicht zukomme noch anstehe, dem gesetzlichen Israel bei sich Raum zu geben. Gen. 21, 9 heißt es von Ismael, daß ihn Sara an dem festlichen Tage der Entwöhnung Isaak's — denn seiner gedenkt der Bericht wohl nur um des Folgenden willen¹⁾ — seinen Spott treiben sah. Diese Bedeutung muß nämlich *פָּחַד* haben, obgleich kein *פָּ* wie Gen. 39, 14 den Gegenstand des Spottes anfügt, indem nur so das Begehren, welches Sara darauf hin an Abraham stellt, sich erklärt. Der Knabe Ismael spottete des Kindes Isaak, anstatt die festliche Freude des Tags zu theilen. In der Septuaginta steht dafür *παίζοντα μετὰ Ἰσαάκ*, und wenn sich die jüdische Sage findet, Ismael habe auf dem Felde nach Isaak geschossen und sich dann angestellt, als ob er scherzte, so nimmt sich dies aus, als sei es aus dieser Uebersetzung hervorgegangen, indem man *παίζειν* in seiner Sonderbedeutung als Bezeichnung des Jagdvergnügens faßte. Paulus dürfte schwerlich diese Sage im Sinne gehabt haben, welche sich zu dem *οὕτως καὶ νῦν* übel schickt; wahrscheinlich meint er *διώκειν* in seiner nächsten Bedeutung und denkt an ein Nachlaufen, durch welches Ismael das Kind Sara's muthwillig in Unruhe versetzte. Denn so waren ja auch die gesetzlich Gesinnten hinter den gläubigen Heiden her, sie zu beunruhigen, was der Apostel 5, 10. 12 ein *ταράσσειν* und *ἀναστατεῖν* nennt²⁾. Um dieser Beziehung willen, mit welcher er eines *διώκειν* Ismael's gedenkt, bezeichnet er ihn als den nach Fleisches und Isaak als den nach Geistes Art Gezeugten. Denn wie Ismael auf dem Wege des natürlichen Wesens gezeugt war, Isaak dagegen vermöge einer geistigen Wirkung, weil durch Gottes Wunderthat³⁾; so ist der Gesetzliche in einem Stande zu Gott, welcher durch die Mittel des natürlichen Menschen zu Wege

¹⁾ vgl. Delitzsch z. d. St. ²⁾ vgl. Gal. 2, 4. ³⁾ gegen Usteri, Hilgenfeld.

kommt, der Gläubige dagegen durch geistige Wirkung des seine Verheißung selbst an ihm verwirklichenden Gottes in seinen Lebensstand, in sein Verhältniß zu Gott gesetzt.

Das *ἀλλά* des 29. Verses hat von der Darlegung des Gegensatzes, welcher dem von Hagar und Sara, von Ismael und Isaak entsprechend zwischen dem geschlichen Israel und der Christenheit besteht, zu dem bei solchem Gegensatz ungehörlichen Verhalten des erstern gegen die letztere übergeleitet. Ein zweites *ἀλλά* bringt nun die Frage und deren Beantwortung, was die Schrift hierzu sage, als welche nämlich wider solches Verhalten der Geschlichen die Weisung giebt, ihnen keinen Raum zu gewähren, sondern sie für Leute zu achten, mit welchen die Christenheit unverworren bleiben muß. Auf diese Frage und ihre Beantwortung hatte es der Apostel von Anfang an abgesehen, und nicht ist der Inhalt von B. 29—30 eine Abschweifung: ein Irrthum, auf den man dadurch gerathen ist, daß man sich durch das folgende *διό* verleiten ließ, erst im 31. Verse dasjenige zu finden, worauf es von B. 21 an abgesehen gewesen ¹⁾. Das Schriftwort besteht in einer Forderung, welche Sara, durch Ismael's Verhalten dazu veranlaßt, an Abraham gerichtet hat, welcher aber der Apostel, da ohne Zweifel *μετὰ τοῦ νοῦ τῆς ἐλευθερίας* zu lesen ist, in der Art eine andere Fassung giebt, daß sie als eine Weisung Gottes erscheint, der ja, was Sara verlangte, dem schwer darauf eingehenden Abraham bestätigt hat: wodurch nun auch *οὐ γὰρ μὴ κληρονομήσῃ* um so vielmehr und dem hier auszudrückenden Gedanken desto entsprechender etwas aussagt, das von Gottes wegen nicht statthaben wird. Und so ist es denn auch eine Weisung und Forderung, welche an die Leser hiemit ergeht, und nicht ein Trost ²⁾, nicht eine Ankündigung, welche Strafe diejenigen treffen solle, von denen sie verfolgt werden ³⁾, noch eine Versicherung, daß nur sie ⁴⁾ oder daß jene nicht ⁵⁾ Theil haben werden am messianischen Reiche. Abgeschieden sollte Ismael werden von Isaak, obgleich er leiblich von Abraham stammte, weil ihm nicht bestimmt war, an dem auf Isaak übergehenden Erbe Abraham's Theil zu haben; und wie Abraham

¹⁾ so z. B. Holsten a. a. O. S. 52. ²⁾ so z. B. de Wette, Visping. ³⁾ so Wieseler. ⁴⁾ so Flatt. ⁵⁾ so z. B. Meyer.

hienach gethan hat, so sollen entsprechend auch die Leser thun, sollen ebenfalls diejenigen als unbetheiligt an ihrem Erbe von sich weisen, welche ihnen die eigene Gesetzhlichkeit aufdringen wollen, mögen sie immerhin natürlicher, aber eben bloß natürlicher Weise dem Gesetzhliche Abraham's angehören.

Er setzt seine
Person dafür
ein, daß Chri-
stenstand und
jüdische Ge-
setzhlichkeit sich
schlechthin
ausschließen.
4, 31—5, 6.

So nahe verwandt ist dieser Abschnitt dem nächstvorherge-
gangenen. Aber auch den veränderten Ton, mit welchem der Apostel
beim Beginne desselben fortzufahren wünschte, nehmen wir wahr
in ihm. War früher sein Ton ein Ton unmuthigen Befremdens
über den Unverstand gewesen, mit welchem die Leser ihrem eigenen
Berichte zufolge den Widersachern seiner Predigt und seines Berufs
Raum gegeben haben; so sehen wir ihn hier auf eine ruhig ge-
haltene Darlegung eingehen, daß die Schrift sie lehre, dies nicht zu
thun. An diese Beweisführung schließt sich nun aber hintwieder eine
Ermahnung an, welche den Uebergang zum Folgenden bildet. Mit
ἡμεῖς δέ fährt der Apostel fort, von den Christen im Gegensatz zu
den auszuschließenden Gesetzesmenschen das aussagend, was die Leser
zu einem ihrem Christenstande entsprechenden Verhalten bestimmen
soll. Denn nur in Folge irriger Auffassung des 31. Verses, als
ob hier erst das Bisherige sich abschließe, ist bald *διό*, bald *ἀρα* oder
ἀρα οὖν eingesetzt worden; während *ἡμεῖς δέ*, welches man mechanisch
aus B. 28 herübergewonnen sein läßt, ohne irgend erklären zu
können, wie es dazu gekommen sein sollte ¹⁾, namentlich durch die
Peschito um so mehr verbürgt ist, als in ihr vermöge eben jenes
Irrthums *δέ* in eine Folgerungspartikel umgesetzt erscheint. Was
nun der Apostel von den Christen aussagt, daß sie Kinder nicht
einer Magd, sondern der Freien sind, das liegt zwar im vorher-
gehenden Abschnitte enthalten und ist aus ihm entnommen, aber
bildet nicht den wesentlichen Inhalt desselben ²⁾, sondern ist nur aus
ihm ausgehoben, um die Ermahnung *στίμνετε οὖν καὶ μὴ πάλιν*
ζυγῶ δουλείας ἐνέχεσθε damit einzuleiten, zu welcher der Apostel fort-
schreitet. Die richtige Lesung der auf mannigfaltige Weise geänderten
und veränderten Stelle wird nämlich diese sein, daß hinter *ἡμεῖς*
δέ, *ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδείας τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρας* hinzugefügt

¹⁾ gegen Meyer, Ellicott u. A. ²⁾ gegen Reiche a. a. O. II. S. 72.

ist τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν und dann die Ermahnung folgt Στήκετε οὖν καὶ μὴ πάλιν ζυγῷ δουλείας ἐνέχεσθε ¹⁾). Die Abweichungen erklären sich aus der falschen Beziehung, in welche man diese Worte zum vorhergehenden Abschnitte setzte. Wenn man οὖν ἐσμὲν παιδίσκης τέκνα, ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρου für die Folgerung ansah, auf welche der Apostel mit ihm hinaus wollte; so meinte man, daß nunmehr die aus diesem Satze sich ergebende Ermahnung folgen müsse, und fuhr deshalb fort τῇ ἐλευθερίᾳ οὖν, oder auch τῇ ἐλευθερίᾳ ohne οὖν, ἢ Χριστὸς ἡμᾶς ἡλευθέρωσεν, στήκετε, oder, wenn man οὖν an seinem Orte beließ, verband man ἢ ἐλευθερίᾳ oder auch τῇ ἐλευθερίᾳ, ἢ Χριστὸς ἡμᾶς ἡλευθέρωσεν mit dem vorhergehenden Satze. In beiden Fällen schien Χριστὸς den Ton zu haben und vor ἡμᾶς stehen zu müssen. Erscheinen aber diese Lesarten verwerflich, so bleibt nur die oben angenommene, auch im sinaitischen Codex befindliche, und man hat nicht nöthig, eine andere sich selbst zusammenzusetzen. Man hat sie verworfen, weil τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἡλευθέρωσεν eine sprachlich unmögliche Verbindung sei ²⁾). Aber τῇ ἐλευθερίᾳ ist richtiger Dativus Cominodi ³⁾), welcher nachdrücklich und mit dem Artikel voransteht, um zu sagen, daß der Stand der Freiheit es ist, für den uns Christus befreit, auf den er es abgesehen hat, als er uns frei machte. Damit betont der Apostel die Selbstverständlichkeit des Verbleibens in dem Stande, welchen wir Christo verdanken, im Gegensatze zu der Thorheit eines Rückfalls, wie πάλιν auch hier gleich dem von 4, 9 die Selbstbegebung in ein Joch der Knechtschaft bezeichnet. Die Form der Ermahnung aber mit vorausgeschicktem allgemeinen Zurufe στήκετε, an welches sich dann die besondere Ermahnung erst mit καὶ anschließt, ist ganz dieselbe, wie 2 Thess. 2, 15.

Auch hier nehmen wir wahr, daß der Apostel mit verändertem Tone spricht. Nicht als solche, an denen er fürchten muß vergeblich gearbeitet zu haben, redet er die Leser an, sondern als solche, die im Stande der Freiheit sind, ermahnt er sie, dabei zu bleiben. So lange sie sich nämlich der Beschneidung nicht unterziehen und damit

¹⁾ so Bachmann, Asteri, Meyer, Reithmayer. ²⁾ so Rückert. ³⁾ so Meyer z. d. St.; Buttman Grammm. des neuest. Sprachgebr. S. 155.

Juden werden, so lange ist ihnen der Stand christlicher Freiheit noch unverloren. Deshalb wendet sich nun der Apostel von der Beweisführung, daß ihnen nicht zukommt noch ziemt, seinen Gegnern Raum zu geben, zu einem feierlichen Zeugnisse, für das er diesen Gesetzeslehrern gegenüber seine persönliche Geltung einsetzt. Nicht gegen die Vor Spiegelung kehrt er sich, als ob Beschneidung und Gesetz neben dem Glauben an Christum nöthig sei, um die wirkliche Gerechtigkeit eines heiligen Lebens zu besitzen ¹⁾, wovon im Nächstfolgenden keine Rede ist, sondern gegen den Wahn, der sie verführen könnte, als ob die Annahme der Beschneidung an ihrem Christenstande Nichts ändern würde. Mit einem in den paulinischen Schriften sonst nicht so vorkommenden *ὅδε* betont der Apostel als wohl zu beachten, weil der Ernst seiner Ermahnung darnach bemessen sein will ²⁾, was er, dessen Name und Person seinem Ausspruche billig vollwichtige Geltung giebt, von der Folge sagt, welche Annahme der Beschneidung für sie hat. Ohne daß man an das schließliche Gericht zu denken braucht ³⁾, besagt das futurische *Χριστὸς ὑμᾶς οὐδὲν ὀφελήσει*, daß ihnen von dem an Christus Nichts hilft, indem er dann eben für sie das nicht ferner ist, was er ihnen sonst sein würde. Um keine geringere Entscheidung handelt es sich also für sie. Und ein gleicher Ernst ist es in Bezug auf das Gesetz. Wer sich der Beschneidung unterwirft, ohne Unterschied, ob er Heide und ob er getaufter Heide ist — denn daß dies keinen Unterschied macht, liegt in dem *παρὶ ἀνθρώπου* —, der ist damit verpflichtet, das ganze Gesetz zu erfüllen: wobei der Apostel nicht etwa besonders lästige Bestimmungen des Gesetzes in Betreff der äußerlichen Lebensweise meint ⁴⁾, sondern, wie das gleich folgende *οἷτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* beweist, die volle Strenge seiner sittlichen Forderungen ⁵⁾, indem ein solcher den Stand des Glaubens mit dem Stande unter dem Gesetze vertauscht. In dem Stande dieser Schuldigkeit befindet er sich damit, sagt das substantivisch gewendete *ὀφειλέτης ἐστί*. Nicht als Wiederholung eines frühern Ausspruchs ⁶⁾, wozu das bloße *πάλιν* hier so wenig als 1, 9 hinreichen würde, und wozu gerade bei diesem Satze, zumal im Vergleiche mit

¹⁾ so Hölsten a. a. O. S. 53. ²⁾ vgl. Joh. 5, 14. ³⁾ gegen Meyer.

⁴⁾ gegen Wieseler u. A. ⁵⁾ vgl. z. B. Usteri z. d. St. ⁶⁾ so z. B. Rückert, Olshausen, Meyer, Wieseler, Hilgenfeld.

dem vorhergehenden, kein sonderlicher Anlaß war, bezeichnet *πάλιν* diese Bezeugung, aber freilich auch nicht als Wiederholung des vorigen Ausspruchs ¹⁾, was sie ja nicht ist, oder als Bezeugung derselben Sache von einer andern Seite ²⁾, was *πάλιν* nicht heißt. Es geht nur auf das Bezeugen, nicht auf den Inhalt der Bezeugung ³⁾, und dient dazu, auf den Zusammenhang aufmerksam zu machen, welcher zwischen den beiden nachdrücklichen und feierlichen Bezeugungen stattfindet ⁴⁾, und um dessen willen der Apostel die zweite zur ersten hinzufügt. Beide Sätze zusammen geben nämlich den Lesern zu bedenken, was für einen verhängnißvollen Schritt sie thun, wenn sie sich beschneiden und damit dem geschlichen Judenthum einverleiben lassen. Anstatt Christum zu ihrem Heilande zu haben, sind sie dann Schuldner des Gesetzes, und zwar des ganzen Gesetzes, nicht bloß dies und das, sondern alles zu thun, was es gebet. Und wenn sie es hieran in irgend einem Stücke fehlen lassen, so können sie sich nicht Christi getrösten, daß es ihnen um seinetwillen werde verziehen werden; denn er hat aufgehört, ihr Versöhner zu sein.

Κατηγορήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ, ruft deshalb der Apostel ihnen zu, *τῆς χάριτος ἐξέπεσάτε*, und bezeichnet damit nicht ihren Abfall, wozu ja das Passivum nicht taugt, sondern das Geschick, welches sie, sobald sie auf dem Gesetzeswege stehen, bereits betroffen hat, bezeichnet er einerseits als Aufhebung ihres Zusammenhangs mit Christo ⁵⁾, andererseits im Gegensatz zum Stehen in der Gnade ⁶⁾ als Entfall aus ihr ⁷⁾. Aber er sagt nicht von den Lesern schlechtthin, daß sie dies Geschick schon jetzt betroffen habe, wie man ihn auf eine mit jenem *στήκετε* unverträgliche Weise deshalb versteht, weil man *οἷτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* für Angabe dessen nimmt, worauf hin es ihnen widerfahren sei, während doch mit *ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε* nicht ein Verhalten benannt ist; welches solche Folgen hätte, sondern etwas, das sich mit ihnen begiebt. Zwar nicht so, daß es hieße, ihr werdet nach des Gesetzes Norm für gerecht erklärt ⁸⁾: eine Auffassung, an welcher man nur sehen kann, wie unmöglich es ist, *δικαιοῦσθαι* unter allen Umständen rein passivisch zu nehmen. Denn

¹⁾ so Calvin. ²⁾ so z. B. Baumgarten-Crusius. ³⁾ vgl. Akt. 10, 15.

⁴⁾ vgl. de Wette z. d. St. ⁵⁾ vgl. Röm. 7, 2. 6. ⁶⁾ vgl. Röm. 5, 2.

⁷⁾ vgl. 2 Petr. 3, 17. ⁸⁾ so Wieseler.

wenn man auch sagt, der Apostel drücke sich im Sinne der Angeredeten so aus, die Unmöglichkeit bleibt immer, daß er präsentisch ausdrücken würde, was auch im Sinne der Angeredeten Sache der schließlichen Zukunft wäre. Nimmt man dagegen *δικαιοῦσθαι* in der neutralen Bedeutung „gerecht werden“, so braucht man nicht zu übersezen „ihr wollt kraft Gesetzes gerecht werden“ ¹⁾. Ihr seid, sagt der Apostel, des Zusammenhangs mit Christo verlustig geworden, wer immer von euch — denn dieß ist *οἷτως* — inner Gesetzes ²⁾ gerecht wird. Nicht schlechthin redet er die Leser als solche an, denen dieß gilt, sondern mit der in *οἷτως* liegenden Bedingtheit, und nicht als etwas, das an sich selbst, sondern als etwas, das ihrerseits, nach ihrem Dastehen Wirklichkeit hat ³⁾, ist das innergesetzliche Gerechtwerden gemeint. Der mit *γάρ* angeschlossene Satz bringt dann, durch den folgenden seinerseits begründet, die begründende Erläuterung, warum für die Angeredeten der Gnadenstand, die Be-theiligung an Christo verloren ist.

Da es sich darum handelt, ob sie noch Christen sind, so kann der Apostel, ohne ein bloßes *argumentum e contrario* zu geben ⁴⁾, seine Versicherung, daß sie aufgehört haben, es zu sein, durch Benennung dessen begründen, was im Gegensatz zu ihrem gesetzlichen Gerechtwerden das Wesen des Christenstands, nämlich des Standes derjenigen ausmacht, mit welchen er, Paulus, der doch wohl ein Christ ist, sich zusammenschließt. Von einem Warten derselben sagt er, das Verbum *ἀπεκδέχεσθαι* gebrauchend, mit dessen *ἀπό* es die gleiche Bewandniß hat, wie in *ἀπομένειν*, *ἀποθαῖναι*, *ἀποθανυῖναι*, indem es ausdrückt, daß der Wartende ganz darin aufgeht, zu warten. Aber nicht das, worauf sie warten, hat den Ton, sondern das Warten selbst und dessen nähere Bestimmtheit. Denn allerdings heißt *ἀπεκδέχεσθαι ἐλπίδα τινός*, wie das nicht wesentlich verschiedene *προσδέχεσθαι* ⁵⁾ in gleicher Verbindung ⁶⁾, aber so, daß *δικαιοσύνης* Genitivus der Apposition und nicht des Objectts ist ⁷⁾, Etwas als einen Hoffungsgegenstand erwarten; und nicht kann *δικαιοσύνης* Genitivus des Subjekts sein, daß etwas gemeint wäre, was der Gerechte zu

¹⁾ so z. B. Rückert, Baumgarten-Crusius. ²⁾ vgl. Meyer, Ellicott. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ vgl. Hiob 2, 9 LXX, Tit. 2, 13. ⁷⁾ gegen Meyer.

hoffen hat ¹⁾, da es sich, abgesehen von der Undeutlichkeit einer solchen Ausdrucksweise, dem *δικαιοῦσθαι ἐν νόμῳ* gegenüber um die Gerechtigkeit selbst handelt, und nicht um eine den Stand des Gerechten zur Voraussetzung habende Hoffnung. Die Meinung ist also, daß dem Christen Gerechtigkeit ein Gut ist, welches er zu empfangen hofft und welchem er entgegenwartet ²⁾. Darum hat man aber nicht nöthig, zum Zwecke der Vereinbarung dieser Stelle mit der sonstigen paulinischen Lehre, nach welcher gerecht ist, wer im Glauben steht, *δικαιοσύνη* von der Gesammtsumme alles Heils zu verstehen ³⁾, oder sich damit zu trösten, daß die vorliegende Stelle die einzige sei, wo Paulus die Gerechtigkeit als einen erst bevorstehenden Zustand denke ⁴⁾. Nicht in dem Sinne bezeichnet der Apostel Gerechtigkeit als etwas Zukünftiges, daß sie nichts ein für alle Mal Entschiedenes wäre, sondern als Heiligkeit immer wieder bethätigt, und von Neuem erworben werden müßte ⁵⁾. Wie sollte dies in dem Satze liegen, daß sie ein Hoffnungsgut des Christen ist? Als solches ist sie ihm ja gewiß und mit Zuversicht sieht er ihm entgegen: weshalb es auch unrichtig ist, den Apostel im Gegensatz zur Zuversichtlichkeit der Gesetzesgerechten so sich ausdrücken zu lassen ⁶⁾. Vielmehr erscheint das gesetzhliche Gerechtworden durch die präsentische Bezeichnung *δικαιοῦσθε* als ein dauerndes, noch immer erst geschehendes, während die Gegenwart des Christen eine Zeit des Wartens auf das ihm schon bereit stehende, den Inhalt seiner Hoffnung ausmachende Gut der Gerechtigkeit ist. Er wird es empfangen, wie auch 2 Tim. 4, 8 verstanden sein will, wo τῆς δικαιοσύνης exegetischer Genitiv ist ⁷⁾, wenn im schließlichen Gerichte der gerechte Richter es ihm zuerkennt; aber er könnte nicht der Hoffnung leben, es zu empfangen, wenn er nicht schon in der Gegenwart dessen gewiß wäre, das Urtheil Gottes für sich zu haben. Kein anderer Unterschied besteht also zwischen dieser Stelle und etwa Röm. 5, 1, als Röm. 2, 13 zwischen dem *δικαιοι παρὰ τῷ θεῷ* und dem *δικαιωθήσονται* innerhalb eines und desselben Verses. Der Ton aber liegt gerade darauf, daß wir der

¹⁾ so z. B. Bengel, Flatt. ²⁾ so z. B. Luther, Rückert, Usteri, de Wette, Olshausen, Meyer, Wieseler. ³⁾ so Jatho. ⁴⁾ Dehler apostol. u. nachapost. Zeitalter S. 113. ⁵⁾ Döllinger Christenth. u. Kirche in d. Zeit der Grundlegung S. 207. ⁶⁾ gegen Schott, Meyer. ⁷⁾ gegen Wiesinger z. d. St.

Gerechtigkeit entgegenwarten als einem nicht erst zu erwerbenden Hoffnungsgute, so wie andererseits auf der Näherbestimmung dieses Wartens, daß es *πνεύματι* und *ἐκ πίστεως* geschieht. *Πνεύματι* geschieht es, indem Geist es ist, was uns der Gerechtigkeit in dieser Weise entgegensehen macht, während der Gesegliche das, was er von Natur ist und hat, also Fleisch, das Mittel seines noch immer erst geschehenden Gerechtwerdens sein läßt: ein Gegensatz, in welchem *πνεῦμα* zwar nicht „der Geist Gottes“ heißt, aber immerhin doch dasjenige in uns ist, was kraft der Ausgießung des heiligen Geistes unsers neuen Lebens wirkenden Grund ausmacht¹⁾. Und *ἐκ πίστεως* geschieht es, indem wir in Folge dessen, daß wir glauben, in solcher mit dem Glauben selbst gegebenen Hoffnung stehen, während der Gesegliche durch eigene Leistung sich erst verdienen zu müssen meint, daß Gott ihn einst für gerecht erkläre.

Gewöhnlich läßt man den mit *γὰρ* an diese Aussage des Christenstands sich anschließenden Satz, wenn man ihn nicht unmöglicher Weise ihr nebengeordnet und für eine zweite Begründung des 4. Verses achtet²⁾, lediglich zur Begründung des *ἐκ πίστεως* dienen. Aber erläutert der Apostel nicht vielmehr überhaupt, warum es sich mit dem Christenstande wirklich so verhält, wie er gesagt hat? Was *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, also da, wo das Verhältniß zu Gott das mit Christo Jesu gegebene ist, zu Etwas dient oder nicht dient, sehen wir ihn benennen. Denn da *ισχύειν* wenn auch nur ein *τι* zum Objecte hat, so heißt es nicht „in Geltung stehen“³⁾, sondern „Etwas vermögen“⁴⁾. Sonach ist die Meinung, daß demjenigen, welcher in solchem Verhältnisse zu Gott steht, beschnitten zu sein und unbeschnitten zu sein gleich wenig zu Etwas dient. Daß der Apostel gerade den Unterschied von Beschnittenheit und Unbeschnittenheit als gleichgültig bezeichnet, ist nicht so zu nehmen, als ob er aus der Zahl der in Christo Jesu unnützen Dinge nur eben diese herausgreife⁵⁾. In dem vorchristlichen Heilsgemeinwesen, wozu *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* den Gegensatz bildet, war ja Beschnittenheit das erste Erforderniß. Hat nun sie keine Bedeutung mehr für das christliche Ver-

¹⁾ vgl. Röm. 8, 13 f. ²⁾ so Baumgarten-Crusius. ³⁾ gegen de Wette.

⁴⁾ vgl. Phil. 4, 13; Jak. 5, 16. ⁵⁾ gegen Wieseler.

hältniß zu Gott — denn die Unbeschnittenheit wird in diesem Zusammenhange nicht um ihrer selbst willen genannt, sondern um die Gleichgültigkeit der Beschnittenheit auszudrücken — ; so kann vollends nichts Anderes, was innerhalb desselben förderlich scheinen möchte, während es doch gleich ihr nur Sache des natürlichen Menschen ist, von irgend welchem Belange dafür sein. Glaube, sagt der Apostel, durch Liebe werththätiger Glaube vermag hier Etwas. Es ist eine Mißdeutung der Näherbestimmung, welche er dem Glauben giebt, wenn man ihr entnimmt, der Glaube werde in der Liebe erst lebendig ¹⁾: wie könnte er werththätig sein, wenn er nicht in sich selbst lebendig wäre? Und eine völlige Verwirrung des paulinischen Gedankens ist es, wenn man von einer als Heiligkeit sich entwickelnden, in stetem Wachsthum begriffenen, daher theilweise noch erst zu erhoffenden Gerechtigkeit Etwas zu lesen meint ²⁾. Daß uns die Gerechtigkeit ein nicht erst zu beschaffender Hoffungsgegenstand ist, welchem entgegenzuwarten das Wesen unsers Christenstands ausmacht, erläutert der Apostel durch die Bemerkung, daß für letztern lediglich durch Liebe werththätiger Glaube Etwas austrägt, indem ja der Christ in diesem Glauben bereits steht und also dasjenige bereits hat, dessen er bedarf, um der Gerechtigkeit, nämlich der einstigen Gerechtfprechung im Gerichte, gewiß zu sein. Durch Liebe werththätig nennt er hiebei den Glauben, nicht um eine zweite Bedingung der Gerechtigkeit neben den Glauben zu setzen, sondern um zu sagen, daß der Glaube, welcher uns der Gerechtigkeit hoffend entgegen sehen läßt, dies ist. Denn weil er dies ist, drum bedarf der Christ blos seiner, den er schon hat, indem damit auch die thätige Gesetzeserfüllung, die in der Liebe besteht, bereits gegeben ist. Wobei nicht übersehen sein will, daß es sich in diesem Zusammenhange nicht darum handelt, was uns an Christo Jesu theilliche, des in ihm vermittelten Verhältnisses zu Gott theilhaft mache, sondern was in Christo Jesu zu Etwas diene, also für das in ihm gegebene Verhältniß zu Gott, nachdem wir darin stehen, von Belang sei.

Nachdem der Apostel seinen Beweis beendigt hatte, daß die Leser keinen Grund haben, sondern übel daran thun, an seiner Lehre

¹⁾ so Visping. ²⁾ so Döllinger a. a. O.

sich irre machen zu lassen; hat er ihr persönliches Verhältniß zu ihm, der sie bekehrt hat, dieselbe heilige Schrift, unter deren Gesetz sie stehen wollen, seinen persönlichen Anspruch, zu wissen, was Christenthum sei, nach einander geltend gemacht, um ihnen den ausschließenden Gegensatz zwischen ihm und denen, an welche sie sich jetzt hingeben, zwischen ihrem Christenstande und dem Anspruche derer, welche sich ihnen aufdrängen, zwischen dem Christenthume überhaupt und der jüdischen Geselschaft, zu der sie sich hinneigen, zur Erkenntniß zu bringen. Sie sollen sich nicht dabei beruhigen, daß sie ihm Nichts zu Leide gethan haben, wenn sie auf seine Gegner hören, und sich nicht damit täuschen, daß auch diese ein Recht hätten, Gehör zu finden, und nicht in dem Wahne stehen, als handle es sich nur um eine Zuthat zu ihrem bisherigen Christenstande. So drängt er sie aus ihrer halben Stellung zur unbedingten Entscheidung, zur schlechthinigen Ausschließung jenes *ἕτερον εὐαγγέλιον*, *ὃ οὐκ ἔστιν ἄλλο*, und derjenigen, über die er sein *ἀνάθεμα ἔστω* gerufen hat.

Er scheidet und
trennt die Leser
von ihren
Verführern.
5, 7—13.

Nicht als Abfällige behandelt er sie. Schon von Anfang an hat er sie nicht als solche behandelt, sondern immer nur als in einem Abfalle Begriffene. Hatte er aber vorher allerdings mehr im Tone des Vorwurfs und zürnenden Befremdens zu ihnen geredet, so ist er ja 4, 20 geßliffentlich in den gehalteneren Ton der überführenden Vorstellung übergegangen und seitdem bei diesem geßlichen, auch wo er ihnen, wie in dem letzten Abschnitte, den ganzen erschreckenden Ernst der Gefahr vorhielt, in welche sie sich begeben haben, und das volle Gewicht seiner Person einsetzte, um sie desselben zu versichern. Aber allerdings ist er von dem *στήκετε*, mit dem er sie als Christen anredete, fortgeschritten bis zu dem, wenn auch bedingt ausgesprochenen, *κατηργήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ*, und damit fast noch über jenes *φοβοῦμαι ὑμᾶς μὴ πως εἰκῇ κεκοπίακα εἰς ὑμᾶς* hinausgegangen. Eben deshalb aber hält er auch inne, wie dort, und ähnlich, wie an jener Stelle, wendet er sich von der Gegenwart zur erfreulichern Vergangenheit zurück, dies Mal um auf Grund derselben die Sache seiner Leser von der Sache derer zu trennen, von welchen sie irre geleitet wurden.

Denn in diesem Sinne fragt er sie vor allem, wer sie inmitten

ihres guten Laufs, wie der imperfektische Satz *ἐτρέχετε καλῶς* verstanden sein will, aufgehalten habe, daß sie der Wahrheit nicht folgten. Die viel zu ungenügend beglaubigte Lesart *ἀνέκοιπεν* vorzuziehen, giebt der Umstand, daß sonst in den neutestamentlichen Schriften nur *ἐγκόπτειν* vorkommt, keine Berechtigung: sie ist vielleicht hier sowohl als 1 Thess. 2, 18, außer welchen Stellen *ἐγκόπτειν* nur im Passivum vorkommt ¹⁾, lediglich dadurch entstanden ²⁾, daß im classischen Sprachgebrauche *ἐγκόπτειν* mit dem Dative verbunden wird, während *ἀνακόπτειν* seinem Begriffe nach den Akkusativ fordert. Im Uebrigen kann nicht zweifelhaft sein, daß man *τίς ὑμᾶς ἐνέκοιπεν τῇ ἀληθείᾳ μὴ πείθεσθαι* zu lesen hat. Daß der von *ἐνέκοιπεν* abhängige Infinitivsatz ein *μὴ* hat, wird um so weniger gleichgültig sein, als Paulus Röm. 15, 22 in gleichem Falle den Infinitiv ohne *μὴ* folgen läßt. Denn daß er dort den Genitiv des Infinitivs gebraucht, macht ja keinen Unterschied ³⁾. Wohl aber ist es eine Verschiedenheit des Gedankens, ob das, woran verhindert wird, als Objekt des Hinderns benannt wird, oder ob als Folge der Hinderung erscheint, daß Etwas nicht geschieht. Das Letztere wählt Paulus im vorliegenden Falle, um anschließen zu können *ἡ πεισμονὴ οὐκ ἐκ τοῦ καλοῦντος ἡμᾶς*. Da nämlich *πεισμονή* von allen griechischen Auslegern in der Bedeutung „Folgsamkeit“ gefaßt wird ⁴⁾, und auch, wo es sonst vorkommt, Substantivum entweder wie *πειθῶ* ⁵⁾ in seiner Bedeutung „Gehorsam“ zu *πείθεσθαι* oder gleich *πίστις* zu *πεποιθέναι* ist, nie aber, wenigstens nirgends unzweifelhaft ⁶⁾ zu *πείθειν*, und da im vorliegenden Falle die Wahl des Ausdrucks durch das vorhergehende *πείθεσθαι* veranlaßt ist; so darf man sich nicht verleiten lassen, zu übersetzen „die Ueberredung ist nicht von eurem Veruser“, um einen ohnehin nur vermeintlich anpassendern Sinn des Satzes und bequemern Zusammenhang desselben mit der vorhergegangenen Frage zu gewinnen ⁷⁾. Eben so wenig darf man freilich zu gleichem Zwecke dem Worte die Bedeutung

¹⁾ Röm. 15, 22; 1 Petr. 3, 7. ²⁾ gegen Usteri. ³⁾ vgl. z. B. Luc. 4, 42; Akt. 20, 27 gegen de Wette. ⁴⁾ vgl. Reiche a. a. O. II. S. 79 f. ⁵⁾ vgl. Hesych. lex. u. d. W. ⁶⁾ auch bei Chrysost. z. 1 Thess. 1, 5 nicht. ⁷⁾ so z. B. Usteri, Meyer, Wieseler, Wisping, Ellcott.

Leichtgläubigkeit¹⁾ oder Selbstvertrauen²⁾ oder Starrsinn³⁾ geben. Die aus der Beschaffenheit des Begriffs „Folgsamkeit“ erwachsende, aber bei der Bedeutung „Ueberredung“, da kein dem gleichartiger Begriff vorhergegangen ist, ebenfalls bestehende Schwierigkeit, dem Satz bei der gewöhnlichen Schreibung ἡ πεισμονή ungeachtet des Mangels aller nähern Bestimmung dieses Begriffs einen richtigen Sinn abzugewinnen, eine Schwierigkeit, welche in Uebersetzungen die Beifügung eines ὑμῶν, in Handschriften die Tilgung des οὐκ veranlaßt, ja den Vorschlag, den ganzen, angeblich entbehrlichen, Satz zu streichen⁴⁾, hervorgerufen hat, hebt sich von selbst, sobald man ἡ πεισμονή schreibt⁵⁾. Denn nun ist es die Folgsamkeit, der Wahrheit nicht Folge zu leisten, von welcher der Apostel sagt, daß sie nicht von dem herrühre, der sie beruft, und den er deshalb präsentisch den Berufenden nennt, weil sein Berufen so lange ein noch währendes ist, als es sich bei dem Berufenen noch darum handelt, der Wahrheit stetig Folge zu leisten⁶⁾. Man wendet ein, hinter μὴ πειθεσθαι hätte der Apostel fortfahren müssen ἡ ἀπειθεῖα⁷⁾. Aber mit Unrecht. Es war allerdings ein Folgeleisten, wenn sich die Leser abhalten ließen, auf dem Wege, den sie liefen, der Wahrheit weiter Folge zu leisten, nur aber ein Folgeleisten, welches nicht von dem veranlaßt war, der sie ruft, indem sein Ruf sie den Weg verfolgen heißt, den sie auf seinen Ruf hin betreten haben.

Eben dieser Satz läßt aber auch erkennen, daß die Frage, an die er sich anschließt, einen andern Ton hat, als die von 3, 1⁸⁾. Dort, wo sich der Apostel gegen seine Leser kehrte, um ihren Unverstand ihnen vorzuhalten, den er sich nur aus einer Art von Bezauoberung erklären kann, war eine Frage des Befremdens an ihrem Orte. Nicht so hier am Schlusse der durch ihren Unverstand veranlassenden Gegenrede, wo er auf den richtigen Christenlauf zurückblickt, in welchem sie plötzlich stille gestanden. Hier ist die erinnernde Frage am Orte, welche sie darauf aufmerksam macht, daß sie Fremden zum Opfer geworden sind. Nicht über der Verfolgung desjenigen Wegs, auf welchem sie sich als von Gott Berufene be-

¹⁾ so z. B. Winer. ²⁾ so Ewald. ³⁾ so Bengel, de Wette u. A. ⁴⁾ so Schott. ⁵⁾ vgl. z. B. 1 Petr. 1, 10; Weissb. Gal. 16, 2. ⁶⁾ vgl. I. S. 184. ⁷⁾ so Meyer. ⁸⁾ gegen Meyer, Wieseler u. A.

fanden, sind sie dahin gekommen, wo sie jetzt stehen; sondern ein fremder Wille, welchem sie eine demnach wahrlich nicht von Gott herrührende Folgsamkeit leisteten, hat sie an der Fortsetzung desselben verhindert und zum Stillstande gebracht. Sie hätten ihnen eben nicht Raum geben sollen, so wäre ihnen nicht nach dem Sprüchworte geschehen, daß ein wenig Sauerteig einen ganzen Teig sauer macht. Dies Sprüchwort, dessen *ζυμοί* hier wie 1 Kor. 5, 6 mit *δολοί* vertauscht worden ist, weil man meinte, es würde wie Matth. 13, 33 ein Säuern im guten Sinne bedeuten, kann sich in seinem Zusammenhange mit dem, was vorhergeht, nicht auf die Wirkung fremder und falscher Lehre beziehen ¹⁾, die damit als ein Weniges, aber für das Ganze Verderbliches bezeichnet würde, sondern ähnlich wie 1 Kor. 5, 6 nur auf den Einfluß, welchen wenige einer christlichen Gemeinde fremdartige Menschen, wenn man sie zuläßt, auf das Ganze derselben unvermeidlich ausüben. An sich ist freilich die Zahl der Irrlehrer gleichgültig, aber nicht hier, wo die Gemeinden an den guten Stand erinnert werden, in welchem sie sich befunden haben, bis sie diesen, ihrer eigenen Geistesart ungleichen Menschen Eingang und Einfluß gewährten. In diesem Falle kommt die geringe Zahl derselben im Gegensatze zum gesammten Gemeindebestande um des willen in Betracht, weil sie mit dem andern Umstände zusammenhängt, daß sie, wie der Sauerteig in den Teig, von außen in die Gemeinden hineingekommen sind. Denn nicht darum handelt es sich, ob sich die Irrlehre wenig oder viel verbreitet hatte ²⁾, sondern daß die Gemeinden der Teig und die Verführer der Sauerteig sind. So unterscheidet der Apostel die ersteren von den letzteren und lehrt sie so sich von ihnen unterscheiden, um sie von ihnen zu trennen.

Daher versteht er sich auch mit einer Zuversicht, die *ἐν κυρίῳ* als eine christlich gemeinte bezeichnet ³⁾, eines so ganz Andern zu ihnen, als was jene betreffen werde. Und zwar sagt er nicht von einer Wirkung, die er von seinem Briefe verhoffe, sondern daß sie selbst, wenn sie ihn lesen, keines andern Sinnes sein werden, als

¹⁾ so unter den Neueren Meyer. ²⁾ so z. B. Wieseler. ³⁾ vgl. I. S. 350. gegen Winer, Usteri.

der Wahrheit Folge zu leisten. *Οὐδὲν ἄλλο* kann sich nämlich nicht auf den Inhalt des Briefs überhaupt beziehen, welcher ausdrücklich bezeichnet sein müßte, sondern nur auf Nächstvorhergegangenes; dann aber freilich nicht auf B. 8 und 9, welche nichts bieten, was Gegenstand und Inhalt des verhofften *φανεῖν* sein könnte ¹⁾, und welche dem in B. 7 enthaltenen Hauptgedanken nur untergeordnet sind, wohl aber auf jenes *πειθεσθαι τῇ ἀληθείᾳ*, welches so lange von ihnen hatte gerühmt werden können, bis sie sich von denen haben verwirren lassen, die ihnen hinderlich in den Weg traten, und die hiefür das entsprechende Urtheil, nämlich was Gott hiefür thatsächlich über sie verhängt, zu tragen bekommen werden ²⁾. Daß bei dem Singularis *ὁ ταράσσων ὑμᾶς* nicht an eine bestimmte Einzelperson zu denken ist ³⁾, erhellt sowohl aus der sonst pluralischen Bezeichnung der Verführer ⁴⁾, als auch aus dem beigefügten *ὅστις ἐν ᾧ*, welches ja nicht so gemeint sein kann, als wüßte er nicht, wer es ist, sondern welches den Singularis verallgemeinert und den Ausspruch *βαστάσει τὸ κῆρυμα* über jeden ohne Unterschied erstreckt, der sie verwirrt. Dasselbe *ὅστις ἐν ᾧ* erstreckt aber diesen Ausspruch über diejenigen hinaus, welche augenblicklich die Verwirrung anrichteten, und macht ihn für jeden gültig, der sich solches zu Schulden kommen lassen möchte, woraus sich auch die Wahl des Singularis *ὁ ταράσσων* erklärt ⁵⁾. Um so weniger erscheint die Meinung veranlaßt, daß diejenigen, gegen welche Paulus zur Zeit angeht, bedeutendere Personen waren ⁶⁾. Nur das sieht man, daß ihm Niemand zu hoch gestellt war in der Kirche, um ihm Gottes Gericht anzukündigen, wenn er sich solcher Verwirrung der von ihm gestifteten Gemeinden schuldig machte.

Wenn nun der Apostel in Verfolge dieser Reihe kurzathmiger und sprunghaft sich hinter einander andrängender Sätze mit *ἐγὼ δὲ* fortfährt, so muß er von sich im Gegensatz zu jedem etwaigen Verwirrer der Gemeinden Etwas sagen ⁷⁾, und zwar, da er *ἀδελφοί* einfügt, den Lesern es sonderlich zu Gemüthe führen wollen. Gewöhnlich versteht man ihn so, als zeige er den Ungrund eines Vorgebens

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Röm. 13, 2 u. 2 Röm. 18, 14 LXX. ³⁾ so noch Olshausen, Ewald. ⁴⁾ 1, 7; 6, 12. ⁵⁾ vgl. Ellicott z. d. St. ⁶⁾ gegen de Wette. ⁷⁾ vgl. Winer, Usteri z. d. St.

seiner Gegner, dem zufolge er selbst die Beschneidung anempfehlen sollte. Man weiß sich dieses seltsame Vorgeben nur etwa aus der Thatsache zu erklären, daß er den Timotheus, als er ihn zu seinem Gefährten wählte, die Beschneidung annehmen und Jude werden ließ¹⁾. Aber was er in jenem einzelnen Falle that, konnte doch kein *κηρύσσειν περιτομήν* genannt werden. Von seiner gemeindestiftenden Predigt aber, welche allein so heißen könnte, ist schlechterdings undenkbar, daß seine Gegner sie für eine Anpreisung der Beschneidung erklärt haben sollten. Um so undenkbarer ist dies, als die Verläumdung, nach dem Ausdrücke des Apostels zu urtheilen, dahin gelautes haben müßte, er predige sonst immer, daß man sich beschneiden lassen solle, und habe es nur in Galatien anders gehalten. Eine solche Verläumdung hätte aber einer andern Entgegnung bedurft, und in anderm Zusammenhange, sollte man denken, an einer viel frühern Stelle des Briefs müßte sie berührt sein. Warum antwortet der Apostel nicht mit einer thatsächlichen Widerlegung, wenn es sich um eine angebliche oder auch um eine mißdeutete Thatsache handelt, sondern begnügt sich mit einer nur mittelbaren Abweisung? Die Verläumdung, er predige andermwärts das Widerspiel dessen, was er den Galatern gepredigt habe und wofür er jetzt mit solchem Nachdrucke auftrat, wäre gewichtig genug gewesen, um anders, als so nebenbei beantwortet zu werden. Hier, wo er bedacht ist, die Sache seiner Leser von der Sache seiner Gegner zu trennen, scheint doch am wenigsten der rechte Ort dafür zu sein²⁾.

Doch jene Erklärung stimmt ja gar nicht mit den Worten des Apostels. Nimmt man beide *ἐν* zeitlich, so ergiebt sich der unmögliche Gedanke, daß man aufgehört haben würde, ihn zu verfolgen, wenn er noch fortführe, Beschneidung zu predigen: ein Gedanke, welcher deshalb unmöglich ist, weil es in diesem Falle gar nicht dazu gekommen sein müßte, daß man ihn verfolgte, die Verfolgung also auch nicht aufgehört haben könnte³⁾. Man faßt deshalb das zweite *ἐν* wie Röm. 3, 7; 9, 19 in logischem Sinne. Allein dann würde nur gesagt sein, daß seine Predigt, wenn sie noch Beschneidungs-

¹⁾ so z. B. Bengel, Rückert, de Wette, Wieseler. ²⁾ gegen de Wette. ³⁾ gegen Ellcott z. d. St.

predigt sei, keinen Grund und Anlaß gebe, ihn zu verfolgen, und nicht, daß er, wenn sie es wäre, nicht verfolgt werden würde. Letzteres aber müßte er sagen, wenn er, wie man meint, die Verfolgung, die er thatsächlich erleidet, zu einem Beweise gegen die Behauptung, daß er noch Beschneidung predige, verwendete. Aber auch das erste *ἐτι* unterliegt bei dieser Erklärung einer Schwierigkeit, von der man begreift, daß sie Veranlassung ward, es zu tilgen. Wenn nämlich der Apostel von seinem *κηρύσσειν* spricht, so kann man doch nur an sein apostolisches Predigen denken, da Nichts davon bekannt ist, daß er vor seiner Bekehrung eine ähnliche Lehrthätigkeit geübt habe, und ihm sein damaliger Aufenthalt unter Juden und in Jerusalem gar keine Gelegenheit oder Veranlassung geben konnte, die Beschneidung zum Gegenstande anpreisender Verkündigung zu machen ¹⁾. Diese Schwierigkeit hebt sich, wenn man in Anbetracht der betonten Stelle, welche *περιτομήν* einnimmt, *ἐτι* dahin versteht, daß es nicht sein jetziges Predigen der Beschneidung als Fortsetzung eines früher von ihm selbst geübten bezeichnet, sondern die Zeit desselben einer frühern gegenüberstellt, wo solche Predigt überhaupt geschehen und an ihrem Orte gewesen ist ²⁾. Dann ist aber der Fall gesetzt, daß sein Predigen noch ist, wie jenes frühere gewesen, nämlich eine Predigt der Beschneidung, und damit fällt jede Möglichkeit hinweg, die vermeintliche Verläumdung anders als in jener unmöglichen Allgemeinheit zu verstehen, daß sie des Apostels Predigt unter den Galatern als eine Ausnahme von seiner sonstigen Weise dargestellt habe.

Die gewöhnliche Erklärung verträgt sich also weder mit dem Vordersatze, den sie etwas so oder so Unmögliches sagen läßt, noch mit dem Nachsatze, welcher bei ihr entweder in einem logisch unmöglichen Verhältnisse zum Vordersatze steht, oder einem Beweise dient, mit welchem hier Nichts bewiesen ist. Sonach kann aber der Vordersatz überhaupt nicht etwas enthalten, was der Apostel aus dem Munde seiner Gegner nimmt, nur um den Fall zu setzen, daß es so sei ³⁾; sondern er selbst muß diesen Fall setzen ⁴⁾, und darauf

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Baumgarten-Crusius, de Wette, Holsten z. Ev. des Paulus u. des Petrus S. 339. ³⁾ wie z. B. Plato apol. Socr. 25 B.; vgl. Stallbaum z. d. St. ⁴⁾ vgl. Holsten Inhalt u. Gedankengang des Br. an d. Gal. S. 60 ff. u. Reithmahr z. d. St.

hin die Frage stellen, was dann noch für ein Grund nachbleibe, ihn zu verfolgen. Es bleibt keiner, indem damit sofort, wie das *ἄρα* des andern nebengeordneten Nachsatzes ausdrückt, das Kreuz Christi dessen entledigt ist, was es, wenn es gepredigt wird, zu einem Anstoße macht, über den man nicht hinwegkommt. Denn so ging es den Juden, von denen der Apostel verfolgt wurde: sie ertrugen es nicht, daß mit der Predigt von dem Kreuze, an welches sie Jesum gehängt haben, die alleinige Geltung des Glaubens an den Gekreuzigten gegeben und alles Andere, auch die Beschneidung, diese Grundordnung des Gesetzes, sammt allem an ihr Hangenden für das Verhältniß des Menschen zu Gott außer Geltung gesetzt sein sollte. Nun liegt aber zu Tage, nicht daß der Apostel wirklich verfolgt wird, um was es sich bei dieser so gestellten Frage nicht handelt, sondern daß seine Predigt das Widerspiel der als möglich gesetzten ist. Folglich betont der Apostel, daß diese Beschaffenheit seiner Predigt, keine Predigt der Beschneidung zu sein, den einzigen Grund bildet, warum er Verfolgung erleidet. So wie, sagt er, meine Predigt noch Beschneidungspredigt ist, besteht kein Grund mehr, mich zu verfolgen, das Mergerniß des Kreuzes ist damit gehoben. Beide *ἐν* sind nun in gleichem Sinne gemeint und nicht wie bei jener andern Erklärung in verschiedenem, indem die Meinung ist, daß man ferner keinen Grund mehr haben würde, ihn zu verfolgen, sobald seine Predigt von Jesu Christo das wäre, was sie nicht ist, Fortsetzung der Beschneidungspredigt in der Gegenwart; und nicht, daß er thatsächlich nicht mehr verfolgt werden würde, braucht der Apostel bei dieser Auffassung zu sagen, sondern nur, daß jeder Grund wegfiel, ihn zu verfolgen, indem es sich seinerseits nur darum handeln würde, keinen Anlaß zur Verfolgung zu geben. Sprachlich ist diese Auffassung ganz eben so möglich, wie die andere. Bei der andern wäre die regelmäßige Gestalt des Nachsatzes der Optativ ¹⁾ oder auch das Imperfektum ²⁾ mit *ἄν*: statt dessen hätte der Apostel ganz so, wie es Joh. 8, 39 vorkommt, wenn anders dort *εἰ τέκνα τοῦ Ἀβραάμ ἐστε* ³⁾, *τὰ ἔργα τοῦ Ἀβραάμ ποιεῖτε* gelesen sein will, das mit dem

¹⁾ vgl. 3. B. Plato Phaedon 70 C. ²⁾ so Xenoph. Hiero I, 9. ³⁾ vgl. Luc. 17, 6.

gesetzten Falle Gegebene als ein unter dieser Voraussetzung Wirkliches gedacht. Aber auch wenn er den Fall von sich selbst aus setzte, konnte er dies mit dem Indikativ des Präsens thun ¹⁾. Den Nachsatz aber konnte er in derselben Form folgen lassen, wie wenn der Vorderatz eine Aussage seiner Gegner enthielte, und nicht mußte er den Optativus mit *ἄν* setzen ²⁾. Es geht eben in solchem Sprachgebrauche der vierte hypothetische Fall in den ersten über ³⁾, wofür 3, 21 und 4, 15 als gleichartige Beispiele gelten können, nur daß dort von Vergangenem, hier von Gegenwärtigem die Rede ist ⁴⁾. Denn dieser Unterschied findet Statt, und nicht muß man die mechanische Unterscheidung von *εἰ* mit dem Indikativ des Präsens und mit dem Indikativ der Nebentempora in Anwendung bringen wollen. Mit mir, sagt der Apostel, verhält es sich so, daß, wenn ich nun noch jetzt Beschneidung predige, kein Grund mehr besteht, mich zu verfolgen ⁵⁾: es ist dann eben ⁶⁾ der Anstoß des Kreuzes abgethan.

Jetzt wird auch klar, was es für ein Gegensatz zu den Verwirrern der Gemeinden ist, in welchen sich der Apostel mit *ἐγὼ δὲ* stellt. Wenn die Leser das Treiben jener mit seinem Thun vergleichen, werden sie dann nicht lieber ihm trauen und zu ihm halten, welcher eher Verfolgung leidet, als daß er das Kreuz Christi durch Predigt der Beschneidung unanständig macht, und jene ihrem Gerichte überlassen, welches sie sich dadurch verdienen, daß sie zum Schaden der von ihnen beunruhigten Gemeinden das Gegentheil thun ⁷⁾? *Ὁφελον καὶ ἀποκόπονται οἱ ἀναστατοῦντες ὑμᾶς*, ruft er aus, in einen Wunsch ausbrechend, dessen Erfüllung diese Verstörer der Gemeinden unschädlich machen würde. *Ἀποκόπονται* im Sinne eines passivischen Futurums, was in den neutestamentlichen Schriften ohne Beispiel wäre, und in der Bedeutung des hebräischen *נִכְרַס* zu nehmen, sei es daß Ausrottung durch Gottes Strafgericht ⁸⁾ oder Ausschließung aus der Kirche ⁹⁾ oder irgend welche Unschädlichmachung gemeint wäre ¹⁰⁾,

¹⁾ vgl. 3. B. Xenoph. anab. 7, 6, 15; vgl. auch 5, 6, 12. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 195. ⁴⁾ vgl. Marc. 9, 42 mit 14, 21. ⁵⁾ vgl. 3. 1 Kor. 9, 17. ⁶⁾ vgl. Kühner ausf. Gramm. II. S. 720 f. ⁷⁾ vgl. 6, 12. ⁸⁾ so zuletzt noch Wieseler. ⁹⁾ so Windischmann. ¹⁰⁾ so Baumgarten-Crusius.

oder den Wunsch, daß sie von den Lesern sich abscheiden möchten ¹⁾, was ein *ἀφ' ἑμῶν* erfordern würde, oder gar, daß sie Buße thun möchten ²⁾, ausgedrückt zu finden, dies alles kann uns nicht zu Sinne kommen, da *ἀποκόπτεσθαι* die sichere Bedeutung hat „sich verschneiden“. Der hienach verstandene Wunsch ist aber weder fastisch ³⁾, noch derb wüthig ⁴⁾, sondern ganz ernstlich gemeint, obwohl natürlich keiner Erfüllung gewärtig ⁵⁾; und wenn man sagt ⁶⁾, er sei dann albern, so ist es vielmehr eine Albernheit, etwas an sich Albernem dadurch wüthig machen zu wollen, daß man es einen Wüth nennt. Es wäre ein Glück, sagt der Apostel, wenn die Prediger der Beschneidung dazu, wie das *καί* andeutet, fortgeschritten, vor lauter Verlangen nach äußerlicher Heiligkeit sich zu verschneiden: ihre Verlehrtheit, welche jetzt dadurch gefährlich wird, daß sie sich auf das geoffenbarte Gesetz berufen können, würde damit eine Gestalt annehmen, in welcher sie widergeschlich ⁷⁾ und deshalb ungefährlich wäre und christliche Gemeinden nicht mehr aus ihrem guten Frieden aufschreckte. Denn als Störer des Friedensstandes einer berechtigten Ordnung nennt er sie *ἀναστατοῦντας* ⁸⁾, wie man aus dem seinen Wunsch begründenden Satze ersieht, dessen *γὰρ* keineswegs einen ethischen Theil des Briefs, welcher nun folgte, an den bisherigen dogmatischen Haupttheil nur wie zufällig anknüpft ⁹⁾. In den Zuruf an die Leser, daß sie, die von jenen Menschen Aufgestörten, um ihren Friedensstand Gebrachten, dazu berufen worden sind, frei zu sein, läßt der Apostel diesen Abschnitt ausgehen, und wiederholt damit den allgemeiner gefaßten Satz, welcher dem vorigen Abschnitte vorausgegangen ist, *τῇ ἐλευθερίᾳ ἡμᾶς Χριστὸς ἠλευθέρωσεν*, nunmehr als Aussage dessen, was den Lesern sonderlich widerfahren ist, um damit seinen Wunsch *ὄφελον καὶ ἀποκόψονται* zu begründen. Doch thut er dies nicht, ohne gleich anzufügen, welche einzige Bedingung der Freiheit, zu welcher sie berufen worden sind, anhafter. Wenn sie diese Bedingung einhalten, so ist ihr Freiheitsstand ein berechtigter, und wer sie aus demselben durch die Zumuthung aufstört, sich einer ihm fremden Heilsbedingung zu unterwerfen, der versündigt sich an

¹⁾ so Ellicott nach Bretschneider. ²⁾ so Zatho. ³⁾ gegen de Wette, Visping.

⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ vgl. Reithmayer. ⁶⁾ so Meyer. ⁷⁾ vgl. Deut. 23, 2.

⁸⁾ vgl. Akt. 17, 6; 21, 38. ⁹⁾ gegen Wieseler.

ihnen auf eine Weise, daß zu wünschen wäre, er überböte sich selbst bis zu einem Grade der Thorheit, welcher ihn unschädlich machte. Erst mit der Benennung dieser einen ihrem Freiheitsstande anhaftenden Bedingung, welche er im Folgenden ausführen wird, nicht um ihn einzuschränken, sondern um ihn wider jene Zumuthung aufrecht zu erhalten, verläßt er den Abschnitt, in welchem er die Leser von ihren Verführern in der Art geschieden und abgetrennt hat, daß er ihnen erstlich zum Bewußtsein brachte, ein von außen an sie gekommenes Hemmniß habe sie in der Fortsetzung ihres wohl begonnenen Christenlaufs unterbrochen, daß er ihnen zweitens zu erkennen gab, er versehe sich von ihnen mit Zuversicht derjenigen Sinnesweise, welche er vordem an ihnen gekannt hat, womit dann ihr Geschick von dem ihrer Verführer geschieden sein wird, daß er ihnen drittens zu Gemüthe führte, welche Bürgschaft sie an seiner Verfolgung für den sittlichen Ernst haben, aus welchem seine die Forderung der Beschneidung ausschließende Predigt stammt, und daß er ihnen viertens den sittlichen Ernst der Freiheit vor Augen stellte, um welche sie Namens einer nur leider nicht zur vollen Offenbarung ihrer Thorheit fortschreitenden äußerlichen Heiligkeit gebracht werden sollen.

Einschärfung
der einzigen
Bedingung,
mit welcher sie
die christliche
Freiheit ver-
stehen sollen.
5, 13—15.

Μόνον μὴ τὴν ελευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί gehört also noch dem vorigen Abschnitte an, zugleich aber bildet es dadurch, daß nicht bloß eine Belehrung, sondern mit *μὴ* eine Ermahnung gegeben ist, den Uebergang zu einem neuen, in welchem der Apostel die Bedingung einschärft, mit welcher die Freiheit, zu der sie berufen worden sind, verstanden sein will. Die elliptische Gestalt des Satzes vergleicht sich nicht mit der im griechischen Sprachgebrauche häufigen Verschweigung des Verbums hinter *μὴ* ¹⁾, indem im vorliegenden Falle nicht ein Object abgewehrt wird, sondern, wofür sich schwerlich ein Beispiel auffinden läßt ²⁾, eine Art und Weise, dasselbe zum Objecte eigenen Verhaltens zu machen. Es ist einer der vielen Fälle, in welchen Paulus einen Satztheil, welcher für das Verständniß entscheidend ist, unausgesprochen läßt: zu vervollständigen wäre der Satz wohl am einfachsten durch *ἐχρεα* ³⁾. Sie sollen, sagt der Apostel, die Freiheit, zu welcher sie berufen worden, nicht in der Art zum Gegen-

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. Weish. Sal. 5, 3.

stande ihres Verhaltens haben, daß sie ihrer angeborenen Natur zum Stützpunkte für die Verwirklichung ihrer sündhaften Triebe dient. Diesem so allgemein gefaßten Verbote tritt nun aber mit den Worten *ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* — denn *τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος* ist zu schwach bezeugt — ein nur das Verhalten gegen Menschen und zwar näher gegen die Mitchristen betreffendes Gebot gegenüber. Allerdings erklärt sich der Apostel selbst darüber, warum er gerade dieses Gebot einschränkt, indem er fortfährt, *ὁ γὰρ πᾶς νόμος ἐν ὑμῖν πεπληρωταί* · *ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν*. Denn dies dürfte die ursprüngliche Gestalt des sehr verschieden geschriebenen Satzes sein, dessen Verderbungen aus einer willkürlichen und absichtlichen Aenderung Marcion's herzuleiten ¹⁾ um so unthunlicher erscheint, je unglaublicher es ist, daß ein von diesem Irrlehrer gebotener Text, wenn er von dem sonstigen so auffallend abwich, einen so weit greifenden Einfluß geübt haben sollte. Im Gegentheile wird der Umstand alle Beachtung verdienen, daß Tertullianus ²⁾ den obigen, bei Marcion vorgefundenen Text — *tota enim lex in vobis adimpleta est: diliges proximum tuum tanquam te* — selbst für den Fall gelten läßt, wenn der Irrlehrer ihn dahin versteht, das Gesetz brauche nicht mehr erfüllt zu werden ³⁾. Die hieraus erwachsende Wahrscheinlichkeit, daß *ἐν ὑμῖν*, nicht aber *ἐν ἐνὶ λόγῳ*, und *πεπληρωταί*, nicht *πληροῦνται*, ursprünglicher Text und auch *ἐν τῷ* spätere Einschlebung ist, läßt sich sowohl durch den Nachweis, wie von da aus die übrigen Lesarten entstanden sein können, als auch durch Aufzeigung des Einklangs, in welchem dieser Text mit dem Gedankenzusammenhange steht, befestigen, wenn nur erst das richtige Verständniß desselben gefunden ist.

Für letzteres ist der anscheinend unbedeutende Umstand von Gewicht, daß der Apostel nicht *πᾶς γὰρ ὁ νόμος* schreibt, sondern *ὁ γὰρ πᾶς νόμος*. Von dieser seltenen ⁴⁾ Stellung des *πᾶς* kann man nicht sowohl sagen, daß sie nachdrücklicher sei ⁵⁾, als vielmehr, daß bei ihr der Nachdruck weder auf *πᾶς*, noch auf den Substantivbegriff fällt, sondern jenes mit diesem zusammen einen einheitlichen Begriff

¹⁾ so Reiche a. a. O. II. S. 85. ²⁾ c. Marc. 5, 4. ³⁾ gegen Reiche. ⁴⁾ vgl. 1 Tim. 1, 16; Akt. 20, 18. ⁵⁾ so Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 105.

bildet¹⁾. Während $\pi\alpha\varsigma$ \acute{o} $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ das Gesetz in seinem ganzen Umfange im Gegensatz zu nur einem Theile wäre, ist \acute{o} $\pi\alpha\varsigma$ $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ das einheitliche Gesetzesganze im Gegensatz zu seinen einzelnen Bestandtheilen²⁾: ein allerdings wesentlicher Unterschied³⁾, der auch für den Gedanken nicht gleichgültig sein kann. Wenn das Gebot „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ als das einheitliche Gesetzesganze bezeichnet wird, so begreift dasselbe alle einzelnen Gesetzesforderungen in der Art unter sich, daß es nicht die Gesamtsumme⁴⁾, sondern die Einheit derselben ist. Dagegen könnte es von dem einheitlichen Gesetzesganzen nicht heißen, es werde damit erfüllt, daß man das Eine Gesetzeswort „Liebe deinen Nächsten wie dich selbst“ erfülle. Am wenigsten, wenn die Meinung sein sollte, es komme darin zu höherer Vollkommenheit⁵⁾, da ja jenes Wort selbst ein Bestandtheil des Gesetzes ist. Aber auch nicht, wenn man $\pi\lambda\eta\rho\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$, überdies sprachgebrauchwidrig, im Sinne vollständiger Beschlossenheit in Etwas nimmt⁶⁾, da die mit \acute{o} $\pi\alpha\varsigma$ $\nu\acute{o}\mu\omicron\varsigma$ gemeinte Gesetzeinheit die alle einzelnen Gebote unter sich beschließende selbst ist und also nicht in einem ihrer Bestandtheile vollständig beschloffen heißen kann. Läßt man $\pi\lambda\eta\rho\upsilon\sigma\theta\alpha\iota$, wie immer in Verbindung mit solchem Objecte, die thatsächliche Verwirklichung des Geforderten bedeuten, so vergleicht man Röm. 13, 8 f. Aber dort sagt der Apostel, das ganze übrige Gesetz habe erfüllt, wer das Gebot der Nächstenliebe erfülle. Hier dagegen hieße es von dem auch jenes Gebot in sich schließenden einheitlichen Ganzen des Gesetzes, es werde oder sei damit erfüllt, daß man das Eine Gebot erfülle.

Aber eben dadurch, daß man sich an jene Stelle erinnerte, ohne ihre Verschiedenheit von der vorliegenden wahrzunehmen, kam man dazu, sie nach ihr zu ändern, und nicht nur das einführende $\epsilon\nu$ $\tau\omega$ von dort herüberzunehmen, sondern auch statt $\epsilon\nu$ $\acute{\upsilon}\mu\iota\nu$ oder neben diesem $\epsilon\nu$ $\epsilon\nu\iota$ $\lambda\acute{o}\gamma\omega$ zu schreiben. Unabhängig hievon ist die Umsetzung des $\pi\epsilon\pi\lambda\eta\rho\omega\nu\tau\alpha\iota$ in $\pi\lambda\eta\rho\upsilon\tau\alpha\iota$, da sich mit der irrigen Auffassung der Stelle beides vertrug. Letzteres zu schreiben, war man

¹⁾ vgl. Rost griech. Gramm. S. 438. ²⁾ vgl. z. B. Isokr. paneg. 83.

³⁾ vgl. Kühner ausf. Gramm. II. S. 545 f. gegen Meyer. ⁴⁾ gegen Wieseler S. 457. ⁵⁾ so Grotius. ⁶⁾ so z. B. Winer, Usteri, Olshausen, Reiche a. a. O.

leichter veranlaßt, wenn man *ἐν ὑμῖν* beibehielt, indem es scheinen mochte, als könne man zwar von dem, welcher lieb hat, aussagen, er habe das Gesetz erfüllt ¹⁾, nicht aber von denen, welche dazu ermahnt werden, das Gesetz sei in und mit diesem einen Gebote der Nächstenliebe in ihnen erfüllt: wie sich denn in denjenigen Handschriften, welche *πεπλήρωται* bieten, *ἐν ὑμῖν* nicht findet. Man kam aber mit beidem, mit der Weglassung des *ἐν ὑμῖν* und mit der Umsetzung des *πεπλήρωται* in *πληροῦται*, gleich weit ab von dem Gedanken, welchen der Zusammenhang fordert. Nichts weiter hatte man nun, als eine Grundangabe, warum die Leser sich unter einander lieben sollten. Aber die Liebe setzt der Apostel voraus, wenn er ermahnt, *διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις*: was er fordert, ist Bethätigung derselben; mittelst ²⁾ ihrer, der schon vorhandenen — denn als vorhanden bezeichnet sie der Artikel ³⁾ —, sollen sie sich unter einander dienstlich sein. Diese Ermahnung zu begründen, taugt nicht eine Grundangabe, warum sie sich lieben sollen, wohl aber die Erinnerung, daß sie an der Liebe, welche sie erzeigen sollen, nichts Geringeres, als die in ihnen vorhandene Erfüllung des einheitlichen Gesamtgesetzes haben. Wie der Apostel Röm. 5, 5 sagt, in den Herzen der Gläubigen sei die Liebe zu Gott ⁴⁾ durch heiligen Geist, den ihnen gegebenen, ausgegossen, Gleiches sagt er hier in Betreff der Nächstenliebe. Sie ist in und mit dem Glauben, welcher ja durch Liebe wirksamer Glaube ist, in ihnen geschaffen, so daß sie im Stande sind, das zu thun, was er fordert. Wenn sie aber, fährt der Apostel fort, vielmehr sich beißen und fressen, mögen sie zusehen, daß sie nicht von einander aufgezehrt werden: womit nicht gesagt ist, daß sie sich wohl gar einander zu Grunde richten werden, gleich als ob das Passivum *ἀναλίσκονται* nur eine Steigerung des Aktivums *κατεσθίειν* wäre ⁵⁾, sondern daß sie über dem, was sie einander feindselig anthun, Gefahr laufen, durch einander um das zu kommen, was sie sind, also ihres Christenstands verlustig zu gehen. Auch diese Warnung, wenn wir sie anders richtig so verstanden haben, schließt sich nur unbequem an, wenn der vorher-

¹⁾ wie Röm. 13, 8. ²⁾ vgl. Hebr. 11, 33. ³⁾ vgl. Meyer z. Röm. 4, 20.

⁴⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 525. ⁵⁾ gegen Winer, Rückert, Usteri u. A.

gegangene Satz die Gewarnten lediglich daran erinnert, daß Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe Erfüllung des ganzen Gesetzes ist; wogegen der Aussage, daß in ihnen das in der Forderung der Nächstenliebe einheitlich beschlossene Gesetz erfüllt sei, die Warnung vor dem Verluste des hierin ausgesagten Christenstandes angemessen gegenübertritt. Verlust des Christenstandes ist übrigens etwas Anderes, als Abfall vom Christenthum, indem sich zu Christo zu bekennen fortfahren kann, wer christlichem Wesen innerlich fremd geworden ist. Aufhören des Gemeindebestands, den man statt dessen verstehen wollte ¹⁾, wäre dem bildlichen Ausdrucke, da das gegenseitige Aufzählen von den Einzelnen Nichts übrig läßt, nicht entsprechend.

Die Frage, welche man aufgeworfen hat, wie der Apostel vom ganzen Gesetze sagen könne, es sei durch die Nächstenliebe erfüllt, und welche sich uns nun für die vorliegende Stelle in die andere umsetzt, mit welchem Rechte er die Forderung der Nächstenliebe als das einheitliche Ganze des Gesetzes bezeichne, hat man dahin beantwortet, von seinem hohen Standpunkte aus sei ihm alles, was nicht mit dem Liebesgebote zusammenhing, so gänzlich zurückgetreten, daß es gar nicht mehr als ein noch besonders zu Erfüllendes in Betracht kam; daß er aber nur das Gebot der Nächstenliebe aufführe, erkläre sich aus dem Zusammenhange, der ihm nur hiezu Veranlassung gab, um so leichter, als sich von selbst verstand, daß er das Gebot der Gottesliebe nicht ausgeschlossen haben wollte ²⁾. Allein die Berufung auf den Zusammenhang dient deshalb zu Nichts, weil sie nur an jene andere, weniger beachtete Frage erinnert, wie es denn kommt, daß der Apostel dem so allgemein gefaßten Verbote *μη τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀπορρομὴν τῇ σαρκί* ein so viel enger umschriebenes Gebot, wie *διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* ist, mit *ἀλλά* gegenüberstellt. Auch hilft es Nichts, auf die Selbstverständlichkeit des Gebotes, Gott zu lieben, sich zu berufen, weil es sich nicht darum handelt, welches Gebot der Apostel einzuschärfen für nöthig achtete, sondern worin er die Einheit des göttlichen Gesetzes ausgedrückt fand. Aus diesem Grunde erscheint auch die Auskunft nichtig, daß man sagt, *ὁ πᾶς νόμος* umfasse nur alle Gebote der zweiten Tafel, nicht auch die auf

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Meyer.

das Verhalten gegen Gott bezüglich, noch die Ceremonial- und Ritualgebote ¹⁾. Die zweite Tafel ist eben nur ein Theil des Gesetzes, also nicht *ὁ πᾶς νόμος*, abgesehen davon, daß dieser Ausdruck, wie wir gesehen haben, das Gesetz als einheitliches Ganzes bezeichnet und nicht als Summe aller einzelnen, geschweige eines Theils der einzelnen Gebote. Richtiger wird man sagen, das Gesetz komme hier nur in so fern in Betracht, als es im Glauben nicht schon erfüllt ist. Von ihm unterscheidet aber der Apostel überall ²⁾, wie noch kurz zuvor in den Worten *πίστις δι' ἀγάπης ἐργουμένη*, die Liebe aus dem Grunde nur als Nächstenliebe, weil sich die Liebe zu Gott allerdings da von selbst versteht, wo man an den Vater Jesu Christi glaubt, und weil es die Nächstenliebe ist, in der sie sich offenbart. Für den Gläubigen besteht also die Forderung des Gesetzes in dem Gebote der Nächstenliebe, und auch dessen Verwirklichung ist schon in ihm vorhanden, so daß er nur die von Gott in ihm gewirkte Liebe zu erzeigen hat. Daß aber der Apostel nur die in gegenseitigem Dienen bestehende Erzeugung dieser Liebe als den rechten Gebrauch der christlichen Freiheit bezeichnet, hat seinen Grund in dem Umstande, daß es in den galatischen Gemeinden gerade hieran fehlte. Denn daß er sich jetzt an solche wende, welche sich von seinen Widersachern nicht in das Joch der Gesetzesknechtschaft fangen ließen, dafür aber in den andern Fehler geriethen, die Christenfreiheit zu fleischlicher Zuchtlosigkeit zu mißbrauchen ³⁾, ist eine leere Erfindung, deren Grundlosigkeit schon daraus erhellt, daß er nicht gegen fleischliche Zuchtlosigkeit überhaupt eifert, sondern nur gegen thatsächliche Verläugnungen der Nächstenliebe. Man erklärt sich dies aus der Nothwendigkeit, in der er sich befand, die Hoffart der freieren paulinischen Christen gegen die judaisisch gesinnten zu dämpfen ⁴⁾. Aber wo wäre hievon Etwas wahrzunehmen? Gegenseitige Geschäftigkeiten der bisher überhaupt Angeredeten sind es, denen er steuert, ohne daß irgend eine besondere Veranlassung derselben, welche in einem die Gemeinden innerlich spaltenden Zwiste gelegen hätte, auch nur angedeutet wäre: wie er denn auch bisher der Geneigtheit, jüdischer

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ vgl. 3. B. 2 Theß. 1, 3; Kol. 1, 4; Eph. 1, 15; 1 Kor. 13; anders 1 Theß. 1, 3. ³⁾ so 3. B. de Wette, Disping, Wieseler, Ewald.

Gesetzlichkeit anheimzufallen, als einer in den Gemeinden überhaupt, und nicht bloß bei einem größern oder größten Theile ihrer Glieder vorhandenen entgegen getreten ist. Gerade im Hinblick auf diese Geneigtheit macht er seine Leser darauf aufmerksam, daß sie sich Ver-sündigungen zu Schulden kommen lassen, welche gegen die wesentliche Forderung des Gesetzes streiten, und welche um so weniger bei ihnen vorkommen sollten, als diese wesentliche Forderung des Gesetzes in ihnen ohne ihr Zuthun erfüllt ist, so daß sie das, was sie geworden, die Liebe, welche in ihnen gewirkt ist, nur zu bethätigen brauchten.

Belehrung
über die Un-
abhängigkeit
der Erfüllung
dieser Be-
dingung vom
Gesetze.
5, 16—25.

An dies Letztere, wie es mit der von uns für richtig er-kannten Textesgestalt des 14. Verses gegeben ist, schließt sich nun hinwieder das Folgende an und steht damit in einer Ueberein-stimmung, welche es bei der sonstigen Lesung und Auffassung jenes Verses unmöglich macht, dem überleitenden λέγω δέ gerecht zu werden. Daher wird denn auch dieser Uebergang auf die mannigfaltigste Weise mißdeutet, von den Einen, als folge eine Begründung vor-ausgegangener Ermahnung ¹⁾, wie wenn es λέγω γάρ hieße, von Anderen, als gehe der Apostel zu etwas Neuem über, das er mit λέγω δέ zur Beachtung empfiehlt ²⁾, was gegen die Natur dieser Formel ist ³⁾. Diejenigen aber, welche sie in ihrer Bedeutung be-lassen, gehen über das ἀλλά des 13. Verses zurück, um in μόνον μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί dasjenige zu finden, was im Nachfolgenden erläutert wird ⁴⁾, etwa so, daß jetzt als nähere Bestimmung der in der christlichen Sittlichkeit wirkenden Lebenskraft das Wandeln im Geiste benannt werde ⁵⁾. Hierdurch wird nicht nur die Warnung des 15. Verses zu einer nicht weiter zu rechtfertigenden Abschweifung ⁶⁾, sondern es kehrt auch die Schwierigkeit in ver-stärktem Maße wieder, welche der Umstand bereitet, daß das Gebot des 13. Verses so viel enger gefaßt ist, als das Verbot, welchem es mit ἀλλά gegenübersteht, indem hiedurch alles zwischen diesem Ver-bote und dem λέγω δέ Befindliche als eine Störung des Gedanken-fortschritts erscheint. Man fragt sich vergeblich, warum der Apostel das Gebot nicht eben so allgemein gefaßt hat, als das Verbot, um

¹⁾ so z. B. Olshausen. ²⁾ so z. B. Baumgarten-Crusius, de Wette, Ewald, Zatho. ³⁾ vgl. z. 3, 17; 4, 1. ⁴⁾ so z. B. Schott, Rückert, Wieseler, Bisping, Reithmayr. ⁵⁾ so Hilgenfeld. ⁶⁾ so bei Rückert.

dann zu erläutern, daß des erstern Erfüllung nichts Anderes sei, als *πνεύματι περιπατεῖν*. Dies ist aber um so schlimmer, als er nach Beendigung der mit *λέγω δέ* angekündigten Erläuterung, welche bis B. 25 reicht, wieder zu derselben Ermahnung zurückkehrt, die er mit *ἀλλά* jenem Verbote gegenübergestellt hat. Er muß also, was ja ohnehin die allein natürliche und nicht, wie man es mit seltsamem Sprachgebrauche genannt hat ¹⁾, eine willkürliche Annahme ist, eine Erläuterung des hinter *ἀλλά* Folgenden, und nicht des ihm Vor- ausgehenden geben wollen: andern Falls würde er nach *μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί* fortgefahren haben *ἀλλὰ πνεύματι περιπατεῖτε*, wozu aber wieder nicht paßte, daß er hieran nicht ein Verbot anschließt, des Fleisches Begehren nicht zu erfüllen, sondern eine Verheißung, daß sie es alsdann nicht erfüllen werden. Denn *οὐ μὴ τελέσητε* imperativisch zu fassen ²⁾, hat nicht nur den neutestamentlichen Sprachgebrauch gegen sich ³⁾, in welchem *οὐ μὴ* mit dem Konjunktive des Aoristus immer futurisch gemeint ist ⁴⁾, sondern auch die nachfolgende Begründung, welche nur zu einem Aussagesatze paßt.

Wie sollte aber diese Verheißung, welche nun mit dem Imperativsatze *πνεύματι περιπατεῖτε* nur gleich als mit einem hypothetischen Vordersatze eingeleitet erscheint ⁵⁾, der Ermahnung *διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* zur Erläuterung dienen, wenn letztere durch B. 14 nicht anders begründet wäre, als daß Erfüllung des Gebots der Nächstenliebe Erfüllung des gesammten Gesetzes sei? Die so begründete Ermahnung bedürfte keiner Erläuterung, und wie ihr das mit *λέγω δέ* Eingeführte zur Erläuterung dienen sollte, wäre nicht abzusehen, nicht zu gedenken, daß dann immer doch B. 15 eine störende Abschweifung bleibt. Anders stellt es sich, wenn jene Ermahnung einerseits durch die Hinweisung auf die in den Lesern vermöge ihres Christenstands bereits vorhandene Erfüllung des auf Nächstenliebe gerichteten Gesamtgesetzes, und andererseits durch die Warnung vor einer Vernichtung ihres Christenstandes, zu der ihnen das Widerspiel des *δουλεύειν ἀλλήλοις*, das *δάκνειν καὶ κατεσθίειν*

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so z. B. Usteri, Baumgarten-Crusius. ³⁾ vgl. namentlich Luc. 6, 37. ⁴⁾ vgl. d. Verzeichniß v. Stellen bei Winer Gramm. S. 472.

⁵⁾ vgl. z. B. Eph. 5, 14; Jac. 4, 7; Joh. 2, 19.

ἀλλήλους, gereichen möchte, also durch B. 14 in der von uns richtig befundenen Textesgestalt und nicht ohne den gegensätzlich damit zusammengehörenden B. 15 begründet ist. Diese mit dem Satze ὑμεῖς ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἐκλήθητε innerlich zusammenhängende Begründung — denn die Erfüllung des Gesetzes in ihnen, um welche sie sich nur wieder bringen können, macht ja ihren Freiheitsstand aus — bedurfte allerdings einer Erläuterung, und erhält dieselbe nicht blos durch das zunächst Folgende, sondern durch die ganze Gedankenreihe, welche sich in B. 16—25 zwischenstellt, ehe die Ermahnung διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις wieder aufgenommen wird. Auf einer Erkenntniß dieses Zusammenhangs dürfte die Lesart τῇ ἀγάπῃ τοῦ πνεύματος anstatt διὰ τῆς ἀγάπης beruhen, welche aber zu geringe Beglaubigung für sich und die Befremdlichkeit des Ausdrucks zu sehr gegen sich hat, um für etwas Anderes, als für eine in den Text gekommene Glosse zu gelten.

Also in wie fern sich die Ermahnung, durch die Liebe einander zu dienen, auf die Thatfache stützen konnte, daß in den hiezu Ermahnnten die Erfüllung des im Gebote der Nächstenliebe einheitlichen Gesamtgesetzes vorhanden ist, will der Apostel im Folgenden ausführen, wo er dann nothwendig einen allgemeinen Gedanken bringen muß, da es sich um die wesentliche Eigenthümlichkeit der christlichen Sittlichkeit überhaupt handelt. Dies ist aber dann eben deshalb ein Gedanke, welcher mit dem bisherigen Inhalte des Briefs, mit der Erörterung des Verhältnisses des Christen zum Gesetze, in augenfälligem Zusammenhange steht. Gleich im ersten Satze ist der auszuführende Gedanke in so fern nach seiner verneinenden Seite enthalten, als er besagt, daß die Leser, um nicht zu vollbringen, was des Fleisches Begehren ist, nichts Anderes nöthig haben, als daß sie ihren Wandel durch Geist bestimmt sein lassen. Denn daß der Dativ πνεύματι weder die Bahn bezeichnet, mittelst welcher ¹⁾, noch die Norm, nach welcher ²⁾ zu wandeln ist, geschweige daß es ein dativus commodi wäre ³⁾, erhellt aus dem nachher damit abwechselnden ἄγεσθαι πνεύματι, so wie aus B. 25, wo dieser Dativ in

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ so z. B. Flatt, Aleri, Meyer. ³⁾ so Frißsche z. Röm. 4, 12.

der Verbindung *πνεύματι στοιχεῖν* eben so gemeint sein muß, wie in der Verbindung *πνεύματι ζῆν*¹⁾: ist dieses „kraft Geistes im Leben stehn“, so ist jenes und also auch *πνεύματι περιπατεῖν* „kraft Geistes wandeln“²⁾. *Πνεῦμα* wie *σὰρξ* steht ohne Artikel, während im folgenden Verse beide den Artikel haben, so daß das Stehen oder Fehlen desselben bei beiden Wörtern den gleichen Grund haben muß. Damit fällt aber der Unterschied, den man für *πνεῦμα* meinte annehmen zu dürfen, daß es ohne Artikel den Geist als normgebendes inneres Princip, mit dem Artikel den objektiv wirklichen, heiligen Geist bezeichne³⁾. Der Unterschied ist kein anderer, als der überall stattfindet, wenn der Artikel fehlt oder steht⁴⁾. Fehlt er, so ist Etwas als ein so und so Beschaffenes angesehen; sobald aber ein so und so Beschaffenes vielmehr hinsichtlich der Wirklichkeit seines Daseins in Betracht kommt, so steht er. Weil der Geist Geist ist, so sollen wir ihn das Bestimmende unsers Wandels sein lassen, und weil das Fleisch Fleisch ist, so ist sein Begehren ein von uns nicht zu vollbringendes. Ist aber Fleisch die angeborene Natur in ihrer sündhaften Beschaffenheit, so bildet Geist als nicht mit ihr Ueberkommenes den Gegensatz dazu. Wie nun Geist, wo es sich um das geschöpfliche Dasein handelt, dasjenige ist, was unser Dasein zu einem Lebensstande macht, so ist er hier, wo es sich um die sittliche Beschaffenheit handelt, dasjenige, was uns sittlich gut macht. Beide Male ist er an sich außerhalb dessen und unabhängig von dem, was wir geschöpflicher oder sittlicher Weise an uns selbst vermöge unserer Herkunft von dem Erstgeschaffenen sind, also im letztern Falle nicht höhere Natur des Menschen⁵⁾, sondern göttlicher Geist, welcher sich selbst als den wirkenden Grund des menschlichen oder, was hier in Betracht kommt, des sittlichen Einzellebens setzt. Es ist wesentlich dasselbe, ob es hier heißt *πνεύματι περιπατεῖτε*, oder anderwärts *μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ*⁶⁾.

Die Begründung der in B. 16 gegebenen Versicherung liegt schon in dem Satze *ἡ σὰρξ ἐπιθυμεῖ κατὰ τὸ πνεῦμα*, sofern das Begehren der angeborenen Natur als ein wider den Geist angehen- des

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Calvin z. d. St. u. Ellicott z. dieser St. u. z. 5, 25. ³⁾ so Harleß z. Eph. 2, 22. ⁴⁾ vgl. z. 3, 3. ⁵⁾ gegen Rückert, de Wette u. A. ⁶⁾ Eph. 4, 30.

in einem Wandel, welcher sich durch den Geist bestimmen läßt, keinen Raum finden kann. Der Apostel fügt aber auch noch die Rehrseite des Gedankens hinzu, τὸ δὲ πνεῦμα κατὰ τῆς σαρκός, wornach, was aus der angeborenen Natur stammt, durch den Geist von vorn herein ausgeschlossen erscheint, um sagen zu können, was diese Gegenseitigkeit des Widerstreits von Fleisch und Geist für den zwischen beide gestellten Menschen auf sich hat. Denn um den Absichtssatz ist es im Folgenden zu thun. Wenn man dies verkannte, so schien die Verbindung des Satzes ταῦτα ἀλλήλοις ἀντίκειται mit dem vorhergehenden durch ein γάρ geschehen zu müssen, welches eben deshalb, nachdem es in den Text gekommen, dem reichlicher beglaubigten δέ mit Unrecht vorgezogen worden ist ¹⁾, zum Theil, um dann den Satz als Parenthese zu fassen ²⁾. Der Apostel schreitet aber vielmehr dazu fort, den Zweck zu benennen, worauf es mit dem bereits ausgesagten, jetzt nur ins Kurze gefaßten Widerstreite von Fleisch und Geist abgesehen ist. Denn nicht was Fleisch und Geist mit ihrem Widerstreite wollen, sagt er, in welchem Falle ja freilich statt eines beabsichtigten Zwecks vielmehr eine Folge ihres gegenseitigen Widerstreitens benannt sein müßte, weshalb denn ἵνα wirklich in diesem Sinne gefaßt worden ist ³⁾. Den Zweck benennt er, zu welchem es sich so verhält, daß die beiden inner dem Menschen einander entgegenstehen. Es wird dadurch ausgeschlossen, daß sein Thun ein Thun von Eigengewolltem sei. Nur dies nämlich besagen die Worte ἵνα μὴ ἂν ἀνθέλητε ταῦτα ποιῆτε, und nicht kommt die sittliche Natur des Gewollten in Betracht, weder so, daß es hieße, wir sollen nicht dazu gelangen, das Gute zu thun, das wir als Christen thun wollen ⁴⁾, noch so, daß es hieße, wir sollen uns gehindert sehen, das Böse zu thun, das wir von Natur zu thun gewillt wären ⁵⁾, noch endlich so, daß es hieße, wir sollen es weder zu jenem, noch zu diesem bringen ⁶⁾. Denn auch die letztgenannte Auffassung, welche sich mit dem Wortlaute allein vertrüge, da sonst die sittliche Beschaffenheit des gemeinten Wollens ausdrücklich bezeichnet sein müßte, scheitert an der Unmöglichkeit des dabei sich ergebenden Gedankens.

¹⁾ so Nachmann, Meyer, Wieseler. ²⁾ so Rückert, Schott. ³⁾ so Usteri, de Wette, Bisping. ⁴⁾ so Luther, Calvin u. v. A. ⁵⁾ so J. B. Chrysostomus. ⁶⁾ so J. B. Bengel, Winer, Meyer, Wieseler.

Denn da es sich vernünftiger Weise nicht um einen Zweck handeln kann, welchen Geist und Fleisch verfolgen, ohne ihn zu erreichen ¹⁾, so stände ja die handgreifliche Wirklichkeit mit dem benannten Zwecke in Widerspruch, da der Mensch Böses thut, obgleich der Geist, und der Christ Gutes thut, obgleich das Fleisch dem widerstreitet. Dazu kommt, daß doch auch der Wortlaut eine andere Fassung fordert. Denn ταῦτα hinter αὐτὸν θέλειν betont das Object des θέλειν in einer Weise, daß die Meinung nicht sein kann, es solle überhaupt zu keinerlei Thun, sondern nur, es solle zu keinem Thun kommen, welches ein Thun des im einzelnen Falle Gewollten ist ²⁾. Dann wird es aber auch nicht auf dessen sittliche Beschaffenheit, sondern lediglich darauf ankommen, daß es ein Eigengewolltes ist, wie αὐτὸν θέλειν mit voller Betonung des ein αὐτοὶ oder dergleichen überflüssig machenden ³⁾ Begriffs θέλειν, und nicht, als heiße es hier „wünschen, gerne mögen“ ⁴⁾, verstanden sein will. Nicht ein Thun kraft eigener Selbstbestimmung aus sich selbst soll des Christen Thun sein, und daß er sein Thun kein solches sein lasse, dazu dient der Widerstreit von Fleisch und Geist, in den er sich gestellt findet. Dies aber wiederum nicht in so fern, als, und deshalb, weil er sonst gar nicht dazu käme, irgend Etwas zu thun, sondern vielmehr, weil er in jenem Widerstreite nicht anders zur Ruhe kommt, als wenn er, und weil ihm verordnet ist, daß er seinen Wandel durch den Geist bestimmt sein läßt; was dann auch die rechte Weise ist, in der Freiheit zu stehen, zu welcher er berufen worden, und eins und dasselbe mit einem Verhalten, welches darauf beruht, daß das Gesetz in ihm erfüllt ist.

Hieraus erklärt sich der Fortschritt zum 18. Verse, welcher besagt, daß sich diejenigen, von welchen gilt, was im 16. gefordert war, unter keinem Gesetze befinden. Selbstverständlicher Maßen ist dies in Bezug auf das geoffenbarte Gesetz gesagt. Unter einem Gesetze sich befinden ⁵⁾ heißt aber nichts Anderes, als den Forderungen desselben untergeben sein, also nicht, seiner bedürfen ⁶⁾, und eben so wenig, es gegen sich haben ⁷⁾. Dem heilsgeschichtlichen Gesetze

¹⁾ gegen Wieseler. ²⁾ vgl. Röm. 7, 15. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ so Baumgarten-Crusius, Ewald. ⁵⁾ vgl. 3, 23; 4, 4 f.; 4, 21; Röm. 6, 14 f.; 1 Kor. 9, 20. ⁶⁾ so z. B. de Wette. ⁷⁾ so Meyer.

würden alle, welche der Gemeinde Gottes angehören, unterstellt sein, wenn nicht Christus gekommen wäre und der Glaube. So aber sind die Gläubigen, welche den Geist Christi empfangen haben, lediglich darauf angewiesen, sich von ihm bestimmen zu lassen, und nicht dem Gesetze unterstellt, um es so zu erfüllen, wie eine von außen an den Menschen kommende Forderung überhaupt erfüllt sein will. Denn wer den Geist Christi empfangen hat, in dem ist das Gesetz und zwar als einheitliches Ganzes erfüllt, und sein Verhalten wird ihm deshalb nicht mehr durch eine ihm äußerlich bleibende Forderung vorgeschrieben, sondern er braucht es nur durch den Geist bestimmt sein zu lassen, der in ihm ist. Ein so wesentliches Glied des Gedankengangs bildet dieser Satz, den man wieder hat in Parenthese stellen ¹⁾ oder für eine Abschweifung erklären ²⁾ wollen. Aber auch dem, was nun folgt, geschieht Nichts weniger als sein Recht, wenn man sich begnügt, zu bemerken, der Apostel führe nun den Gegensatz von Fleisch und Geist in der Art aus, daß er ihre Aeußerungen aufzähle ³⁾. Läßt man ihn aber den Satz des 18. Verses durch Aufführung der ganz entgegengesetzten sittlichen Zustände erläutern, welche Fleisch und welche Geist wirkt ⁴⁾, so stellt man sich an, als folge ein *γάρ*, während vielmehr ein *δέ* zu Anderm weiterführt. Immer aber vernachlässigt man das mit vollem Nachdrucke voranstehende *γάρ*. Da es sich bei solchen, die keinem Gesetze unterstellt sind, nur darum handelt, was des Fleisches Art hat und deshalb den es ausschließenden Geist wider sich hat; so kann keine Frage sein, was ein solcher zu unterlassen hat oder vielmehr unterlassen wird, indem offenkundig ist und nicht erst, wie es bei Gesetzesforderungen der Fall ist, gelehrt zu werden braucht, was für Thun und Verhalten zu den *ἐργοῖς τῆς σαρκὸς* zählt. Zu dieser Bemerkung schreitet der Apostel mit *δέ* fort, und reihet dann solches auf, das fleischlichen Thuns ist. Die richtige Textgestalt dieser Aufzählung dürfte sein: *μοιχεία, πορνεία, ἀκαθαρσία, ἀσέλγεια, εἰδωλολατρεία, φαρμακεία, ἔχθραι, ἐρεῖς, ζήλος, θυμοί, ἐριθείαι, διχοστασίαι, αἰρέσεις, φθόνοι, φόνοι, μέθαι, κῶμοι*. Denn sowohl *μοιχεία* als *φόνοι* ist zu

¹⁾ so 3. B. Matt. ²⁾ so 3. B. Asteri. ³⁾ so 3. B. de Wette, Wieseler.
⁴⁾ so Meyer.

überwiegend beglaubigt, um es deshalb, weil in ähnlichen Aufzählungen *μοιχεῖαι* vor *πορνεῖαι* hergeht ¹⁾ oder *φόνος* auf *φθόνος* folgt ²⁾, für eingeschoben zu achten. Aber auch der Pluralis *ἐρεῖς* ³⁾ erscheint zureichend gesichert, während die Pluralformen vor *ἐχθραὶ* offenbar nur daher rühren, daß man sich theils durch die folgenden Pluralformen, theils durch die Erinnerung an Stellen wie 1 Petr. 4, 3 zur Aenderung bestimmen ließ, und auch das reichlicher beglaubigte *ζηλοὶ* nur den Pluralformen seiner Umgebung den Ursprung verdanken dürfte.

Viererei Stücke zählt der Apostel auf. In der ersten Reihe stehen die auf Entweihung der menschlichen Natur hinsichtlich der Ordnung ihrer Fortpflanzung bezüglichen, *μοιχεῖα*, welche die Schranken der Ehe durchbricht, *πορνεῖα*, welche sich nicht in die Schranken derselben fügt, *ἀκαθαρσία*, welche auch widernatürlichen Mißbrauch des Geschlechtstriebs unter sich begreift, und *ἀσέλγεια*, welche das Grundwesen der in allem dem sich erzeigenden Sünde ist. In zweiter Reihe stehen Versündigungen, welche wider die Ehre Gottes streiten, *εἰδωλολατρεία*, welche solchen, das nicht Gott ist, die ihm allein gebührende Ehre zuwendet, und *φαρμακεία*, welche Kräfte zu eigenwilligem oder sündhaftem Zwecke verwendet, die einem außer-göttlichen Geisterthum entstammen. Denn nur in diesem Sinne der Zauberei gehört *φαρμακεία*, *φαρμακεύεσθαι*, *φαρμακός* der biblischen Gracität an, und nur in diesem Sinne ist es der *εἰδωλολατρεία* verwandt genug, um neben ihr genannt zu werden. Die dritte und längste Reihe bilden solche Stücke, welche aus dem Widerspiele der Liebe stammen, *ἐχθραὶ*, wenn Einer wider den Andern ist, *ἐρεῖς*, wenn sich Einer wider den Andern setzt, *ζηλος*, wenn man nicht dulden kann, daß der Andere er selbst sei, *θυμοί*, wenn man nicht ertragen kann, daß er anders sei, als man ihn will, *ἐριθνεῖαι*, wenn man nur sich und sein Eigenes geltend zu machen bedacht ist, *διχοστασίαι*, wenn man die Gemeinschaft zerreißt, weil man das Eigene nicht zum allein Geltenden machen kann, *αἰρέσεις*, wenn man sich mit seinem Eigenen neben die Gemeinschaft stellt, *φθόνοι*, wenn man nicht ertragen kann, daß der Andere das Seine habe, *φόνος*,

¹⁾ Matth. 15, 19. ²⁾ Röm. 1, 29. ³⁾ vgl. Tit. 3, 9.

wenn man ihm das Leben nimmt, damit er überhaupt nicht sei. Der Begriff von *ἐριθεία* hat mit *ἐρις* eben so wenig gemein, als das Wort ¹⁾. *Ἐριθος* ist ein um das tägliche Brod Arbeitender, dem es also nicht um das Werk zu thun ist, welches geschieht, sondern um den Unterhalt, den es ihm bringt, daher *ἐριθεύεσθαι* das Verhalten dessen, welcher nur auf seine eigene Person bedacht ist, und *ἐριθεύεσθαι τινι* ohne Gewinn für die Sache sich einem Andern gegenüber zur Geltung bringen; woraus sowohl die Begriffsverwandtschaft von *ἐριθεία* mit *φιλονεικία*, als auch der Gegensatz von *ἐριθεία* und *ὀλιγωρία* verständlich wird, da im staatlichen Leben Beides gleich sehr von Uebel ist, seine Person ganz außerhalb der Dinge zu halten und sie gehen zu lassen, wie sie gehen, und nur sein schlechtes Ich zur Geltung bringen zu wollen und das gemeine Beste ihm unterzuordnen. Daß *ἐριθεία* in dem so sich ergebenden Sinne neben *κενοδοξία* ²⁾ oder neben *ζήλος* ³⁾, zwischen *θυμοί* und *καταλαλῆαι* ⁴⁾ oder gegenüber von *ἀγάπη* ⁵⁾ paßt, leuchtet von selbst ein; eben so geeignet ist es aber auch, die Sinnesart dessen zu bezeichnen, welcher seine Ichheit der Wahrheit gegenüber behauptet, statt sich ihr zu ergeben und unterzuordnen ⁶⁾. An der jetzt vorliegenden Stelle bildet es angemessen den Uebergang von *θυμοί*, dem Aufbrausen dessen, der den Andern anders sein und thun sieht, als er will, zu *διχοστασίαι*, der Parteeibildung innerhalb einer dadurch auseinandergerissenen Gemeinschaft. Daß der in der dritten Reihe aufgeführten Stücke so viele sind, erklärt sich aus demselben Grunde, aus welchem der Apostel dem allgemein gehaltenen Verbote *μὴ τὴν ἐλευθερίαν εἰς ἀφορμὴν τῇ σαρκί* das sonderliche Gebot *ἀλλὰ διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* gegenübergestellt hat. Nur noch *μέθαι* und *κῶμοι* läßt er als Bestandtheile einer vierten Reihe hinter den aus selbstischer Unlust stammenden oder aus selbstischem Grunde Unlust wirkenden oder gegen das, was des Andern Lust ist, feindseligen Verfündigungen als die Sünden gottmißfälliger Lustbarkeit folgen.

Der Apostel beschließt diese Aufzählung nicht, ohne hinzuzufügen, von diesen Dingen sage er vorher und habe er vorher=

¹⁾ gegen Reiche z. Röm. 2, 8. ²⁾ Phil. 2, 3. ³⁾ Jak. 3, 14. 16. ⁴⁾ 2 Kor. 12, 20. ⁵⁾ Phil. 1, 16. ⁶⁾ so Röm. 2, 8.

gesagt, daß, wer dergleichen thue, das Reich Gottes nicht zum Erbe bekommen werde, wenn es zu seiner schließlichen Verwirklichung gelangt. Seine Leser können also, da er dies nicht nur jetzt sagt, sondern sich darauf berufen kann, daß er es ihnen gesagt hat, nicht etwa meinen oder sich einreden lassen, er stelle die Selbstreinigung von Sünden allzu sehr zurück hinter der vom Glauben allein abhängig gemachten Sündenvergebung und Rechtfertigung. Allein was es auch immer für eine ernste Sache ist um die Selbstreinigung, so brauchen sie darum doch keinem Gesetze unterstellt zu sein. Sie wissen ohne Gesetz, was ein Christ nicht thun darf. Und eben so wissen sie ohne Gesetz, was von ihm zu fordern ist. Denn alles, was sich an einem Christen finden muß, das treibt, wie nun der Apostel ferner ausführt, der Geist von selbst als sein Erzeugniß in denen hervor, welchen er einwohnt. Nicht von einer Vielheit solchen Erzeugnisses sagt der Apostel, sondern schreibt *ὁ καρπός* ¹⁾, um die Einheitlichkeit desselben auszudrücken; aber auch *τὸ ἔργον* schreibt er nicht, weil er nicht das Thun dessen, welcher sich vom Geiste bestimmen läßt, sondern seine sittliche Beschaffenheit, wie ein solcher Mensch geartet ist, im Folgenden kennzeichnen will ²⁾. Oben war es nur um die einzelnen Erscheinungen zu thun, in welchen sich das natürliche Wesen des Menschen äußert; hier dagegen soll das sittliche Wesen, zu welchem der Geist ihn verneut, vor Augen gestellt werden. Liebe nimmt die erste Stelle ein. Wo aber Liebe ist, da ist auch Freude; denn wer den Andern lieb hat, der hat auch, in so fern er ihm ein Gegenstand der Liebe ist, seine Freude an ihm. Da folgt denn von selbst, daß er mit ihm in Frieden steht. In so fern aber der Andere ist oder thut, was ihm nicht lieb sein und dessen er sich nicht freuen kann oder was den Frieden stört, ist er langmüthig gegen ihn. Hinwieder bedarf der Andere seiner. In dieser Beziehung ist er *χρηστός* und *ἀγαθός* gegen ihn. Jenes bezeichnet den für den Andern, dieses den an sich selbst Guten. Die *χρηστότης* bringt mit sich, daß wir dem Andern Gutes thun, die *ἀγαθωσύνη*, daß alles, was wir ihm thun, Gutes ist. Dies ist aber einerseits mit *πίστις*, andererseits mit *πράξις* verbunden. Ersteres nicht so,

¹⁾ vgl. Eph. 5, 9. ²⁾ vgl. Wieseler z. d. St.

daß *πιστις* im Sinne des *πιστεύειν* ¹⁾ Zutrauen wäre ²⁾ oder doch das Zutrauen in seinen weitem Begriff einschloesse ³⁾. Es kann nur entweder das Verhalten des einer Sache Gewissen, auf Einen sich Verlassenden, oder das Verhalten des einem Andern Gewissen und Zuverlässigen bezeichnen. Ersteres heißt innerhalb des neutestamentlichen Sprachgebrauchs nur da *πιστις*, wo es sich um den Glauben an Gott und Göttliches handelt, und nur letzteres hat angemessener Weise seine Stelle zwischen *ἀγαθωσύνη* und *πραότης*. Es ist also *πιστις* in dem Sinne gemeint, in welchem von Gott gerühmt wird, daß er *πιστός* ist. Wie aber der geistlich Gesinnte dem getreu bleibt, welchem er Gutes und nur Gutes thut, so daß sich der Andere unwandelbar alles Guten zu ihm versehen kann; so macht er andererseits keinen Anspruch an ihn, von dessen Befriedigung seine Gesinnung gegen ihn abhinge, und nimmt nichts für sich in Anspruch, was er für seine Person davon haben wollte, daß er dem Andern Gutes thut, sondern will nur dem Andern das sein, was er ihm sein kann, ohne sich einem Ansprüche zu entziehen, dem er zu genügen vermag. Denn *πραότης*, mit *ταπεινοφροσύνη* einerseits ⁴⁾, mit *ἐπιεικεία* andererseits ⁵⁾ verwandt, ist das gerade Widerspiel anspruchsvollen Wesens, welches fordert, statt zu geben, und sich geltend macht, statt zu dienen. Und so stehen denn alle die aufgezählten Stücke bis *πραότης* mit dem ersten in Zusammenhang und in Gegensatz gegen die dritte Reihe der *ἔργα τῆς σαρκός*, und nur *ἐγκράτεια*, da *ἀγνεία* zu schwach beglaubigt ist, um es neben dem ihm verneinender Weise gleichbedeutenden *ἐγκράτεια* für ursprünglich zu achten, steht noch schließlich der ersten und letzten jener vier Reihen gegenüber, am nächsten verwandt allerdings der *πραότης*, sofern auch diese ein Sichbescheiden und Ansichhalten ist. Der zweiten Reihe brauchte ja ohnehin Nichts entgegengestellt zu werden.

Wenn nun der Apostel fortfährt, *κατὰ τῶν τοιούτων οὐκ ἔστιν νόμος*, so kann er *τῶν τοιούτων* unmöglich als Neutrum meinen, da es mehr als überflüssig wäre, von Liebe, Langmuth, Güte, Mildigkeit und dergleichen zu sagen, daß kein Gesetz dem entgegen

¹⁾ 1 Kor. 13, 7. ²⁾ so Wieseler. ³⁾ so de Wette. ⁴⁾ vgl. z. B. Matth. 11, 29. ⁵⁾ vgl. 2 Kor. 10, 1; Tit. 3, 2.

sei ¹⁾. Umdeutungen aber, wie daß dergleichen Sinnesart vom Ge-
 setze vielmehr geboten ²⁾, oder daß bei solcher Sinnesart kein Gesetz
 mehr nöthig sei ³⁾, richten sich offenbar selbst. Um so selbstverständ-
 licher will τῶν τοιούτων für Masculinum gelten ⁴⁾, als dies Mal
 nicht Handlungen aufgezählt sind, wie oben, wo dann folgt οἱ τὰ
 τοιαῦτα πράσσοντες, sondern Eigenschaften, und zwar diese wieder in
 der Art, daß sie als das einheitliche Erzeugniß des Geistes ein-
 geführt sind. Sollte also gesagt sein, wider was kein Gesetz streite,
 so wäre eine singularische Bezeichnung zu erwarten; die pluralische
 muß diejenigen meinen, welche so beschaffen sind, wie es die Auf-
 zählung der in dem einheitlichen Begriffe ὁ καρπὸς τοῦ πνεύματος
 enthaltenen Eigenschaften und Sinnesweisen beschreibt. Dreierlei
 macht der Apostel hinsichtlich des Verhältnisses der Geistlichen zum
 Gesetze bemerklich: erstlich, daß sie keinem Gesetze unterstehen, weil
 Geist das ihr Verhalten Bestimmende ist; zweitens, daß sie, um zu
 wissen, was sie nicht thun sollen, keines Gesetzes bedürfen, weil offen-
 kundig ist, was unter die Werke des Fleisches zählt; und drittens,
 daß sie kein Gesetz wider sich haben, weil die Frucht des Geistes an
 ihnen zu sehen ist, welche sie zu solchen macht, wider die kein Gesetz
 ist, während sie andererseits das Fleisch sammt den Leidenschaften
 und Begierden gekreuzigt haben. Denn dieser Satz will mit dem
 nächstvorhergegangenen zusammen genommen sein, da er eine Er-
 gänzung der aus τῶν τοιούτων zu entnehmenden Aussage des christlich
 sittlichen Standes bildet. Die Christen, οἱ τοῦ Χριστοῦ, wie ohne
 das hier überflüssige Ἰησοῦ zu lesen sein dürfte, haben den Geist in
 sich und das Fleisch in so fern nicht mehr an sich, als sie es an
 dasselbe Kreuz geschlagen haben, an welchem Christus im Fleische
 gegangen hat. Denn nicht eine bloße Nachbildung des Kreuzestodes
 Christi bedeutet ἐσταύρωσαν, da sonst nicht abzusehen wäre, in wie
 fern das Tödten des Fleisches gerade ein Kreuzigen sein sollte. Was
 Christus sich hat widerfahren lassen, damit in diesem Ausgange
 seines Fleischeslebens derjenige Stand der Menschheit zu Gott,
 welcher mit ihrem Leben im Fleische gegeben ist, ein Ende habe,

¹⁾ so Meyer, Wieseler, Bisping. ²⁾ so z. B. de Wette, Olshausen. ³⁾ so
 z. B. Usteri. ⁴⁾ so zuletzt noch Rückert, Baumgarten-Crusius.

eben dies selbst ist es, worin sich jedweder, der an ihn gläubig wird, hinsichtlich seiner angeborenen Natur begiebt, indem er ihrer für seinen Stand zu Gott und dann auch für sein Verhalten gegen Gott kraft des süßnhafsten Todes Christi entledigt sein, und beide fernerhin nicht durch sie, sondern nur durch den Gekreuzigten bestimmt wissen will. Was er aber mit der menschlichen Natur thut, wie sie von Adam her sein eigen ist, darein sind auch die mit ihrer sündigen Beschaffenheit gegebenen leidentlichen Erregtheiten und selbstischen Regungen, ihre *παθήματα* und *ἐπιθυμίαι*, eingeschlossen. Ist dann der Lebensstand des Christen ein durch Geist gewirkter und bestimmter, so folgt hieraus als etwas Selbstverständliches die Ermahnung *εἰ ζῶμεν πνεύματι, πνεύματι καὶ στοιχοῦμεν*, mit welcher der Apostel in den Anfang dieses Abschnitts zurückkehrt, um hernach das wiederaufzunehmen, was ihm vorhergegangen ist. Nachdem die obige Begründung der Forderung, mittelst der Liebe einander zu dienen, in der mit *λέγω δέ* eingeführten andern Gestalt wiederholt ist, welche eben dasselbe als ein durch Geist gewirktes, somit aber aller Gesetzhlichkeit entnommenes Leben erscheinen läßt, was oben als im Christen vorhandene Erfüllung des im Gebote der Liebe einheitlichen Gesetzes bezeichnet war — denn eben Liebe vor allem ist das Erzeugniß des Geistes —; so wird nun die Forderung selbst in der Art näher ausgeführt, wie es die in den galatischen Gemeinden sonderlich vorliegenden sittlichen Uebelstände erheischten.

Ermahnung
zu der ihnen,
sonderlich ein-
zufordernden
Erfüllung die-
ser Bedingung,
nämlich zur
Bethätigung
der Liebe mit
dem, was sie
sind,
5, 26 6,

Der 25. Vers hat hiezu bereits den Uebergang gemacht. Von seiner ganz allgemein gehaltenen Ermahnung schreitet der Apostel fort zu der einzelnen und besondern des nächsten Verses, mit welchem dann aber eben deshalb ein neuer Abschnitt beginnt, und nicht erst mit 6, 1, wie man mit unzureichender Berufung auf den Personwechsel und auf die Anrede *ἀδελγοί* gemeint hat¹⁾. Denn von der pluralischen Selbstvermahnung zur ermahnenden Anrede überzugehen, ist der Apostel erst dadurch veranlaßt, daß er sich an die geistlich Gearteten im Gegensatze zu denen, welche ihrer bedürfen, richten will. Was aber *ἀδελγοί* anlangt, so kann zweifelhaft sein, ob es den nächsten Vers beginnt, oder wie 5, 13 am Schlusse eines Satzes

¹⁾ so z. B. Rüdert, Schott, Wieseler.

steht: im letztern Falle würde passend an das brüderliche Verhältniß der Christen unter einander erinnert, wo von einem Verhalten gegen einander abgemahnt wird, welches mit ihm in schreiendem Widerspruche steht; wogegen von einer schonenden Milde, welche im Gebrauche von *γίνεσθαι* läge, da dieser nur derselbe ist, wie 4, 12, keine Rede sein kann ¹⁾. Mit Verwarnung gerade gegen *κενοδοξία* den Anfang zu machen, würde sich der Apostel schwerlich veranlaßt sehen, wenn er nicht wüßte, daß dies ein Grundfehler der Galater war, welcher sich denn auch in der galatischen Christengemeinde vorzugsweise bemerklich machte. Um ihn bewegt sich deshalb die ganze eine Hälfte seiner Vermahnung bis 6, 5. Wenn es um die Geltung seiner Person zu thun ist, der fordert damit den andern heraus, hinwieder die seine gegen ihn geltend zu machen, oder er sieht neidisch auf den, welcher Etwas und wohl gar mehr, als er selbst, gilt. In diesem Sinne verbindet sich einerseits *ἀλλήλους προκαλούμενοι*, andererseits *ἀλλήλοις φθοροῦντες* adjektivisch mit *κενόδοξοι*. Der Fehltritt eines Andern aber giebt einem Solchen vollends Gelegenheit, sich über ihn zu erheben oder gegen ihn hochfahrend aufzutreten, und er wird sich dieselbe nicht entgehen lassen. Drum fährt der Apostel fort *ἐὰν καὶ προληφθῇ ἄνθρωπος ἐν τινι παραπτώματι*, nicht sowohl *ἐὰν καὶ* verbindend ²⁾, als vielmehr dem Verbum ein *καὶ* vorausschickend ³⁾, um auszudrücken, daß man auch dem gegenüber, welcher über einer Sünde betroffen wird, zu nichts Anderm berechtigt ist, als ihn wieder zurechtzubringen. *Προλαμβάνεσθαι ἐν τινι* kann nämlich nicht heißen „von Etwas überholt werden“ ⁴⁾, da hiezu die Verbindung mit *ἐν* nicht taugt, zu deren Erklärung vergeblich das durch *λαμβάνειν* nicht hinreichend angedeutete und in *καταρτίζετε* unerkennbare Bild einer Schlinge, in welche der Sünder geräth ⁵⁾, oder gar der instrumentale Gebrauch von *ἐν* ⁶⁾, als wenn ein Vergehen ein Instrument zum Ueberholen wäre, beigezogen worden ist. *Λαμβάνεσθαι ἐν τινι* heißt „über Etwas ergriffen werden“, und so ist hier auch *προλαμβάνεσθαι ἐν τινι* gemeint, dessen *πρό* eigens betont, daß der Sünder über seiner Veründigung betroffen wird, zwar

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Winer, Meyer u. A. ³⁾ eben so 1 Kor. 7, 11. 28; 2 Tim. 2, 5. ⁴⁾ so z. B. de Wette, Meyer. ⁵⁾ so Schott, Bisping, Wieseler. ⁶⁾ so Meyer.

nicht, ehe er sich dem entziehen kann¹⁾, wohl aber, ehe er selbst zur Besinnung über sie kommt und Buße um sie thut²⁾: eine Bedeutung des *πρό*, die sich eben so von selbst ergibt³⁾, wie wenn *προλαμβάνειν* die Ueberraschung dessen bedeutet, den Etwas betrifft, auf das er nicht gefaßt ist⁴⁾. Das Präteritum thut dabei Nichts zur Sache, da es die Natur eines Futurum exactum für den einzelnen je und je vorkommenden Fall hat⁵⁾. Daß nun der Apostel das Zurechtbringen eines so Betroffenen nicht bloß denen anbefiehlt, welche seine Erkenntniß der christlichen Freiheit theilten⁶⁾, oder die als Geisterfüllte besonderes Ansehen in der Gemeinde genossen⁷⁾, versteht sich doch wohl von selbst. Dagegen vergleicht sich allerdings der Gegensatz der *δυνατοί* und *ἀδύνατοι* Röm. 15, 1⁸⁾, da es sich dort, anders als im vorhergegangenen Abschnitte, um Stärke und Schwäche des Christenlebens überhaupt handelt. Wie nun dort *ἡμεῖς οἱ δυνατοί* diejenigen Christen sind, mit denen es steht, wie es soll, so auch hier *ὑμεῖς οἱ πνευματικοί*, welcher Bezeichnung sich der Apostel an der vorliegenden Stelle bedient, um an dasjenige anknüpfen zu können, was er von der Frucht des Geistes gesagt hat, unter welche ja auch *πραότης* mitbegriffen war. Denn *ἐν πνεύματι πραότητος* sollen sie den Sünder in den rechten Stand herstellen, womit nicht ihre persönliche Geistesart bezeichnet sein will⁹⁾, sondern ein Geist, welcher oben der Geist genannt war und nach welchem sie *πνευματικοί* heißen, welcher aber eben ein Geist der Mildigkeit ist¹⁰⁾. Es ist dies der eine Gegensatz zur *κενοδοξία*. Das Widerspiel derselben schließt aber auch in sich, daß man nicht meint, für seine eigene Person über die Gefahr solcher Versündigung hinaus zu sein. Während dann einerseits das Bewußtsein eigener Versuchbarkeit und Fehlsamkeit zur Mildigkeit gegen den in Sünde Gefallenen stimmt; verbindet sich andererseits mit dem Bestreben, ihn zurechtzubringen, die heilsame Vorsicht gegen eigene Versuchung: ein innerer Zusammenhang, welcher nicht zuläßt, den Participialsatz *σκοπῶν σεαυτόν, μή καὶ σὺ πειρασθῇς*, mit dessen *σεαυτόν* es die gleiche Bewandniß hat,

¹⁾ so Ellicott. ²⁾ anders Winer, Olshausen. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ vgl. Grimm z. Weisk. Sal. 17, 16. ⁵⁾ gegen Grotius. ⁶⁾ so Ewald. ⁷⁾ so Hilgenfeld. ⁸⁾ so de Wette. ⁹⁾ gegen Rückert, de Wette, Wieseler u. A. ¹⁰⁾ vgl. Meyer z. d. St.

wie 4, 11 mit dem ὑμᾶς hinter φοβοῦμαι, zum Folgenden zu ziehen ¹⁾).

Ein Zurechtbringen des über einer Sünde Betroffenen, wie der Apostel es fordert, hat zur Voraussetzung, daß sich Jeder zum Andern so stellt, wie es der auch wieder an Röm. 15, 1 erinnernde Satz ἀλλήλων τὰ βάρεν βαστάζετε zur Pflicht macht. Ganz allgemein gefaßt verlangt derselbe, daß Jeder dem, was auf dem Andern beschwerend liegt, sich selbst unterziehe und so es ihm tragen helfe. Diese Last kann nun Sünde ²⁾ sein oder Uebel ³⁾, und zwar Sünde auch abgesehen davon, ob man sie als Schuld empfindet ⁴⁾, da sie auf dem, welcher sie begangen, sich mit ihr beladen hat, auch unempfundene lastet. Dann ist aber das hier geforderte βαστάζειν gleich dem von Röm. 15, 1 etwas Anderes, als Geduld haben mit des Nächsten Sünden und Fehlern ⁵⁾. Wenn es sich um Uebel handelt, besteht es darin, daß man sich hülfreich, nicht bloß mitfühlend, an ihnen theilhaftig ⁶⁾; und eben so, wenn es sich um Sünden handelt, besteht es darin, daß man sich des Sünders annimmt, um ihm zurechtzuhelfen ⁷⁾, und nicht etwa bloß in einer liebevollen Theilnahme an seinem Schuldgefühle ⁸⁾. Sieht man nun bloß auf den Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, so scheint sich die Forderung lediglich auf das Verhalten gegen den Sünder zu beziehen. Da aber der Apostel hinzufügt, καὶ οὕτως ἀναπληρώσατε τὸν νόμον τοῦ Χριστοῦ — denn ἀναπληρώσατε, die weit schwächer beglaubigte Lesart, ist Nachbildung der Satzform von 5, 16 —, so muß er sie in einem so umfassenden Sinne meinen, daß sie mit dem, was er das Gesetz Christi nennt, gleichen Umfangs ist. Er erweitert sie also zu der Ermahnung, an allem, was den Nächsten belasten mag, sich hülfreich zu theilhaben ⁹⁾; was mit dem obigen Gebote διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις wesentlich eins ist, jetzt aber als Erfüllung, und zwar mit ἀναπληροῦν als die volle Erfüllung des Gesetzes Christi benannt ist, um den zur Selbstuntergebung unter das Gesetz Mose's geneigten Lesern ihre wirkliche Pflicht, das zu thun,

¹⁾ so Bachmann. ²⁾ Apokal. 2, 24. ³⁾ Matth. 20, 12. ⁴⁾ gegen Meyer.

⁵⁾ so z. B. Luther, de Wette, Winer, Rückert. ⁶⁾ vgl. Matth. 8, 17.

⁷⁾ vgl. Calvin z. d. St. ⁸⁾ gegen Meyer, Bisping. ⁹⁾ vgl. Windischmann, Wieseler z. d. St.

was Christus fordert ¹⁾, vorzuhalten: ein Zweck, welchem der Imperativ, und zwar der keineswegs grammatisch unrichtige ²⁾ aoristische Imperativ ³⁾, besser entspricht, als das Futurum. War oben die Ermahnung, einander dienstlich zu sein, von der man wohl sagen darf, daß sie der Zumuthung einer Dienstbarkeit unter dem Gesetze gegenübertritt, durch die Thatsache begründet worden, daß Mose's im Gebote der Nächstenliebe einheitliches Gesetz in den Christen erfüllt ist; so wird hier die gleichartige Forderung, daß Jeder des Andern Last zu seiner eigenen mache, durch die Erinnerung eingeschränkt, daß sie erfüllen das Gesetz Christi erfüllen heiße.

Wenn aber der Apostel dieser seiner Ermahnung auch noch eine Begründung folgen läßt, so will diese nicht für ein bloßes *argumentum e contrario* angesehen sein ⁴⁾, noch wird dadurch als ein im Vorhergehenden vorausgesetzter Gedanke begründet, daß man in Beurtheilung seiner selbst demüthig sein müsse ⁵⁾; geschweige daß der Meinung begegnet würde, als werde man der Nachsicht Anderer selbst niemals bedürfen ⁶⁾. Es liegt ja in der Natur der Sache, daß nur derjenige an dem, was den Andern belastet, hülfsreich sich betheiligen wird, der nicht zu weit über den Stand desselben hinaus zu sein wähnt, um sich dazu herabzulassen ⁷⁾. Solchem Wahne be-
gegnernd begründet der Apostel seine Ermahnung. Er begründet sie aber lediglich nach der einen Seite, nach welcher sie zunächst gemeint gewesen war, ehe er sie über das Vollmaß des Gesetzes Christi erstreckte ⁸⁾. Denn nur wo es sich darum handelt, dem Sünder beizuspringen, damit er nicht unter seiner Sünde verbleibe, kann sich Einer der Forderung, des Nächsten Last zu tragen, aus dem Grunde weigern, weil er meint, er sei Etwas. Der Apostel gebraucht hier dieselbe Redeweise *δοκεῖν εἶναι τι*, wie oben 2, 6, aber so, daß sich aus dem Zusammenhange von selbst ergibt, er meine dies Mal nicht, daß man in Anderer, sondern daß man in seinen eigenen Augen für Etwas gilt. Schwächen aber würde er, was er in dieser Beziehung sagt, daß der vor sich selbst für Etwas Geltende sich selbst um seinen Verstand betrüge ⁹⁾, wenn er *μηδὲν ὧν* mit *εἰ δοκεῖ τις*

¹⁾ vgl. 1 Kor. 9, 21; Kol. 2, 11. ²⁾ gegen Usteri. ³⁾ vgl. Winer Gramm. S. 294. ⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ so de Wette. ⁶⁾ so Rückert. ⁷⁾ vgl. Hilgenfeld z. d. St. ⁸⁾ vgl. Wieseler z. d. St. ⁹⁾ vgl. Tit. 1, 10.

εἶναι τι verbände, indem er der Einrede Raum ließe, daß dies allerdings in dem mit *μηδὲν ὧν* ausgedrückten Falle seine Richtigkeit haben möge, nicht aber, wenn einer wirklich Etwas sei. Denn in der Bezüglichkeit auf den Vorderatz ist *μηδὲν ὧν* eine Näherbestimmung des Falles, in welchem dies von Einem gilt, nämlich wenn er, ohne Etwas zu sein, Etwas zu sein meint. Dagegen in der Bezüglichkeit auf den Nachatz ¹⁾ ist es Näherbestimmung dessen, was von einem Solchen zu halten ist, und bildet also einen Bestandtheil des Urtheils über ihn ²⁾. In Fällen dieser Art verhält sich *οὐ* zu *μή*, wie *ὅς* zu *ὅστις*: als ein solcher, heißt es, der Nichts ist ³⁾, in dieser seiner Eigenschaft betrügt er damit, daß er Etwas zu sein wähnt, sich selbst. Nur so hat das Urtheil einen Inhalt, welcher nicht schon in dem Vorderatze liegt, während sonst nichts weiter zum Inhalte des Letztern hinzukäme, als daß solcher Wahn nicht bloß ein Irrthum, sondern ein Selbstbetrug sei. Aber eben, daß er ein Selbstbetrug ist, erklärt sich nun durch *μηδὲν ὧν* in so fern, als er gerade deswegen Nichts ist, weil er Etwas zu sein glaubt, und also sein Bewußtsein um sich selbst, welches ihm sagen würde, daß er Nichts ist, willentlich betrügen muß ⁴⁾, um glauben zu können, er sei Etwas.

Τὸ δὲ ἔργον ἑαυτοῦ δοκιμαζέτω ἕκαστος, fährt der Apostel fort, *τὸ ἔργον* mehr als *ἑαυτοῦ* betonend ⁵⁾, zugleich aber *δοκιμαζέτω* dem *δοκεῖ* entgegensetzend, indem die Meinung ist, es solle Jeder, anstatt von seiner Person im Gegensatz zu Anderen — denn dieser Gegensatz liegt in dem *εἶναι τι* — so und so zu halten, vielmehr sein Thun und Verhalten prüfen. Während man sich nämlich dort einem Andern gegenüberstellt und an ihm sich mißt, bekommt man hier Eigenes mit Eigenem zu vergleichen und wird die sittliche Verschiedenheit desselben inne. Das Ergebniß solchen Prüfens drückt der Apostel mit den Worten aus, *καὶ τότε εἰς ἑαυτὸν μόνον τὸ καύχημα ἔξει καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον*. Wie *θαρόσιν* ⁶⁾ und ähnliche Verba ⁷⁾, ist hier *καύχημα ἔχειν* mit *εἰς τινα* verbunden ⁸⁾, natürlich

¹⁾ so z. B. Hensler, Jatho. ²⁾ vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 302. ³⁾ vgl. z. B. Matth. 22, 25. ⁴⁾ vgl. Baumgarten-Trufius z. d. St. ⁵⁾ vgl. z. B. Rückert, Meyer z. d. St.; anders Bengel. ⁶⁾ 2 Kor. 10, 1. ⁷⁾ z. B. Gal. 5, 10. ⁸⁾ ähnlich Röm. 4, 2.

beide Male in gleichem Sinne ¹⁾), nämlich zur Bezeichnung der Richtung, in welcher, also wem gegenüber Einer sich zu rühmen Stoff und Anlaß findet. Der Artikel vor καύχημα dient dazu, den Ruhm bestimmt als denjenigen zu bezeichnen, welcher sich für das Subjekt ergiebt. Daß der, welcher solche Prüfung seines Thuns und Verhaltens angestellt hat, den hieraus sich ihm ergebenden Ruhm für sich behalten werde ²⁾), etwa gar, weil er so viel Schlimmes findet, daß er gerne davon schweigt ³⁾), liegt weder in den Worten, noch verträgt es sich mit dem Gegensatze καὶ οὐκ εἰς τὸν ἕτερον. Aber man braucht auch εἰς ἑαυτὸν und εἰς τὸν ἕτερον nicht im Sinne einer Vergleichung mit sich oder mit dem Andern zu verstehen ⁴⁾). Lediglich in der Richtung gegen sich selbst, heißt es, und nicht in der Richtung gegen den Andern wird er seinen Ruhm haben ⁵⁾). Während er sonst fand, daß er seine Person Anderen rühmend gegenüberstellen könne, wird er sich nun hinsichtlich des Guten, das er bei sich findet, da er auch solches bei sich entdeckt, das nicht gut ist, nur gegen sich selbst, nämlich sich, der Gutes gethan, gegen sich, der Nichtgutes gethan hat, zu rühmen Ursache haben ⁶⁾). Aber nicht, daß ihm die Prüfung seines Thuns hiezu gedeihen wird, begründet der Apostel mit dem Satze ἕκαστος τὸ ἴδιον ποοῖτιον βαστάσει; sondern seine Aufforderung, daß Jeder die Prüfung anstelle, welche ihm dazu gedeihen wird, soll dieser vielleicht sprüchwörtliche Satz begründen. Denn er besagt ja nicht, wie es Jeder bei sich finden ⁷⁾), sondern daß es thatsächlich so sein wird. Die eigene Bürde wird Jedweder als ihm aufliegende Last zu tragen haben, mit der eigenen Sünde auf seinem Haupte dem Gerichte entgegengehen. Denn wie ein auf dem Wege Befindlicher erscheint der Belastete, und in so fern, aber nur in so fern bezieht sich der Satz allerdings auf das Gericht ⁸⁾), dem er entgegengeht, kann aber dann auch nur dem Geheiß des Apostels, daß Jeder sein Thun und Verhalten prüfe, zur Begründung dienen wollen ⁹⁾). Ein unnatürliches Zurückgreifen auf Entferntes ist dies deshalb nicht, weil der mit καὶ τότε an jenes Geheiß angeschlossene

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ so zuletzt noch Wieseler, Zatho. ³⁾ so Usteri. ⁴⁾ so Schott, Rückert, Meyer. ⁵⁾ so Winer. ⁶⁾ ähnlich Theophylaktus. ⁷⁾ gegen Winer, Olshausen, Usteri, Meyer, Wieseler u. A. ⁸⁾ so z. B. Bengel, Rückert. ⁹⁾ so z. B. Beza.

Satz lediglich ausführt, wozu es dann kommen wird, wenn man so thut, während die Hauptsache das Geheiß selber bleibt ¹⁾. Mit der Hinweisung auf die eigene Versuchbarkeit hat der Apostel seine Ermahnung, sich des in Sünde Gefallenen anzunehmen, unterstützt; mit der Hinweisung auf die Verantwortlichkeit für sich selbst unterstützt er sein Geheiß derjenigen Selbstprüfung, welche allem der Erfüllung jenes Gebots entgegenstehendem Dünkel ein Ende macht. Die Mitte aber des ganzen Abschnitts bildet die Erinnerung, daß in eben dem, was im Gegensatz zur *κνδοξία* gefordert ist, die Erfüllung des Gesetzes Christi besteht.

Bis hieher hat er ermahnt, daß Jeder mit dem, was er ist, ^{und mit dem, was sie haben.} dem Nächsten diene. In B. 6—10 folgt eine andere Vermahnung, ^{6, 6—10.} daß Jeder das, was er besitzt, so verwende, wie es sein Christenstand fordert. Da sie in dem allgemein gefaßten Gebote *ἀλλήλων τὰ βάρη βαστάετε* schon enthalten war, so bedarf es hinter der in B. 3—5 enthaltenen Begründung dieses allgemeinen Gebots, welche sich auf eine dort zunächst beabsichtigte engere Anwendung desselben bezog, keines andern Uebergangs ²⁾. Am allerwenigsten ist der Uebergang ein gegensätzlicher, von der Verweisung eines Jeglichen auf sich selbst zu einer von Allen zu unterhaltenden Gemeinschaft ³⁾, oder von dem, was jeder für sich besonders haben solle, zu dem, was er Andern mitzutheilen verpflichtet sei ⁴⁾. Ein solcher Gegensatz besteht nicht, da die Ermahnung, sein eigen Werk zu prüfen, nur zur Unterstützung des Gebots diene, sich des Andern hülfreich anzunehmen. Der Apostel hat also von einem *κοινωνεῖν* eben so vorher gehandelt, als er jetzt von einem solchen handeln wird. *Κοινωνεῖν* mit einem Dativ der Sache heißt „sich an Etwas theiligen“, sei es, daß man in den Mitbesitz ⁵⁾ oder in die Mitbestreitung ⁶⁾ oder in die Mitschuld ⁷⁾ oder in die Mitleidenenschaft ⁸⁾ von Etwas eintritt. Eben so heißt es mit einem Dativ der Person „sich an Einem theiligen“, sei es daß man zu ihm in ein Gemeinschaftsverhältniß tritt oder daß man es an ihm theilthätigt. Mit *eis* kann benannt sein, worauf es hiebei abgesehen, in welcher Richtung die Theiligung gemeint

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ vgl. Wieseler z. d. St. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ so Winer.

⁵⁾ Röm. 15, 27. ⁶⁾ Röm. 12, 13. ⁷⁾ 1 Tim. 5, 22; 2 Joh. 11.

⁸⁾ 1 Petr. 4, 13.

ist ¹⁾, oder, wie im vorliegenden Falle, mit *ἐν*, worin sich die Selbstbetheiligung vollzieht und was also dargegeben wird, um sie zu verwirklichen. Hiernach braucht man *κοινωνεῖν* nicht transitiv zu fassen ²⁾, um in *κοινωνεῖτω ὁ κατηχούμενος τὸν λόγον τῷ κατηχοῦντι ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* eine Aufforderung zu erkennen, daß der, welcher das Wort gelehrt wird, dem, der es ihn lehrt, mit allem, was er an Gütern besitzt, zu Hülfe komme und dienlich werde. Ausgeschlossen bleibt als mit dem Wortlaute unverträglich, daß *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* von solchem verstanden werde, worin Lernender und Lehrender unter einander in wechselseitiger Gemeinschaft stehen ³⁾. Denn *κοινωνεῖν τῷ κατηχοῦντι* ist ja lediglich Sache des *κατηχούμενος* ⁴⁾, die Leistung des *κατηχῶν* aber, welche der *κατηχούμενος* mit solchem *κοινωνεῖν* erwidert, liegt schon in seiner Benennung ausgedrückt. Eben so unthunlich ist es aber auch, *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* von sittlich Gutem und also die Ermahnung dahin zu verstehen, der Lernende solle an allem Guten, was sein Lehrer thut, sich mitbetheiligen ⁵⁾. Denn abgesehen davon, daß *πάντα ἀγαθὰ* hiefür ein viel zu unbestimmter, ein gar nicht hiefür geprägter Ausdruck ist ⁶⁾, und daß man nach sonstigem Sprachgebrauche vielmehr *εἰς πάντα ἔργα ἀγαθὰ* erwarten sollte ⁷⁾, würde ja mit *κοινωνεῖτω τῷ κατηχοῦντι* nicht sowohl gesagt sein, der Lernende solle alles Gute, was er den Lehrer thun sieht, auch selbst thun, als vielmehr, er solle sich ihm in allem, was sittlich gut ist, zugesellen, um es mitzuthun. Dieses Geheiß wäre aber gleichzeitig zu weit und zu eng, zu weit, sofern gerade der Lehrer als solcher sittlich Gutes zu thun hat, was der Lernende, eben weil er dies ist, nicht mitthun kann, und zu eng, weil ein Geheiß, an allem sittlich Guten sich zu betheiligen, die christliche Gemeinschaft überhaupt anginge, und mit dem sonderlichen Verhältnisse des Lernenden zum Lehrer Nichts zu schaffen hätte. Bleiben wir also dabei, unter *πάντα ἀγαθὰ* Güter aller Art zu verstehen ⁸⁾, so vergleicht sich für *κοινωνεῖν* *τὴν ἐν τινι* jenes *λειτουργεῖν* *τὴν ἐν τινι* Röm. 15, 27, welches ebenfalls von einer Erwidderung empfangener Gabe gesagt

¹⁾ Phil. 4, 15; vgl. Meyer z. dieser St. ²⁾ so zuletzt noch Bisping u. Ewald. ³⁾ so Wieseler. ⁴⁾ anders als z. B. 1 Joh. 1, 7. ⁵⁾ so z. B. Schott, Meyer, Zatho. ⁶⁾ vgl. Wieseler z. d. St. ⁷⁾ vgl. Plato de republ. 453 B. ⁸⁾ so auch Ellicott.

ist. Nur heißt es im vorliegenden Falle nicht, wie dort, *ἐν σαρκί*, weil hier das Wort als ein Gut, das der Lehrende dargiebt, und das mancherlei Gute, was der Lernende dargeben kann, den Gegensatz bilden; und *κοινωνεῖν* heißt es, nicht *λειτοουργεῖν*, weil es dies Mal nicht bloß um eine dankbare Leistung zu thun ist, sondern um eine Handreichung, welche dem Lehrenden seines Amtes und Geschäfts zu warten ermöglicht.

Eben hieraus, und nicht aus der Nothwendigkeit, einem die Lehre von der christlichen Freiheit mißbrauchenden Antinomismus zu begegnen¹⁾, in welchem Falle der Zusammenhang mit dem ein Neues anhebenden 6. Verse aufgegeben oder *ἐν πᾶσιν ἀγαθοῖς* von sittlich Gutem verstanden werden müßte, begreift sich die ernste Warnung und Erinnerung, welche der Apostel anfügt. Mit der Erinnerung, daß Gott sich nicht verhöhnen läßt, was nämlich derjenige thut, welcher sich zu seinem Worte bekennt, aber mit seinem Verhalten dies sein Bekenntniß Lügen straft²⁾, begleitet er die Warnung, sich nicht dem seelengefährlichen Irrwahn hinzugeben, als ob man es ohne Gefahr mit dem, wovon die Rede ist, leicht nehmen dürfe³⁾. Ganz allgemein ist diese Warnung gefaßt, und eben so allgemein auch die Hinweisung auf die Zukunft, welche der ihr beigegebenen Erinnerung zur Begründung dient. Wie das, was man erntet, dem gleich ist, was man ausgesäet hat, eben so, sagt der Apostel, wird das einstige Geschick des Menschen seinem jetzigen Verhalten gleichen. Aber er hat hiebei schon die näher bestimmende Aussage dieser Thatsache der Zukunft im Sinne, welche er mit *ὅτι* an die allgemeinere anschließt. Denn indem er nun anstatt der Selbigkeit dessen, was gesäet, und dessen, was geerntet wird, die Selbigkeit dessen betont, wohin der Same fällt, und dessen, von wannen die Ernte kommt; verändert er den bildlichen Ausdruck⁴⁾ in der Art, daß es sich nicht mehr um die Beschaffenheit des Gesäeten handelt⁵⁾, sondern um die mit der Verschiedenheit dessen, wohin gesäet wird, gegebene Verschiedenheit des Säens, der dann die Verschiedenheit des Erntens entspricht. Weit entfernt, daß dadurch eine

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ vgl. Matth. 21, 30. ³⁾ vgl. 1 Kor. 6, 9; 15, 33; Jak. 1, 16. ⁴⁾ vgl. Rückert z. d. St. ⁵⁾ gegen Meyer.

Unklarheit entstände¹⁾, wird vielmehr so erst der Zusammenhang deutlich, welcher zwischen der Ermahnung des 6. Verses und der ihr angeschlossenen allgemeinen Warnung und Erinnerung besteht. Wer nämlich thut, was dort gefordert war, der wendet, was er besitzt, auf den Geist. Denn *εἰς τὸ πνεῦμα* heißt es ohne *ἐαυτοῦ*, während der Gegensatz *εἰς τὴν σάρκα ἐαυτοῦ* lautet, wornach also nicht das eigene höhere Leben²⁾ im Gegensatz zum niederen verstanden sein will. Ganz ebenso wie 5, 16—25 stehen sich der Geist, von welchem sich bestimmen zu lassen das eigenthümliche Wesen christlichen Verhaltens ist, und die sündhafte menschliche Natur, wie der Einzelne sie zu seiner eigenen hat, einander gegenüber³⁾. Dieser Geist ist aber kein anderer, als der durch das Wort, wie es im 6. Verse schlechtthin hieß, wirksame Geist Gottes und Christi. Wer nun, was er besitzt, darauf wendet, daß dieser Geist zur Wirksamkeit gelange — dies thun aber diejenigen, welche dem Lehrer des Wortes behülflich sind, daß er sein Werk und Geschäft ausrichte —, der sät auf den Geist. Wer es dagegen auf sein eigenes Fleisch wendet, um dessen Begierden zu befriedigen, der sät auf sein Fleisch. Damit nun die Leser bedenken, welche ernste Sache es um die Verwendung dessen sei, was man besitzt, verändert der Apostel den Satz, daß Jeder ernten wird, was er jetzt sät, in den andern, daß Jeder von da her ernten wird, wohin er jetzt sät; so zwar daß *φθοράν* und *ζωὴν αἰώνιον* zu den schon in sich selbst vollständigen Sähen *ἐκ τῆς σαρκὸς θερίσει* und *ἐκ τοῦ πνεύματος θερίσει* nur erst nachträgliches Object ist. Vom Fleische her ernten — denn hier ist *αὐτοῦ* hinter *σαρκὸς* eben so störend, als wenig beglaubigt — heißt das entgegenbekommen, wozu Einem die sündhafte menschliche Natur gedeihen kann, deren Geschick des Vergehens man theilen wird; und vom Geiste her ernten heißt das entgegenbekommen, wozu Einem der Geist gedeihen kann, also da der Geist die Leben wirkende Macht ist, ewiges Leben gewinnen.

Wenn der Apostel hierauf fortfährt, *τὸ δὲ καλὸν ποιῶντες μὴ ἐκκακῶμεν*⁴⁾, so leitet *δέ* nicht von den Beweggründen zur Auforderung über⁵⁾; sondern nachdem sich in B. 7—8 die Ermahnung

¹⁾ gegen Rückert. ²⁾ so z. B. Schott, Rückert, Baumgarten-Crusius. ³⁾ vgl. Ellcott z. d. St. ⁴⁾ vgl. I. S. 354. ⁵⁾ gegen Meyer.

des 6. Verses dahin verallgemeinert hat, man solle das einem Christen überhaupt Wohlstandige thun, nämlich auf den Geist säen, geht er zu der andern über, hierin nicht laß zu werden, welche er denn auch mit der Zusage *καιρὸς γὰρ ἰδίῳ θερίσομεν* entsprechend begründet. Während er nämlich zuerst die Gleichartigkeit dessen, was gesäet, und dessen, was geerntet wird, und dann die Selbigeit dessen, wohin gesäet, und dessen, von wannen geerntet wird, betont hat; so sehen wir ihn hier, daß eine Ernte wirklich unser wartet, versichern, aber mit dem Beisatze *καιρὸς ἰδίῳ*, um zu betonen, daß man eben warten muß, bis die Erntezeit da ist. Von einem Ernten innerhalb des gegenwärtigen Lebens kann dies nicht gemeint sein, da die Zeit des Säens so lange währt, als wir in diesem Leben stehen ¹⁾. Eher kann man sagen, es beginne mit Christi Wiederkunft, sofern nämlich erst mit der Verklärung der Lebenden und Auferweckung der entschlafenen Gläubigen das ewige Leben, dessen wir jetzt im Fleische und nach dem Tode außerhalb des Leibes theilhaft sind, zu seiner offenbaren und schließlichen Verwirklichung kommt. *Μὴ ἐκλνόμενοι* mit *θερίσομεν* zu verbinden, geht in keinerlei Weise an. Es kann in dieser Verbindung weder heißen „ohne matt zu werden“ ²⁾, was zwar mit *μὴ* ausgedrückt sein könnte, weil das Ermatten nicht an sich, sondern in Bezug auf das Ernten verneint wäre ³⁾, aber einen unmöglichen Sinn giebt, weil das Ernten nicht als Arbeit gedacht ist; noch kann es heißen „wenn wir nicht matt werden“ ⁴⁾, indem dieser Bedingungsatz ungeschickt nachschleppen würde ⁵⁾, und, wenn er Nachdrucks halber diese Stelle einnähme ⁶⁾, nicht participialisch, sondern mit einer Bedingungsartikel ⁷⁾, wenn aber participialisch, da es sich eigens darum handelt, daß wir in der ganzen Zeit bis zum Eintritte des Erntens nicht dürfen matt geworden sein, mit dem Participium eines Präteritums ⁸⁾ ausgedrückt sein müßte. Sonach beginnt mit *μὴ ἐκλνόμενοι* der neue Satz. Daß wir dann hier den einzigen Fall haben, wo Paulus *ἄρα οὖν* nicht die erste Stelle im Satze einnehmen läßt, dürfte dieser

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ so noch Usteri. ³⁾ gegen Rückert, Schott, Baumgarten-Crusius. de Wette. ⁴⁾ so z. B. Calvin, Bengel, Platt, Winer, de Wette, Meyer, Wieseler, Bisping, Ellicott. ⁵⁾ vgl. Usteri z. d. St. ⁶⁾ so Meyer. ⁷⁾ vgl. z. B. Röm. 8, 17. ⁸⁾ vgl. Rückert z. d. St.

Verbindung nicht im Wege stehen, da er ja auch das einfache ἄρα bald vorausstellt, bald nachsetzt, und da er nirgend sonst, wo er ἄρα οὖν gebraucht ¹⁾, einen andern Satztheil mit solchem Nachdrucke voranzuschicken Anlaß hat, wie hier, wo alles Gewicht auf μὴ ἐκλυόμενοι liegt. Denn mit dieser nachdrücklichen Wiederaufnahme des μὴ ἐκκακῶμεν zieht er aus καιρῷ ἰδίῳ θερίσομεν die Folgerung, was wir bis zur Erntezeit thun müssen. Die Lesart ἐργαζόμεθα ²⁾ ist nämlich jetzt bei dieser Verbindung von μὴ ἐκλυόμενοι vollends unmöglich, nachdem sie, auch abgesehen von ihrer geringen Beglaubigung, ohnehin schon deshalb verwerflich erscheint ³⁾, weil ἄρα οὖν aus einem Sätze, welcher zur Begründung einer Ermahnung dient, nur wieder eine Ermahnung, nicht aber, wenn auch im Sinne einer Ermahnung, den Ausdruck eines wirklichen Geschehens herleiten kann ⁴⁾.

Der Zwischensatz ὡς καιρὸν ἔχομεν giebt der Ermahnung keine Näherbestimmung, wie etwa „so lange ⁵⁾, oder je nachdem und dann, wann ⁶⁾ wir Zeit und Gelegenheit dazu haben werden“, in welchen beiden Fällen ὡς ἄν stehen müßte ⁷⁾; sondern die Thatsache, daß wir in der Gegenwart geeignete Zeit wirklich haben, das zu thun, was wir thun sollen, bildet die Grundlage, auf welcher die Ermahnung ergeht, es zu thun. Dies würde freilich einen wenig versangenden Gedanken geben, wenn die Meinung wäre, daß die jetzige Zeit des Säens mit Eintritt der Ernte ein Ende hat ⁸⁾. Aber es handelt sich ja nicht um gottgefälliges Verhalten überhaupt und schlechthin ⁹⁾. Mag immerhin ἐργάζεσθαι τὸ ἀγαθόν ¹⁰⁾ an sich selbst eben so wenig, als ποιεῖν τὸ καλόν, Bezeichnung des Wohltuns im engern Sinne des Wortes sein ¹¹⁾, durch die Verbindung mit πρὸς τινα ¹²⁾ bekommt es eine Näherbestimmung ¹³⁾, ohne welche,

¹⁾ 1 Thess. 5, 6; 2 Thess. 2, 15; Röm. 5, 18; 7, 3. 25; 8, 12; 9, 16. 18; 14, 12. 19; Eph. 2, 19. ²⁾ so Lachmann, Winer. ³⁾ vgl. Reiche a. a. O. II. S. 92. ⁴⁾ gegen Winer. ⁵⁾ so z. B. Rückert. ⁶⁾ so z. B. Hilgenfeld. ⁷⁾ vgl. Hermann z. Soph. Aj. 1117 gegen Wunder z. Soph. Philoct. 1330, u. im N. T. 1 Kor. 11, 34; Röm. 15, 24; Phil. 2, 23. ⁸⁾ so z. B. Meyer, Wieseler. ⁹⁾ so z. B. Meyer. ¹⁰⁾ vgl. z. B. Röm. 2, 10. ¹¹⁾ dies nam. gegen Wieseler. ¹²⁾ vgl. Eph. 6, 9. ¹³⁾ vgl. Schott z. d. St.

da sittlich gutes Verhalten überhaupt nicht in dem einen Falle mehr geboten sein kann, als im andern ¹⁾, auch der Beisatz *μάλιστα δὲ πρὸς τοὺς οἰκίους τῆς πίστεως* unmöglich wäre. Nur von solchem Thun des an sich Guten, welches in der Richtung auf den Andern geschieht, so daß es ihm zu Gute kommen soll, kann es heißen, daß man es zu allermeist den Angehörigen des Glaubens schulde, wie *οἰκῆοι τῆς πίστεως* nach bekanntem Gebrauche des mit dem Genitiv einer Sache verbundenen *οἰκίος* ²⁾ und mit gleichem Gebrauche von *πίστις* wie 1, 23; 3, 25, also ohne Beziehung auf eine zwischen beiden Theilen bestehende Hausgenossenschaft ³⁾ verstanden sein will. Wenn die *φιλαδελφία* der *ἀγάπη* vorangeht ⁴⁾, so gilt von den Mitgläubigen, daß ihnen die Zugehörigkeit zu dem Glauben, den wir bekennen, einen Anspruch giebt, vor Anderen Gegenstand unseres Gutesthuns zu sein ⁵⁾. Ist nun aber das auf Andere gerichtete Gutesthun gemeint, so begreift sich auch, daß dessen Zeit noch vor Eintritt der Ernte ein Ende haben kann. Wie für den Herrn die Zeit seines wohlthätigen Wirkens ein Ende hatte, als sein Leiden begann ⁶⁾, so wird für die Christen eine Stunde der Anfechtung kommen, in welcher sie nur das Uebel bestehen, nicht aber Einer dem Andern Gutes zuwenden können. Drum gilt es, die jetzt gegebene Zeit wohl zu nützen und nutzbringend zu machen ⁷⁾. Daß sie aufhören, und daß eine Zeit des Erntens kommen wird, beides dient, jedes in seiner Weise, zur Begründung der Ermahnung, daß Einer dem Andern, was er besitzt und zur Verfügung hat, zu Gute kommen lasse. Denn nach dieser Seite ist nun in B. 6—10 die Forderung *διὰ τῆς ἀγάπης δουλεύετε ἀλλήλοις* ausgeführt, so zwar, daß die Ausführung derselben bei dem Verhältnisse des Lernenden zum Lehrer des Wortes angehoben hat, und nach der zwischenliegenden Verallgemeinerung, in welcher sie sich bis zur Forderung eines Allen ohne Unterschied zu Gute kommenden Thuns erweitert hatte, zuletzt wieder bei dem sonderlichen Verhältnisse des Gläubigen zu den Mitgläubigen angelangt ist.

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. nam. Meyer u. Ellicott z. d. St. ³⁾ so z. B. Schott, Rückert, Olshausen, Wieser, Visping. ⁴⁾ 2 Petr. 1, 7. ⁵⁾ gegen Rückert. ⁶⁾ Joh. 9, 4. ⁷⁾ vgl. Kol. 4, 5; Eph. 5, 16.

Widersprechendes
Wort über den
sittlichen
Grund des
Gegensatzes
zwischen ihm
und seinen
Widersachern.
6, 11—18.

Hiermit ist die Ermahnung zu Ende, zu welcher sich der Apostel, um einem Mißbrauche der christlichen Freiheit zu begegnen, durch den sittlichen Zustand der galatischen Gemeinden sonderlich veranlaßt sah. Er kann aber auch die Aufgabe dieses Briefs überhaupt für erfüllt achten. Nachdem er seinen Lesern gezeigt hat, daß sie übel daran thun, an seiner Lehre sich irre, von seiner Person sich abwendig machen zu lassen, und sie dann aus ihrer halben Stellung heraus und zu entschiedener Bosagung von seinen Widersachern und Rückkehr auf ihren frühern Weg gedrängt hat; so hat er ihnen nun auch die an dem Freiheitsstande, um den man sie bringen wollte, allein hastende Bedingung in der Art eingeschränkt, daß sie einerseits sehen können, wie unverworren deren Erfüllung, nämlich die christliche Sittlichkeit, mit dem ihnen aufgedrungenen Gesetze ist, und andererseits, wie viel etwas Ernsteres ihnen, und zwar gerade ihnen obliegt, als nach den Satzungen dieses Gesetzes zu leben. Was sollte er ihnen noch weiter zu sagen haben? Er hat beantwortet, was sie an ihn gebracht hatten, hat alles gethan, um den beabsichtigten Eindruck seiner Antwort zu sichern, und die Gelegenheit, ihre sittlichen Schäden zu rügen, nicht unbenützt gelassen. So schließt er denn seinen Brief. *Ἰδὲ νῦν*, ruft er ihnen zu, *πηλικοῖς ὑμῖν γράμμασιν ἔγραψα τῇ ἐμῇ χειρὶ*. Ein wunderlicher Zuruf, wenn er sie damit auf eine ungewöhnliche Größe der Buchstaben aufmerksam macht, mit welchen er sei es das Bisherige geschrieben hat ¹⁾, oder das Nachfolgende schreiben wird ²⁾. Da *πηλικοῖς* nicht eine aus Ungeübtheit im Schreiben des Griechischen herrührende Unförmlichkeit ³⁾, sondern nur die Größe derselben bezeichnen könnte, weshalb es auch nicht angeht, den Zuruf für eine Entschuldigung seiner schlechten Handschrift zu nehmen ⁴⁾, so mußte er absichtlich so ungewöhnlich große Buchstaben gemacht haben; was man, wenn *ἔγραψα* auf das Bisherige sich beziehen soll, aus dem Bestreben, recht leserlich zu schreiben ⁵⁾, im andern Falle aber aus der Absicht, die sonderliche Bedeutsamkeit des eigenhändig geschriebenen Schlusses recht augenfällig zu machen ⁶⁾, erklärt. Aber es ist weder abzu sehen,

¹⁾ so zuletzt Wieseler u. Ellicott. ²⁾ so z. B. Meyer, Visping. ³⁾ so z. B. unter den Neueren Winer, Hilgenfeld. ⁴⁾ so Ewald. ⁵⁾ so Wieseler. ⁶⁾ so Meyer, Visping, Reithmayer u. A.

warum er gerade die Galater einer besonders leserlichen Handschrift, noch warum er gerade das Schlußwort einer so absonderlichen und eigens anzukündigenden Auszeichnung bedürftig erachtet haben sollte. Und in beiden Fällen verliert τῇ ἐμῇ χειρὶ sein Gewicht. Denn daß er diese großen Buchstaben eigenhändig gemacht hat, wäre ja gleichgültig, wenn sie nur recht groß waren, und hätte sich doch wohl von selbst verstanden, wenn er eigens darauf aufmerksam machte. Liegt der Nachdruck auf τῇ ἐμῇ χειρὶ, so muß er betonen wollen, daß er nicht, wie sonst ¹⁾, nur Weniges, sondern so Vieles eigenhändig geschrieben habe. Dann ist es aber nicht das Folgende, auf dessen Umfang er im Voraus aufmerksam macht. Denn erstlich wäre dann nicht hier, sondern am Schlusse desselben der Ort gewesen, auf den ungewöhnlichen Umfang des eigenhändig Geschriebenen aufmerksam zu machen; und zweitens müßte πηλικοῖς γράμμασιν heißen „mit wie vielen Buchstaben“ ²⁾, was es nicht heißen kann. Wie sich μαρτυρεῖν μαρτυρίαν ³⁾ zu μαρτυρεῖσθαι μαρτυρίᾳ ⁴⁾ oder διδάσκειν διδασκαλίαν ⁵⁾ zu παραγγέλλειν παραγγελίᾳ ⁶⁾ oder εἰπεῖν λόγον zu εἰπεῖν λόγῳ ⁷⁾ verhält, welches letztere die mündliche Aeußerung im Gegensatz zum Thun der Hand bedeutet und nicht ein Aussprechen von Etwas mit einem Worte ⁸⁾, da es anders nicht geschehen könnte, noch mit Einem Worte ⁹⁾, da es nicht ἐν λόγῳ heißt, ebenso verhält sich γράφειν γράμματα zu γράφειν γράμμασιν ¹⁰⁾: eine Vergleichung, welche dadurch, daß man sie ungeschörrig nennt ¹¹⁾ an ihrer Berechtigung keine Einbuße erleidet. Denn γράμματα wird gleichbedeutend und daher abwechselnd mit ἐπιστολή ¹²⁾ oder ἐπιστολαί ¹³⁾ gebraucht, welcher letztere Pluralis ja ebenfalls Bezeichnung eines einzelnen Briefs sein kann; und wenn man sagt, es behalte in solchem Gebrauche immer seine Bedeutung „Geschriebenes“, so verfängt dies eben so wenig, als wenn man geltend machte, ἐπιστολή behalte immer seine Bedeutung „Zusendung“.

¹⁾ vgl. I. S. 357 ff. ²⁾ so z. B. Grotius, Flatt. ³⁾ Joh. 5, 32. ⁴⁾ Gen. 43, 2 LXX. ⁵⁾ Matth. 15, 9. ⁶⁾ Akt. 5, 28. ⁷⁾ Matth. 8, 8; Luc. 7, 7. ⁸⁾ gegen Meyer z. Matth. 8, 8. ⁹⁾ gegen Frijsche z. Matth. 8, 8. ¹⁰⁾ vgl. noch z. B. Akt. 4, 17; Jac. 5, 17. ¹¹⁾ wie Meyer. ¹²⁾ vgl. z. B. Thuchy. 7, 8; Xen. Cyr. 4, 5, 26; Plut. Pyrrh. c. 6. ¹³⁾ z. B. Thuc. 1, 132, 133; 1 Maff. 5, 10. 14.

Hier, wo es sich um die Mühe des Schreibens handelt, war die Bezeichnung *γράμματα* die näherliegende, woraus sich, daß der Apostel sich ihrer bedient, während er sonst *ἐπιστολή* gebraucht, eben so natürlich begreift, wie wenn bei Lucas sonst immer *ἐπιστολή*¹⁾, einmal aber²⁾, wo der Gegensatz zu mündlicher Mittheilung es mit sich bringt, statt dessen *γράμματα* vorkommt. Heißt nun *γράμματα* Schriftliches im Sinne von Brief, so heißt *πλήκτα γράμματα* „ein Brief von wie großem Umfange“ und *γράμμασιν γράφειν* einen Brief schreiben³⁾. Eigenhändig hat der Apostel diesen ganzen zwar nicht an und für sich, wohl aber für eine eigenhändige Schrift desselben umfänglichen⁴⁾ Brief verfaßt; und daß er hierauf aufmerksam macht, geschieht aus ähnlichem Grunde, wie daß er es gethan hat. So viel nur möglich sollte der Brief seine persönliche Anwesenheit ersetzen. Es war ihm Bedürfniß, den Gemeinden, wenn er nicht mündlich zu ihnen reden konnte, schriftlich so recht unter die Augen zu treten. Und wie der ganze Brief seinem inhaltlichen Gange und wechselnden Tone nach die lebendigste persönliche Verhandlung mit ihnen bildet, so sollte auch die Schrift desselben den Verfasser ihnen gleichsam lebhaft vor Augen stellen. Zu diesem Zwecke that er, was er sonst nicht zu thun pflegte. Hätte ihm ja doch die eigenhändige Abfassung dessen, was er zu schreiben hatte, von der Zeit, deren er zur Beschaffung seines Lebensunterhalts bedurfte, einen in solchem Arbeitsleben wohl in Anschlag kommenden Theil ohne Noth gekostet. Oder wozu hätte er in anderen Fällen diktirt, wenn ihn das Diktiren eben so sehr und eben so lange in Anspruch nahm?⁵⁾ Eben deshalb aber, weil er guten Grund hatte, sonst nicht selbst zu schreiben, will er nicht unterlassen, bemerklich zu machen, daß er es dies Mal gethan hat, damit der Eindruck, welchen diese seine Angelegenlichkeit zu machen geeignet ist, die Wirkung des Briefs unterstütze.

Und nun begreift sich auch, wie es kommt, daß er unmittelbar und ohne Verknüpfung⁶⁾ auf die Angelegenlichkeit derer, welche den Lesern die Beschneidung aufnöthigen wollten, zu sprechen kommt.

¹⁾ Akt. 9, 2; 15, 30; 22, 5; 23, 25. 33. ²⁾ Akt. 28, 21; nicht Luc. 16, 7. ³⁾ so z. B. Schott, Baumgarten-Crusius, Olshausen, de Wette.

⁴⁾ gegen Rückert. ⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ vgl. Zatho.

Mußte sie nicht das eifrige Bemühen des Apostels, sie von Annahme der Beschneidung abzuhalten, an das eben so eifrige Bemühen seiner Gegner erinnern? Woher diese Strebung und Gegenstrebung bei den Verkündigern des einen und selben Christus? Diesem naheliegenden Befremden will er im Voraus begegnen, und führt deshalb die Angelegenlichkeit seiner Gegner auf ihren sittlichen Grund zurück. Auch die Form des Satzes, in welchem er dies thut, erklärt sich aus dieser Abzweckung desselben. Er schreibt nicht, ὅσοι ἀναγκάζουσιν ὑμᾶς περιτέμνεσθαι, θέλουσιν εὐπροσώπησαι ἐν σαρκί, sondern umgekehrt ¹⁾ und mit einem nachdrücklichen οὕτοι im Nachsatze, um zu sagen, welche Verkündiger Christi den Heiden die Beschneidung aufnöthigen, alle diejenigen nämlich und nur diejenigen, deren Absichten darauf gerichtet ist, fleischlicher Weise einen guten Eindruck zu machen. Εὐπρόσωπος ist, wer sich gut ansieht, sei es weil er freundlich und heiter blickt ²⁾, oder weil er einen guten Eindruck macht ³⁾. Im letztern Sinne steht hier das sonst nicht vorkommende εὐπροσώπειν. Ein Gegensatz der Außenseite zum innern Wesen liegt in dem Worte selbst nicht ⁴⁾, sondern kann nur aus dem Zusammenhange sich ergeben, in dem es gebraucht wird. Im vorliegenden Falle hat es vielmehr an ἐν σαρκί seine nähere Bestimmung, das man eben so fälschlich für einen Gegensatz zu εὐπροσώπειν genommen hat, als hieße es σαρκικοί ὄντες ⁵⁾. Es ist weder eine schöne Außenseite gemeint, mit welcher die Fleischlichkeit des Innern in Widerspruch steht, noch eine fleischliche Richtung auf schlecht Neußerliches. An sich selbst ist weder εὐπροσώπειν noch θέλειν εὐπροσώπειν etwas Unrechtes, sondern erst ἐν σαρκί im Gegensatze zu ἐν πνεύματι macht es dazu. Denn so beruht dann die Beschaffenheit, vermöge deren Einer guten Eindruck macht, in solchem, das Fleisch ist ⁶⁾. Wem es um sie zu thun ist, der will natürlich denen gefallen, die darnach gesinnt sind, an ihr Gefallen zu haben. Aber nicht besagt ἐν σαρκί, wem die gefallen wollen, die den Heiden die Beschneidung aufnöthigen ⁷⁾, noch auch, womit sie gefallen wollen,

¹⁾ vgl. Rückert z. d. St. ²⁾ z. B. Soph. Aj. 1009. ³⁾ z. B. Herod. 7, 168. ⁴⁾ gegen Holsten z. Ev. des Paul. u. des Petr. S. 344. ⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ vgl. Phil. 3, 3. ⁷⁾ so zuletzt Bisping.

weder so, als hieße es ἐν σαρκί 1), noch als hieße es ἐν σαρκὶ ὄντες 2), sondern welcher Art die Wohlgefälligkeit ist, auf die sie es absehen, besagt es. Und hiezu stimmt auch der mit μόνον angefügte Absichtssatz, welcher besagt, was allein sie damit bezwecken, daß sie den heidnischen Lesern die Beschneidung aufzwingen. Es ist ihnen nur darum zu thun, daß ihnen das Kreuz Christi keine Ursache der Verfolgung werde 3). Denn eine Verfolgung mit dem Kreuze Christi 4) können die Worte nicht bedeuten, da zwar für den um Christi willen Verfolgten sein Leiden eine Bethheiligung an Christi Kreuzesleiden, nicht aber für den Verfolger das Kreuz Christi ein Verfolgungsmittel ist. Und eine Verfolgung durch das Kreuz Christi, als welches den Widersachern des Apostels überall, wo sie unbeschnittene Christen trafen, als ein leidiges Aergerniß entgegengetreten sei, könnte kein διώκεσθαι heißen 5). Hat nun διώκονται, wie hier wohl sicherlich hinter ἵνα zu lesen ist 6), und nicht τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ den Ton, so wird μὴ schon aus diesem Grunde seine richtige Stelle hinter letztem und vor erstem haben. Das Verhältniß aber dieses Absichtssatzes zu dem Vorder Satze, welche allerdings in Eins zusammengehen müssen 7), stellt sich nun so, daß jener das, was verhütet, dieser das, was erzielt sein will, besagt. Das Kreuz Christi wird denen keine Ursache der Verfolgung, die den Heiden die Beschneidung aufnöthigen, indem sie damit vielmehr diejenige Sinnesrichtung betheiligen, bei der es ihnen an dem Beifalle derer nicht fehlen kann, von denen sie sonst verfolgt werden würden. Sie machten vermöge derselben das Kreuz Christi durch Predigt der Beschneidung unanstößig 8), um der Verfolgung ledig zu gehen, indem ihnen hiefür ihre Verkündigung Jesu Christi von den Juden verziehen wurde, welche Nichts lieber wollten, als ihr Volk durch heidnischen Zuwachs vermehrt zu sehen.

Denn auf diejenigen, von welchen man sich der Verfolgung um des Kreuzes Christi willen zu versehen hatte, und nicht auf diejenigen, welche, um ihrer ledig zu gehen, den heidnischen Christen

1) so z. B. Winer, Rückert, Olshausen. 2) so Wieseler. 3) vgl. z. B. Röm. 11, 20. 30. 31. 4) so z. B. Winer, de Wette. 5) gegen Holsten a. a. O. S. 349. 6) vgl. z. 4, 17. 7) vgl. Holsten a. a. O. S. 347. 8) vgl. z. 4, 11.

die Beschneidung aufzwingen, bezieht sich der mit γὰρ angegeschlossene Satz, dessen Subjekt *οἱ περιτεμνόμενοι* nur so verständlich ist. Man hat zwar auf Grund sehr unzulänglicher Zeugnisse die Lesart *οἱ περιτετμημένοι* dafür eingesetzt, aber ohne hiedurch zu ermöglichen, daß dieser Satz mit dem vorhergehenden ein und dasselbe Subjekt habe, da es immerhin heißen müßte, οὐδὲ γὰρ αὐτοί, οἱ περιτετμημένοι, νόμον φυλάσσουσιν: eine Wahrnehmung, der man sich nur dadurch entzieht, daß man unerlaubter Weise übersetzt, als hieße es so ¹⁾. Eben dies gilt nun auch gegen diejenigen, welche *οἱ περιτεμνόμενοι* lesen, aber darunter unmöglicher Weise die von Paulus Bestrittenen versteht, indem man sich etwa einredet, sie seien keine geborenen Juden ²⁾, sondern, wie man dann annehmen muß, um das präsentische Participium erklärlich zu machen, selbst erst im Begriffe gewesen, sich beschneiden zu lassen ³⁾, oder der Apostel bediene sich des präsentischen Participiums, um auch diejenigen Galater mit ihnen zusammen zu befassen, welche in Begriff standen, die Beschneidung anzunehmen ⁴⁾: was ja alles um so unmöglicher ist, als es sich darum handeln muß, ob Gesetzbeobachtung auf die Beschneidung folgt, und nicht, ob sie ihr vorhergeht; weshalb es auch eben so vergeblich als unnatürlich ist, für den mit ἀλλὰ folgenden bejahenden Satz diejenigen, welche die Beschneidung aufnützigten, für den vorausgehenden verneinenden dagegen diejenigen, welche sich ihrer Zumuthung fügten, Subjekt sein zu lassen ⁵⁾. Eine Partei von Beschneidungsleuten ⁶⁾ kann *οἱ περιτεμνόμενοι* freilich auch nicht bedeuten, weil deren Besonderes nicht gewesen wäre, die Beschneidung zu empfangen, sondern sie zu vollziehen oder zu fordern ⁷⁾. Wohl aber konnte der Apostel die Juden überhaupt so nennen. Es ist dies derselbe Gebrauch des präsentischen Participiums, wie wenn es Hebr. 7, 8 von der levitischen Zehntenerhebung heißt, daß da ἀποθνήσκοντες ἄνθρωποι Zehnten nehmen: ein Ausdruck, dessen Eigenthümlichkeit man sich nur verdeckt, wenn man erklärt, die Leviten seien unwiderruflich sterbende Menschen ⁸⁾, statt anzuerkennen,

1) so Meyer. 2) so z. B. Windischmann. 3) so Schott, z. d. St.; Reander Geschichte der Pflanzg u. Leitzg d. R. durch d. App. S. 366. 4) so de Wette. 5) so Wieseler. 6) so Hilgenfeld S. 46. 197. 7) dies auch gegen Ellicott. 8) so Alnemann.

daß ein fortwährendes Sterben von ihnen ausgesagt wird, dem sie als wechselndes Geschlecht im Gegensatze zu Melchisedek, dem Lebenden, unterliegen ¹⁾. Wie dort ἀποθνήσκοντες verschieden ist von θνητοί, so hier οἱ περιτεμνόμενοι von οἱ περιτετυμημένοι. Während letzteres die mit der Beschneidung versehenen jeweiligen Israeliten bezeichnen würde, bezeichnet ersteres, und zwar ohne nähern Bezug auf die jetzt bestrittenen Widersacher des Apostels ²⁾, die Israeliten überhaupt nach der je und je unter ihnen zum Vollzuge kommenden, in Brauch befindlichen, von anderen Völkern sie unterscheidenden Beschneidung ³⁾. In der That kommt es im Zusammenhange gar nicht darauf an, ob gerade diejenigen, welche den galatischen Christen die Beschneidung aufnöthigten, das Gesetz beobachteten, wohl aber darauf, ob mit dem Brauche der Beschneidung überhaupt Gesetzesbeobachtung in einem solchen Zusammenhange steht, daß es bei der Aufnöthigung der erstern ernstlich um letztere zu thun ist. Findet bei den Juden selbst keine Gesetzesbeobachtung statt ⁴⁾, wie es mit dem artifellosen νόμον heißt, so geht auch ihr Absehen, wenn sie Heiden beschnitten zu sehen wünschen, nicht dahin, eine Gesetzesbeobachtung zu erzielen, sondern sich dessen rühmen zu können, was diese nun äußerlicher und schlecht natürlicher Weise, nämlich daß sie mit dem leiblichen Zeichen der Beschneidung Versehene, dem Volke dieses Abzeichens Einverleibte sind. Ἐν τῇ ὑμετέρᾳ σαρκί steht hienach weder der auf Seiten der περιτεμνόμενοι statthabenden Unterlassung eigener Gesetzesbeobachtung, noch dem Dünkel der Beschnittenen auf ihre eigene Beschneidung gegenüber ⁵⁾, sondern der Abwesenheit eines auf Gesetzesbeobachtung der beschnittenen Heiden gerichteten Willens. Von einer angeblich 2, 14 an Petrus und vermeintlich jetzt an den Widersachern des Apostels gerügten Inconsequenz in der Gesetzesbeobachtung, von einem ἐθνικός ἔθν der selben ist keine Rede ⁶⁾; sondern die Aussage, um was es den Juden zu thun ist, wenn sie die Heiden beschnitten sehen wollen, und um was nicht, dient zur Begründung der vorhergegangenen, welcher zufolge die Verführer der galatischen Christen darauf zählen können, unverfolgt zu bleiben, wenn sie nur

¹⁾ s. Delitzsch z. d. St. ²⁾ gegen Reithmayer. ³⁾ vgl. Holsten a. a. O. S. 351 f. ⁴⁾ vgl. Röm. 2, 17 ff.; Matth. 23, 23; Akt. 7, 53.

⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ gegen Hilgenfeld, Wieseler u. A.

erreichen, daß die an Jesum gläubigen Heiden die Beschneidung annehmen. Denn die Behauptung, das *θέλονται* des 13. Verses müsse von eben denselben gelten, wie das des 12. Verses, ist nicht minder unrichtig, wie die andere, das *οὐδέ* passe nur, wenn die Widersacher des Apostels als ganz besonders zur Beobachtung des Gesetzes Verpflichtete gemeint seien ¹⁾. *Οὐδέ* schreibt der Apostel, weil es denen, die selbst das Gesetz nicht beobachteten, um so weniger ernstlich darum zu thun sein konnte, es von den Heiden beobachtet zu sehen; und B. 13 muß von denen handeln, welchen die Widersacher des Apostels wohlgefällig sein wollten, und nicht von diesen selbst, weil nur dann erklärt ist, warum ihre Zumuthung an die Heiden, sich beschneiden zu lassen, hinreichte, sie vor Verfolgung sicherzustellen.

Während also die galatischen Christen, wenn sie die Beschneidung annehmen, dem Begehren der Juden, sich ihrer fleischlichen Zugehörigkeit rühmen zu können, dienstbar werden, will der Apostel denen, welchen sie dienstbar werden, nicht ihnen selbst, darin ungleich sein, daß er nichts Anderes hat, dessen er sich freut und freudig rühmt, als das Kreuz Christi. Wenn er dies im Gegensatze gegen ein *καυχᾶσθαι* sagte, um das es denen zu thun sei, welche den galatischen Christen die Beschneidung aufnöthigten, so vertrüge sich dies nicht mit dem vorhergegangenen *μόνον ἵνα τῷ σταυρῷ τοῦ Χριστοῦ μὴ διώκονται*, und die Ausschließlichkeit jenes *μόνον* wäre aufgehoben. Denn es geht nicht an, jenen Absichtssatz und den andern, *ἵνα ἐν τῇ ὑμετέρας σαρκὶ καυχῶνται*, wenn man sie beide dasselbe Subjekt haben läßt, so zu verbinden, daß von den Gegnern des Apostels gesagt wäre, ihr Prahlen, jüdische Proselyten gewonnen zu haben, solle ihnen dazu dienen, die Verfolgung der Juden von sich abzuwenden ²⁾. *Καυχᾶσθαι*, zumal es gar keine nähere oder einschränkende Bestimmung bei sich hat, ist ein Rühmen, in welchem sich die eigene Freude an dem, dessen man sich berühmt, ausdrückt, und kann nimmermehr so viel sein als sich ein Verdienst aus Etwas machen ³⁾. Der Apostel würde also das Thun derer, die er bestreitet, auf zwei ganz verschiedene und unter einander unverträgliche Beweggründe zurückführen, wenn er das eine Mal sagte, sie wollten bloß

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Rückert.

der jüdischen Verfolgung ledig gehen, das andere Mal dagegen, es sei ihnen für sich selbst um die Freude und den Stolz zu thun, die Zahl der Juden vermehrt zu sehen oder vermehrt zu haben. Daß man sich hiebei beruhigt hat, erklärt sich nur aus der unberechtigten Voraussetzung, der Apostel müsse, wenn er mit ἐμοὶ δὲ fortfährt, von sich im Gegensatz gegen seine Widersacher Etwas aussagen, während er sich vielmehr von hier ab bis zu Ende den Juden entgegensetzt, und so denn auch ihrer Volkseitelkeit gegenüber jegliches Rühmen von sich abweist, das einen andern Gegenstand hat, als Christi Kreuz, mittelst dessen ihm, was Welt ist, ein für alle Mal gekreuzigt ist und er der Welt. Κόσμος heißt es das erste Mal ohne Artikel, das zweite Mal aber ist der Artikel vor κόσμῳ hinreichend bezeugt, um ihn für ursprünglich zu halten, zumal es näher lag, um der Artikellosigkeit von κόσμος willen ihn zu tilgen ¹⁾. Ohne Artikel ²⁾ ist κόσμος nicht die in ihrer Wirklichkeit erfaßte Gesamtheit des Geschöpflichen, sondern Bezeichnung eines Umfangs, welcher an dieser Gesamtheit seine Wirklichkeit hat, daher er dann das zweite Mal mit dem Artikel in dieser seiner Wirklichkeit erfaßt wird. Was Welt ist, sagt der Apostel, ist mir gekreuzigt: in so weitem Umfange hat dasjenige, was nicht Christus ist, für ihn aufgehört Etwas zu sein. Und eben dieser Welt ist er gekreuzigt, er hat aufgehört, zu ihr in einer Beziehung zu stehen, die ihn in sie verflöchte. Beides ist für ihn zu Wege gekommen mittelst des Kreuzes Christi. Denn nicht auf τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, welche volltönende Benennung der Gegensatz gegen die Jesum nicht für ihren Herrn erkennenden Juden veranlaßt, kann sich δι' οὗ beziehen sollen ³⁾, da zwischen dem Kreuze Christi, dessen er sich allein rühmen will, und der Kreuzigung, welche er von sich selbst aussagt, ein innerer Zusammenhang besteht, welcher mit sich bringt, daß ersteres das Mittel geworden ist, um letztere zu Wege zu bringen. Eben deshalb, weil es durch Christi Kreuz geschehen ist, daß es zwischen ihm und der Welt so steht, wie es steht, gebraucht er den Ausdruck ἐσταύρωται ⁴⁾. Damit nämlich, daß Christus am Kreuze

¹⁾ gegen Wieseler. ²⁾ vgl. 3. B. Röm. 11, 12. ³⁾ gegen de Wette, Baumgarten-Crusius, Meyer, Bisping, Wieseler. ⁴⁾ vgl. Bengel u. Rückert 3. d. St.

gestorben ist, hat die ohne ihn bestehende Verflochtenheit in die blos geschöpfliche und durch Sünde verderbte Welt für diejenigen, welche an ihn glauben, ein für alle Mal ein Ende genommen, und so denn auch für Paulus, welcher sich Christi Kreuz den einzigen Gegenstand freudigen Rühmens sein läßt.

Denn nicht die Erfahrung, welche er für seine Person von der heilsamen Wirksamkeit des Kreuzes Christi gemacht hat, bezeichnet er mit diesem Relativsage als den Grund, warum er sich keines andern Dinges rühmt ¹⁾. Der Thatbestand, daß durch Christi Kreuz ihm die Welt und er ihr gekreuzigt ist, kommt lediglich als solcher und nicht hinsichtlich seiner Heilsamkeit in Betracht: er selbst und an sich schließt jeden andern Gegenstand des Rühmens aus für ihn. Sondern wiederum aber nicht, warum es so für ihn steht, wie der Relativsage gesagt hat ²⁾, sondern warum er sich keines andern Dinges rühmen will, als des Kreuzes Christi, erläutert der mit γὰρ angegeschlossene Satz, welcher in so weit eine Wiederholung des Ausspruchs 5, 6 ist, als statt *ισχυει* dies Mal *εστιν* und hinter *αλλα* nicht *πιστις* δι' *αγαπης* *ενεργουμένης*, sondern *καινη* *κτισις* steht, während *εν Χριστω* *Ιησου* auch hier so überwiegende Bezeugung für sich hat, daß es, wo es fehlt, nur deshalb weggelassen sein dürfte, weil es sich mit dem Gegensatz *καινη* *κτισις* nicht zu vertragen schien. Da nämlich *καινη* *κτισις* außer Christo nicht vorhanden, sondern eben mit ihm gegeben ist, so schien der Satz lauten zu müssen, nur neue Schöpfung sei Etwas, und nicht, in ihm sei sie allein Etwas ³⁾. Aber es hat damit die gleiche Bewandniß, wie 5, 6. Wo das Verhältniß zu Gott, sagt der Apostel, das mit Christo Jesu gegebene ist, da ist nur neue Schöpfung Etwas, nicht aber, was nicht diese ist, also weder Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit. Daß er gerade diese beiden Stücke nennt, hat wieder in der unvergleichlichen Bedeutung dieses aus der Heilsgeschichte herstammenden Gegensatzes seinen Grund. Wenn irgend Etwas aus der Welt, wie sie außer Christo ist, innerhalb des mit ihm gegebenen Verhältnisses zu Gott noch Etwas sein sollte, so wäre es die Beschnittenheit entweder oder die Unbeschnittenheit. Denn letztere nennt der Apostel dies Mal

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ gegen Rückert, Usteri, Meyer, Bisping. ³⁾ gegen Reiche a. a. O. II. S. 95.

wohl nicht bloß um des Gegensatzes zur Beschnittenheit willen, daß es ihm in Wahrheit nur um letztere zu thun wäre ¹⁾, sondern weil man meinen könnte, er lege auf die Unbeschnittenheit der Christen gleichen Werth, wie die Juden auf die Beschneidung der Nichtjuden. So erhellt der Zusammenhang dieses Ausspruchs mit der Erklärung des Apostels, daß er, im Gegensatz zu den Juden, welche ihre Beschneidung von den Nichtjuden angenommen sehen wollen, um sich dessen freuen und darauf stolz sein zu können, gar keines Dings sich rühmen will, außer des Kreuzes Christi. Eben hiemit erhellt aber auch, daß B. 15 keine Begründung oder Erläuterung des Relativsatzes sein will, wozu er übrigens schon an sich untauglich wäre. Denn was der Apostel von sich gesagt hat, daß ihm die Welt und er der Welt gekreuzigt sei, kann er nicht dadurch begründen wollen, daß er eine allgemeine Wahrheit ausspricht ²⁾, zumal wenn diese allgemeine Wahrheit nicht wieder von der Welt handelt, sondern von Beschnittenheit und Unbeschnittenheit. So vielmehr stellt sich der Zusammenhang, daß der Apostel, nachdem innerhalb des mit Christo gegebenen Verhältnisses zu Gott weder Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit, sondern lediglich neue Schöpfung Etwas ist, von keinem andern Gegenstande des Rühmens wissen will, als dem Kreuze Christi, von welchem die neue Schöpfung herkommt, während andererseits alles andere Rühmen dadurch für ihn ausgeschlossen ist, daß durch Christi Kreuz alle Verflochtenheit in die Welt für ihn vorbei ist. Warum es für ihn so steht, sagt der von ihm handelnde Relativsatz; warum es überhaupt so steht, sagt der allgemeine Satz des 15. Verses.

Mit einem Segenswunsche oder einer Verheißung, sagt man, schließt nun der Brief ³⁾. So sagt man, und läßt sich hieran nicht irre machen, wenn man in B. 17 eine derbe Abfertigung ⁴⁾, wie man es nennt, oder diktatorische Abweisung folgen sieht, sondern begnügt sich, wenn man nicht lieber mit Stillschweigen darüber hinweggeht ⁵⁾, etwa mit der tadelnden Bemerkung, daß dieser nachträgliche Ausbruch gar wenig mit dem gemüthvollen Segenswunsche,

¹⁾ gegen Wieseler. ²⁾ gegen Usteri. ³⁾ so z. B. Rückert, Olshausen. ⁴⁾ so Olshausen. ⁵⁾ wie z. B. Meyer, Wieseler.

der voranstehe, und mit dem darauf folgenden Abschiedsgruße stimme und keinen guten Eindruck mache ¹⁾, oder mit der entschuldigenden, daß er ihm unwillkürlich entfahren sei ²⁾. Es wäre nöthiger gewesen, sich vor allem über das καὶ Rechenenschaft zu geben, mit welchem sich B. 16 anfügt. Denn wie sich an den allgemeinen Satz des 15. Verses ein Segenswunsch oder eine Verheißung mit καὶ anschließen kann ³⁾, statt dessen man οὐν erwarten sollte, ist nicht abzusehen; und wenn man dieser Verbindung durch die Bemerkung nachhilft, der Apostel hebe den fundamentalen Werth der von ihm benannten Richtschnur dadurch stark hervor, daß er nur denen, welche ihr nachwandeln, Frieden und Barmherzigkeit zuwünsche ⁴⁾, so steht der Umstand entgegen, daß diese Ausschließlichkeit seines Segenswunsches wenigstens innerhalb seiner selbst, und nach der gewöhnlichen Erklärung des 17. Verses überhaupt unausgesprochen bleibt. Dazu kommt, daß der Segenswunsch, wenn ihn καὶ mit B. 15 zusammenfügt, unter das γὰρ gehört, welches den Satz dieses Verses als begründende Erläuterung erscheinen läßt, warum sich Paulus keines Dinges, das Kreuz Christi allein ausgenommen, rühmen will. Wie aber ein Segenswunsch Fortsetzung dieser Erläuterung sein kann, welche überdies gar keiner Fortsetzung bedarf noch fähig ist, leuchtet wiederum nicht ein. Das einzig Mögliche bleibt, daß καὶ den Segenswunsch — denn als solchen ⁵⁾, nicht als Verheißung ⁶⁾, läßt ihn diese Verbindung nun um so sicherer erkennen — über den zwischenfälligen 15. Vers hinweg an ἐμοὶ δὲ μὴ γένοιτο καυχᾶσθαι εἰ μὴ ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, somit an einen Satz, welcher ebenfalls die Form des Wunsches hat, anschließt. Und daß es wirklich so gemeint ist, erhellt aus seinem Inhalte, indem als diejenigen, über welche der Apostel Frieden und Erbarmen herabrufst, ὅσοι τῷ κατόν τοῦτο στοιχήσουσι bezeichnet sind. Denn will unter der ihr Einhergehen bestimmenden Richtschnur der Satz verstanden sein, daß in Christo Jesu weder Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit Etwas ist, sondern neue Schöpfung; so ist es doch hinwieder eben diese Richtschnur, welche sich der Apostel zur Nachachtung dienen läßt, wenn er alles

¹⁾ so Rückert. ²⁾ so Ewald. ³⁾ so Rückert. ⁴⁾ so Wieseler. ⁵⁾ vgl. Bf. 125, 5; 128, 6 LXX. ⁶⁾ wie Röm. 2, 9.

Rühmen, welches nicht Christi Kreuz zum Gegenstande hat, von sich abweist. An dies sein eigenes Verhalten schließt sich also dasjenige an, für welches und unter dessen Voraussetzung er Frieden und Erbarmen zuwünscht, Frieden in der Gegenwart ¹⁾, Erbarmen aber ²⁾, da *ἔλεος* nicht bloß hinter *εἰρήνη*, sondern auch davon getrennt steht, dereinst am Tage des Gerichts ³⁾.

Neben *στοιχῶσουσιν* findet sich, anscheinlich bezeugt, die Lesart *στοιχοῦσιν*. Es begreift sich aber leichter, wie dieses aus jenem entstanden ist, als umgekehrt. Wenn man einen den Brief abschließenden Segenswunsch zu lesen meinte, so hatte das Futurum keinen Grund und schien das Präsens natürlicher; und wer keinen Segenswunsch, sondern eine Vorhersagung zu lesen meinte, der hatte doch keinen Anlaß, in dieser Verheißung, welche jedenfalls zunächst den gegenwärtig in christlichem Wandel Stehenden galt, ein Futurum anstatt des Präsens zu erwarten ⁴⁾. Wohl aber lag das Futurum dem Apostel selbst näher, weil er damit seinen Lesern, denen er hatte zurufen müssen, *κατηγγήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ οἵτινες ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε*, gleichsam den Zugang offen ließ, auch unter diesen Segenswunsch befaßt zu sein. Dagegen aus dem Zusätze *καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ* die Wahl des Futurums in der Art zu erklären, daß sich derselbe auf die Rechtschaffenen unter den außerehrlichen Israeliten beziehe, denen der Apostel einen Zugang zu dem angewünschten Frieden und Erbarmen offen lassen wolle ⁵⁾, ist eine völlige Unmöglichkeit. Allerdings kann das jenen nachträglichen Zusatz anfügende *καὶ* kein „und zwar“ sein ⁶⁾, und, da es nur im Sinne von „und zwar“ „nämlich“ heißen könnte ⁷⁾, auch kein „nämlich“ ⁸⁾. Das *καὶ*, welches man meint, wenn man so erklärt, fügt entweder zu einer Benennung des Gegenstands noch eine zweite steigernd hinzu ⁹⁾, oder bringt ebenfalls steigernder Weise eine nachträgliche Näherbestimmung seiner Beschaffenheit ¹⁰⁾. Im erstern Falle könnte *ἐπὶ* nicht wiederholt sein, oder *καὶ* müßte getilgt werden, weil die Einen

¹⁾ vgl. Röm. 5, 1. ²⁾ vgl. 2 Tim. 1, 18. ³⁾ gegen Olshausen. ⁴⁾ gegen Wieseler. ⁵⁾ gegen Reiche a. a. O. II. S. 97. ⁶⁾ so Meyer. ⁷⁾ vgl. Winer Gramm. S. 407. ⁸⁾ so z. B. Wieseler, Wisping. ⁹⁾ so auch Lucian. Tox. c. 26, gegen Frijsche z. Matth. 1, 24. ¹⁰⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 145 f.

und Selben als die solcher Richtschnur Nachwandelnden und als das Israel Gottes benannt wären. Der andere Fall aber, für welchen übrigens das Gleiche gälte, findet hier überhaupt keine Anwendung, da *ὁ Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ* kein Prädikat, sondern eine zweite Benennung des Gegenstands wäre. Und was sollte es auch heißen, wenn man übersetzte „über sie, und zwar“, oder auch „über sie, nämlich über das Israel Gottes“? Abgesehen davon, daß wegen der Wiederholung des *ἐν* nicht der Gegenstand, über welchen Friede herabgewünscht wird, ein zweites Mal, sondern vielmehr eine zweite Richtung, in welcher er zugewünscht wird, benannt wäre, ist ja doch der eher selbst erläuterungsbedürftige Ausdruck *ὁ Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ* ungeeignet, eine Näherbestimmung der nach jener Richtschnur Wandelnden vorzustellen. Unter allen Umständen meint also der Apostel mit *ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ* einen andern Gegenstand seines Wunsches, als mit *ἐν αὐτοῖς*: was jedoch nicht zu der Annahme verleiten darf, er habe bei Letzteren an die heidnischen Christen gedacht, und nenne deshalb ausdrücklich auch noch die jüdischen. Hätte er an die heidnischen sonderlich gedacht, so würde er sie eben auch als solche ausdrücklich bezeichnet haben¹⁾. Eher könnte man glauben, er nenne nach allen einzelnen Christen auch noch die Christenheit als einheitliches Ganzes, als die Kirche²⁾, die ihm also das Israel Gottes wäre³⁾ im Gegensatz zu dem Israel, welches nicht Gottes, sondern wohl gar *συναγωγὴ τοῦ Σαταῶ*⁴⁾ ist. Aber da die Kirche eben nur in ihren einzelnen Gliedern Gegenstand eines solchen Wunsches sein kann, so hätte er nur die jener Richtschnur Nachwandelnden in die Einheit des Israel Gottes zusammenfassen und als dieses bezeichnen, also nur *ἐν τῷ Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ* ohne *καὶ* schreiben können. Es bleibt sonach nur übrig, daß er mit diesem Ausdrucke den Theil Israel's bezeichne⁵⁾ welcher das Israel Gottes ist⁶⁾, während das übrige Volk dieses Namens Gotte widerstreitet. Er unterscheidet hiemit eben so innerhalb Israel's, wie Afsaf, welcher den 73. Psalm nicht so beginnt, wie man gewöhnlich erklärt „nur gut ist gegen Israel Gott, gegen die, so reines Herzens sind“, sondern als des Apostels Vorgänger in der Bildung dieses

¹⁾ gegen Schott, de Wette. ²⁾ vgl. Calvin z. d. St. ³⁾ vgl. Hebr. 2, 16. 17.

⁴⁾ Apokal. 2, 9; 3, 9. ⁵⁾ so auch Ellicott. ⁶⁾ vgl. Röm. 11, 1 ff.

überraschenden, absichtlich wider das Sprachgesetz angehenden Ausdrucks¹⁾ „nur dem Israel Gottes geht es gut, denen, die reines Herzens sind“, was allein dem Parallelismus der Versglieder genügt und mit dem zu keiner andern Nennung Israel's sich schickenden Inhalte des Psalms allein verträglich erscheint²⁾. Dann ist aber *kai* nicht etwa „und besonders“, was es ja gar nicht heißen kann³⁾, sondern ein stark betontes „und“ oder „auch“, woraus sich begreift, daß es von dem an wenigst betonter Stelle vorhergegangenen *ἐν αὐτοῖς* durch *kai ἔσος* getrennt steht. Hat vorher *εἰρήνη* und *ἔσος* den Ton, so nun *τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ*. Der Apostel erklärt nämlich ausdrücklich und nachdrücklich und eben deshalb nachtragsweise, daß er die gläubigen Israeliten als das Israel Gottes unter die mitbegriffe, über welche er Frieden und Erbarmen herabwünscht.

Er fügt aber diesen Nachtrag und gerade in dieser Form hinzu, damit man nicht sage, er wolle Israel nicht das Volk Gottes bleiben lassen und sei unnatürlicher Weise seines Volkes Feind, wogegen wir ihn auch sonst sich verwahren sehen⁴⁾, und wogegen sich zu verwahren hier ganz besonders Anlaß für ihn gegeben war: weshalb es weder unweise noch unfein heißen kann, wenn er das *kai ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ* so verstanden wissen wollte, wie wir es verstanden haben⁵⁾. Die gläubigen Israeliten haben in seinen Augen nicht aufgehört, Israel zu sein, sind ihm nicht in die Völkergewelt verschwunden, indem sie Christen wurden; und es liegt ihm eben so ferne, die Beschnittenheit, als die Unbeschnittenheit mit dem Christenthume unverträglich zu achten. Dies zu bezeugen, dient jener nachträgliche Zusatz überhaupt, insonderheit aber dadurch, daß er recht im Unterschiede gegen den Satz, an den er sich anfügt, nicht bloß von einzelnen Israeliten, sondern von einem einheitlichen Israel sagt. Zugleich aber dient er auch, das Folgende einzuleiten. Denn nur, wenn *τοῦ λοιποῦ* von dem nach richtiger Lesart unmittelbar folgenden *κόπους* abhängt und auf Israel sich bezieht, begreift sich, wie der Apostel überhaupt und insonderheit an dieser Stelle sagen konnte, *κόπους μοι μηδεὶς παρεχέτω*. Man nimmt es sonst entweder im Sinne von „übrigens“ oder im Sinne von „fernerhin“.

¹⁾ vgl. Bengel z. d. St. ²⁾ gegen Delitzsch z. d. Psalmst. ³⁾ gegen Rückert. ⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ Röm. 9, 1 ff.

Im erstern Falle würde der Apostel hiemit sein Schlußwort ankündigen, welches aber dann nicht dahin lautete, es solle ihm Niemand durch längern Ungehorsam gegen die Wahrheit ¹⁾, sondern es solle ihm überhaupt Niemand Mühe machen oder vielmehr beschwerlich fallen ²⁾: ein Begehren, das man am wenigsten von Paulus und am allerwenigsten als das geßfentliche Schlußwort ³⁾ gerade dieses Briefs erwarten sollte. Nicht besser nimmt es sich im andern Falle aus ⁴⁾, in welchem der Apostel seinen Brief mit der Erklärung schloß, es sei dies das letzte Mal gewesen, daß er sich Beschwerde machen ließ, und sich für alle Zukunft verbäte, daß ihm irgendwer beschwerlich falle. Wie könnte er diese hinter einem Segenswunsche doppelt befremdliche Erklärung mit den Worten begründen, *ἐγὼ γὰρ τὰ στίγματα τοῦ Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι μοι βαστάζω*? Da *στίγματα* Malzeichen sind, die man entweder willentlich trug, um sich selbst zu zeichnen, oder unwillentlich, indem man damit gezeichnet worden war, so kann die Genitivverbindung nicht so gemeint sein, als ob sich die Wundnarben des gekreuzigten Jesus an seinem Leibe, nämlich in den Spuren seiner eigenen Mißhandlung, wiederholten; sondern diese an seinem Leibe sichtbaren Spuren nennt er die Malzeichen Jesu, weil sie ihn als einen Angehörigen Jesu zeichnen, sei es als den Knecht dieses Herrn oder als den Kriegermann dieses Königs, wozwischen zu wählen nicht Noth thut ⁵⁾. In welchem Sinne sollte er sich nun auf sie berufen, um seinen Anspruch zu begründen, daß man ihn unbehelligt lasse? Denn dies wäre sein ausgesprochenes Begehren, und nicht, daß man nicht länger auf seine Widersacher höre ⁶⁾. Mag man ihn seine Würde geltend machen lassen, ein Zeuge Christi zu sein, der um ihn gelitten hat, als welche ihn fernerer Blätereien überhebe ⁷⁾, oder die erlittenen Mißhandlungen, deren Spuren er am Leibe trägt, als welche ihm einen Anspruch auf Schonung geben ⁸⁾; immer widerstreitet es der Sinnesart, die wir sonst an ihm kennen, und dem Verufe, der ihm obliegt, daß er um des willen sollte fernerhin unbeunruhigt bleiben

¹⁾ so Wieseler. ²⁾ vgl. Matth. 26, 10; Marc. 14, 6; Luc. 11, 7; 18, 5.

³⁾ vgl. 2 Thess. 3, 1; Eph. 6, 10; Phil. 3, 1; 4, 8. ⁴⁾ so die Neueren zumeist. ⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ gegen Wieseler. ⁷⁾ so Meyer. ⁸⁾ so z. B.

Winer, de Wette, Baumgarten-Crusius.

wollen. Denn nicht an seine Widersacher wäre dies Begehren gerichtet ¹⁾, sondern so, wie jetzt von den galatischen Gemeinden, und nicht um dieselbe Frage und Sache, wie dies Mal, sondern überhaupt müßte er nicht wieder oder fernerhin nie mehr behelligt sein wollen; und dies nicht etwa deshalb, weil das, womit man ihn behelligen möchte, außerhalb seines Berufs liege, sondern weil es unter seiner Würde sei oder ihm zu beschwerlich falle, sich darauf einzulassen. Ganz anders stellt es sich, wenn er erklärt, daß er um das Israel, welches nicht das Israel Gottes sei, indem dann τοῦ λοιποῦ Genitiv des Objekts zu κόπους ist ²⁾, nicht etwa nur von jetzt an, sondern überhaupt nicht behelligt sein wolle. Nach ihm hat er nicht zu fragen, ob es durch die Ausrichtung seines Berufswerks verletzt oder erbittert werde; man soll ihn mit der Zumuthung, darnach zu sehen und darauf zu achten, nicht behelligen. Die Spuren der Mißhandlung, welche sein Leib trägt, geben zu erkennen, wenn er angehört: nur ihm zu dienen, liegt ihm ob, und er hätte der Verfolgungen ledig gehen mögen, von welchen sie zeugen, wenn er darnach hätte fragen und darnach sich richten wollen, was dem zum Glauben an Jesum ungewillten Israel genehm sei. Man hat eingewendet, eine solche kalte rücksichtslose Absage könne man ihm, der seine Brüder nach dem Fleische so schmerzlich lieb hatte und sie auf alle Weise zu gewinnen strebte, nicht zutrauen ³⁾: ein Mißverständniß, gegen das es genügt an Röm. 11, 7 zu erinnern. Um die Bekehrung solcher Juden, die zu glauben gewillt waren, konnte ihm Niemand beschwerlich fallen, weil sie ihm von selbst anlag. Mühe machen konnte man ihm nur um das ungläubige Israel mit der Zumuthung, sein Evangelium ihm anzupassen, und dieß ist es, womit er unbehelligt sein will.

So verstanden fügt sich B. 17 an καὶ ἐπὶ τὸν Ἰσραὴλ τοῦ Θεοῦ als eine Erklärung gegensätzlich an, welche in so fern gleichartigen Zweck hat, wie dieser Beisatz selber, als der Apostel in beiden Sätzen zusammen sein Verhältniß zu Israel nach entgegengesetzten Seiten ausdrückt; und so bildet nun auch dieser Vers ein wesentliches Glied der Gedankenreihe, in die er mit B. 12 eingetreten ist,

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ vgl. 3. B. Eurip. Medea 1261. ³⁾ so Meyer.

und die er, bezeichnend für ihren Inhalt, mit ὅσοι θέλουσιν ἐνπροσω-
 πῆσαι ἐν σαρκί angehoben hat, um sie jetzt mit ἐγὼ τὰ στίγματα τοῦ
 Ἰησοῦ ἐν τῷ σώματι μου βαστάζω zu schließen. Sie besteht aus
 B. 12—13 einerseits und B. 14—17 andererseits. Im Gegensatz
 gegen diejenigen, denen es um eine fleischliche Wohlgefälligkeit zu
 thun war und die deshalb den heidnischen Christen die Beschneidung
 aufnöthigten, um hierdurch der Verfolgung um des Kreuzes Christi
 willen in so fern ledig zu gehen, als die Juden ja selbst damit zu-
 frieden sind, wenn sie sich nur eines solchen Zuwachses ihrer Volks-
 genossenschaft berühmen können, hören wir den Apostel erstlich, da
 es sich in dem mit Christo gegebenen Verhältnisse zu Gott nicht um
 Beschnittenheit oder Unbeschnittenheit, sondern um den neuen Menschen
 handelt, alles Rühmen schlechtthin von sich weisen, das eine aus-
 genommen, welches Christi Kreuz zum Gegenstande hat, indem für
 ihn durch Christi Kreuz alle Verflochtenheit mit der Welt vorbei ist,
 und hören ihn dem gemäß zweitens zu denen sich bekennen, welche
 ihr Thun und Wesen von eben derselben Wahrheit, daß es in
 Christo lediglich um den neuen Menschen zu thun ist, regiert sein
 lassen; so zwar, daß er ausdrücklich auch dasjenige Israel mit-
 einschließt, welches wirklich Gottes Volk ist, aber nicht minder aus-
 drücklich, wie es von dem nicht anders zu erwarten ist, welchen das,
 was er erlitten hat, als Jesu Diener darstellt, alle Rücksichtnahme
 auf das übrige, Gotte nicht gehorsame Israel von sich ablehnt.
 Nicht einem Rühmen, auf das es die in diesem Briefe bestrittenen
 Widersacher seiner Lehre absehen, stellt er seine Ablehnung alles nicht
 dem Kreuze Christi geltenden Rühmens gegenüber, sondern dem
 jüdischen Rühmen, welchem die jüdischen Christen, wenn sie Be-
 schneidung der heidnischen forderten, in der Absicht dienstbar wurden,
 um von ihren Volksgenossen unverfolgt zu bleiben, während er selbst,
 weil ihm Christi Kreuz der einzige Gegenstand des Rühmens ist,
 als ein Diener Jesu, welcher für ihn zu leiden versteht, mit dem-
 jenigen Israel, welches jenem eiteln Rühmen fröhnt, unbehelligt
 bleiben will. Wäre nicht dies der Gegensatz, stellte Paulus, wie man
 ihn insgemein versteht, seine Ablehnung alles Rühmens vielmehr
 einem Rühmen seiner Widersacher entgegen; so wäre nicht abzusehen,
 warum der Inhalt dieses Abschnitts nicht innerhalb des Briefs,

anstatt jetzt erst hinter den abschließenden Worten des 11. Verses, seinen Ort gefunden hat: wogegen sich wohl begreift, warum der Apostel diese Aeußerung über die Verschiedenheit der von ihm und der von seinen Widersachern eingenommenen Stellung zum jüdischen Volke nur so anhangsweise beifügt, da sie mit dem Zwecke seines Briefs, die galatischen Gemeinden in ein richtiges Verhältniß zu ihm und seiner Lehre zurückzubringen, nur mittelbar zusammenhängt. Sie dient, wie wir sahen, einerseits, einer möglichen Mißdeutung seines Verhältnisses zu seinem Volke vorzubeugen, andererseits aber und zwar zunächst, um der Thatsache, daß unter den Verkündigern Christi ein solcher Widerstreit stattfand, ihr Befremdliches zu nehmen. In beiderlei Hinsicht hat sie um so mehr nur anhangsweise ihren Ort, als sie zugleich zur Erklärung dient, was es mit der durch den Brief beurkundeten Angelegenlichkeit des Apostels für eine andere sittliche Bewandniß hat, als mit der seiner Gegner. Denn auf den innersten Grund der zwischen ihm und ihnen stattfindenden Verschiedenheit und hiemit auf den innersten sittlichen Grund seines apostolischen Verhaltens überhaupt bringt sie ihn zu sprechen, und ist dadurch wohl geeignet, den Schluß des Briefs zu bilden.

Zum Zwecke des Beweises, daß es keine andere Heilsbotschaft giebt, als die seine, hatte er den Brief damit begonnen, die auf sein Verhältniß zur jüdischen Christenheit bezüglichen Thatsachen, welche von seinen Gegnern verkehrt oder mißdeutet worden waren, richtigzustellen. Er schließt ihn nun, um den Lesern das Befremden über einen Gegensatz zwischen den Predigern Christi zu benehmen, über welchem sie selbst ein Gegenstand des Befremdens und Unmuths für ihn geworden waren, mit einer Darlegung seines Verhältnisses zum jüdischen Volke, welche sie in den Stand setzt, die in dieser Beziehung zwischen ihm und seinen Gegnern stattfindende Verschiedenheit nach dem Maßstabe christlicher Sittlichkeit zu bemessen. Wie er aber die wirkliche Befremdlichkeit dieses Gegensatzes für heidnische Christen damit anerkennt, daß er den Brief nicht schließen will, ohne ihn den Lesern zu deuten; so will er ihnen denn auch Angesichts derselben einen Ausdruck milderer Stimmung, als in welcher er den Brief begonnen hatte, am Schlusse nicht vorenthalten. Er läßt gegen seine sonstige Gewohnheit den abschließenden Segenswunsch,

dessen *μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν* an gleichem Orte des Briefs an die Philipper begegnet, nicht ohne ein durch die Ungewöhnlichkeit seiner Stellung doppelt freundliches *ἀδελφοί*, welches nun als sein letztes Wort nachklingen und alle schmerzliche Empfindung, welche ihnen von den herben Aeußerungen seines Unwillens noch zurückgeblieben ist, vollends auflösen wird ¹⁾).

Nachdem wir nun den Brief im Einzelnen untersucht haben, können wir uns Rechenschaft darüber geben, wie er veranlaßt war und wie er seiner Veranlassung entspricht. Die erstere Frage erheischt, daß wir dem Briefe entnehmen, erstlich wie es mit den galatischen Gemeinden stand, ehe des Apostels Widersacher bei ihnen Eingang fanden, sodann welcher Art diese seine Widersacher und welches ihre Einwirkung auf die Gemeinden gewesen, und endlich wie weit ihr Einfluß auf sie geblieben war, als er sich zur Abfassung des Briefs veranlaßt sah.

Die Veran-
lassung des
Briefs.

Man hat sich das Bild, welches uns der Brief von den Gemeinden giebt, auf mannigfache Weise zerstört, indem man annahm, ihre Glieder seien vor ihrer Bekehrung größtentheils jüdische Proselyten ²⁾ oder Juden ³⁾ gewesen, und sich darnach ihre Entstehung als Bekehrung theils unmittelbar aus dem Heidenthum, theils aus dem Proselytenthum und theils aus dem Judenthum vorstellte ⁴⁾. Von allem dem ist in dem Briefe Nichts wahrzunehmen, welcher vielmehr durchweg als zu heidnischen Christen redet. Nirgend, am wenigsten 4, 21, wendet sich der Apostel an solche Glieder der Gemeinden, die vorher etwas Anderes gewesen, als was er 4, 8 von seinen Lesern überhaupt sagt; und es ist ein schwer begreiflicher Irrthum, wenn man meint, an Stellen wie 2, 15 ff.; 3, 13; 3, 23—25; 4, 3 fasse er sich als Judenthrist mit seinen judenchristlichen Lesern zusammen ⁵⁾, während er doch nur seinen aus dem Heidenthume gekommenen Lesern gegenüber von denen in der ersten Person Pluralis spricht, welche gleich ihm, nicht aber innerhalb der galatischen Gemeinden, als Juden an Jesum gläubig geworden

¹⁾ vgl. Ellicott z. d. St. ²⁾ so z. B. Credner Einseitig in d. R. T. I. 1. S. 354. ³⁾ so z. B. de Wette S. 2; Meyer S. 3; Wieseler S. 533.

⁴⁾ so Neander Geschichte der Pflanzg u. Zeitg der K. durch d. App. S. 296. ⁵⁾ so Wieseler a. a. O.

sind. Daß er aber eine hinreichende Kenntniß der heiligen Schriften bei ihnen voraussetzt, um solchen Beweisführungen wie 3, 6—4, 7 oder 4, 21—30 folgen zu können, zeugt weder für ein früheres Judenthum oder Proselytenthum eines Theils der Gemeindeglieder ¹⁾, noch erklärt es sich aus der nachmaligen Einwirkung jüdischer Lehrer ²⁾, sondern ist uns nur ein neuer Beleg für die 2 Theß. 2, 3 ff. wahrgenommene Thatsache, daß der Apostel die Botschaft von Jesu Christo nirgend in der Völkermwelt verkündigte, ohne zugleich in die von ihm zeugende Schrift einzuführen; wie er denn auch deshalb die prophetischen Schriften ein Mittel nennt, das Heilsgeheimniß in der Völkermwelt kundzuthun ³⁾. Wir lassen es also dabei, daß der Brief keinen Anlaß giebt, die heidnischen Gemeinden Galatiens mit Juden untermischt zu achten ⁴⁾, ohne darum zu läugnen, daß jüdische Glieder unter ihnen gewesen sein können.

Eine zweite Störung des Bildes der Gemeinden, welches sich aus dem Briefe entnehmen läßt, erwächst aus dem viel verbreiteten Irrthume, als habe der Apostel schon bei seinem Wiederbesuche derselben sei es Hinneigung zu jüdischer Gesetzhaltigkeit ⁵⁾ oder arge sittliche Mißstände ⁶⁾ zu rügen gefunden, ja wohl gar über alles das, was der Brief behandelt, bereits ernsthaft gestritten und so wenig ausgerichtet, daß er gekränkt und unmuthig fortging ⁷⁾. Nun hat es aber mit 5, 21, wo man Bezugnahme auf eine frühere Rüge sittlicher Uebelsstände findet, keine andere Bewandniß, als mit 1 Theß. 4, 1. Wie hätte doch der Apostel Christum verkündigen und den Gläubigen die ewige Herrlichkeit verheißen können, ohne vor den Werken des Fleisches zu warnen, welche vom Reiche Gottes ausgeschlossen werden? Daß er aber nach 1, 9 — denn 5, 3 gehört gar nicht hieher — gleich damals, als er ihnen die Heilsbotschaft verkündigte — denn daß es bei einer zweiten Anwesenheit geschehen sei, ist nicht gesagt —, Jedweden, der ihnen eine andere bringe, für fluchwürdig erklärt hat, begreift sich, wie schon zu der Stelle selbst

1) so z. B. Credner, de Wette a. a. O. 2) so Meyer S. 4. 3) Röm. 16, 26. 4) vgl. Schneckenburger üb. d. Zweck der Apostelgeschichte S. 105; Baur Paulus I. S. 281; Rückert S. 301; Usteri S. 228; Hilgenfeld S. 27 ff. 5) so z. B. Meyer S. 4; Hilgenfeld S. 39 ff.; Wieseler S. 536. 6) so de Wette S. 2. 7) so Rückert S. 309.

bemerkt worden ist, aus der kurz zuvor geschehenen Beunruhigung der benachbarten Gemeinden Syriens und Ciliciens. Wären in den galatischen Gemeinden wirklich schon bei seiner zweiten Anwesenheit jüdische Christen in derselben Richtung thätig gewesen, wie jene in Antiochia, oder wären eben dieselben schon damals in dieser Richtung thätig gewesen, die er jetzt brieflich bestreitet; so würden wir in dem Briefe Etwas davon lesen, daß er ihnen und daß er eben diesen schon damals persönlich entgegengetreten sei. Daß sich in dem Abschnitt 4, 12—19 keine Spur der Art findet, ist ein vollgültiger Beweis gegen jene Annahme. Wir lassen es also dabei, daß jenes *ἐτροχέετε καλῶς* 5, 7 einen richtigen Gang des christlichen Gemeinlebens der Leser bis zu dem Augenblicke bezeugt, wo sie nach des Apostels zweiter Anwesenheit und so kürzlich, daß er erst jetzt davon zu hören bekam, unter den Einfluß gesetzlich gesinnter Judenchristen geriethen.

Zugemuthet wurde ihnen von diesen Eindringlingen, welche nur eine Mißdeutung der Stelle 6, 13 für jüdisch gesinnte Heidenchristen achten ließ ¹⁾, eben dasselbe, wie etliche Jahre vorher den heidnischen Christen Syriens und Ciliciens. Sie sollten nicht Christen sein wollen, ohne auch Juden zu sein, sollten also die Beschneidung annehmen und die äußere Gestalt ihres Lebens durch das geoffenbarte Gesetz bestimmt sein lassen: zwei zusammengehörige Forderungen, denen der Apostel seine beiden feierlichen Bezeugungen, 5, 2. 3 entgegengesetzt; die zweite, wie wir gesehen haben, insonderheit mit Bezug darauf, daß seine Gegner nur von einer äußern Gestaltung des Lebens nach dem Gesetze sprachen, während es sich vielmehr um eine freilich nach 6, 13 den Juden selbst gleichgültige wirkliche Erfüllung desselben handelte. Wenn Paulus selbst den Timotheus, als er ihn zum Gehülfen erkor, die Beschneidung annehmen hieß, so that er dies, um das Hinderniß zu beseitigen, welches dem Erkorenen aus seiner Unbeschnittenheit für seine Berufsthätigkeit erwachsen wäre, und that es kraft der ihm und dem Timotheus gemeinsamen Erkenntniß, daß in Christo weder Beschnittenheit noch Unbeschnittenheit Etwas ist, sondern der neue Mensch; weshalb für diesen Beschnittenen

¹⁾ so z. B. auch Neander a. a. O. S. 366.

die Forderung, das ganze Gesetz zu erfüllen, in keinem andern Sinne galt, und aus seiner Beschneittenheit für sein Verhältniß zu Christo Nichts weiter folgte, als für den Apostel selbst. Daß dieser ihn die Beschneidung annehmen hieß, und daß er sie annahm, war beiderseits eine Beweisung der christlichen Freiheit ¹⁾. Den galatischen Christen dagegen wurde zugemuthet, um ihrer selbst willen Juden zu werden und also zur Annahme der Beschneidung in derjenigen Unbedingtheit sich zu verstehen, in welcher sie der Apostel meint, wenn er von ihr sagt, daß sie des Heiles Christi verlustig und statt dessen zum Schuldner des Gesetzes mache. Dem entsprach denn auch der aus des Apostels Widerlegung 3, 1—4, 11 ersichtliche Grund, warum sie sich dazu verstehen sollten. Man sagte ihnen, die dem Abraham für sein Geschlecht gegebene Verheißung gehöre nur dem Volke zu, welches von ihm stamme, dem Volke der Beschneidung und des geoffenbarten Gesetzes, und der Glaube an Jesum ohne Zugehörigkeit zu diesem Volke und ohne Annahme seiner von einem so hochwichtigen heilsgeschichtlichen Vorgange herrührenden Lebensordnung könne nicht dazu helfen, an der Erfüllung jener Verheißung Theil zu haben. So sehr erschien diesen jüdischen Christen die Offenbarung dessen, welcher gekommen war, die Verwirklichung des Verheißenen zu bringen, immer nur als ein Bestandtheil der Geschichte Israel's, daß sie sich in eine Betheiligung an ihm, welche nicht auch Einverleibung in sein Volk wäre, nicht zu finden vermochten.

Von eben dieser Seite her ließ sich nun aber auch den heidnischen Christen jene Zumuthung sehr einleuchtend machen, und man begreift, daß sie in den galatischen Gemeinden Eingang fand, sobald es nur gelang, ihr Verhältniß zu Paulus in so weit zu lockern, daß sie einer Einwirkung Raum gaben, welche sich selbst als Gegenwirkung gegen ihn darstellte. Hierzu dienten aber die angeblichen thatsächlichen Aufklärungen über ihn und sein Verhältniß zur Gemeinde des christlichen Mutterlandes, durch welche seine Gegner den Schatten auf ihn warfen, als ob er anfänglich zur Muttergemeinde und ihren Aposteln wie jeder andere Christ gestanden, und auch nach dem Beginne seiner sonderlichen Wirksamkeit der Heiden=

¹⁾ vgl. I. S. 143 f.

befehlung, namentlich damals, als er zum Zwecke der Rechtfertigung derselben von Antiochia nach Jerusalem kam, seine Verpflichtung gegen erstere und seine Unterordnung unter letztere thatsächlich anerkannt habe, und nur da, wo er sich inmitten seines heidenchristlichen Anhangs sehe, wie in Antiochia dem Petrus gegenüber, mit dem Troze eines Gleichberechtigten gegen die Apostel der Muttergemeinde auftrete. Hiedurch gewann es das Ansehen, als ob das Christenthum, welches er unter den Heiden verkündigte, eben nur seine Sonderlehre sei, deren Annahme in denselben Gegensatz zu den rechten Aposteln und zur ursprünglichen Christenheit stelle, in den er mit Verletzung seiner Verpflichtung gegen sie, auf welcher doch seine Berechtigung zu apostolischer Thätigkeit beruhe, sich selbst gestellt habe.

Wie weit die Widersacher des Apostels, als er diesen Brief schrieb, ihre Absicht erreicht hatten, erhellt vor Allem daraus, daß sich die Gemeinden berichtend und fragend an ihn gewendet haben. Denn als Antwort auf ein solches Schreiben giebt sich der Brief zu erkennen. Der Apostel beginnt ihn nicht so, als ob er das, was ihn befremdet, durch Andere gehört habe¹⁾; was er hier um so weniger hätte unbemerkt lassen können, weil sie dann gleich darüber, daß sie ihn unbenachrichtigt und unbefragt ließen, eine scharfe Rüge verdient hätten. So vielmehr beginnt er, daß er gleich sein Urtheil über das ausspricht, was bei ihnen vorging, ohne zu sagen, wie er hiezu kommt, und nicht als überraschte er sie damit, daß er schreibt. Sodann ist der Gang, welchen er da einhält, wo er Thatfachen seiner Geschichte bespricht, ohne die Voraussetzung, daß er sich durch eine andere Darstellung derselben veranlaßt sah, sie richtigzustellen, schlechterdings unverständlich; insonderheit die Art und Weise, wie er zuletzt auf das zu sprechen kommt, was sich in Antiochia zwischen ihm und Petrus zugetragen hat. Aber auch seine Beweisführung, daß die Leser sich nicht sollten an seiner Lehre irre machen lassen, ist nicht so angethan, als streite er wider solches, was etwa gegen sie vorgebracht werden möchte. Auf den einen Punkt, daß der Glaube an Jesum zum Gliede des Geschlechtes Abraham's und der ihm gegebenen Verheißung theilhaft macht, ohne daß Gesetz und

¹⁾ vgl. 1 Kor. 1, 11.

gesetzliches Thun hiezu erforderlich oder dienlich ist, wendet er sich in einer Weise, daß er wissen muß, gerade von dieser Seite sei den Lesern die Nothwendigkeit, Beschneidung und Gesetz anzunehmen, eingeredet worden. Ferner konnten wir uns nur aus der Beziehung auf eine Aeußerung derer, an die er schreibt, jenes οὐδὲν με ἡδίκησατε 4, 12 erklären, an welches sich der ganze folgende Abschnitt anschließt. Und wenn wir ihn dann hinter diesem einen andern Ton suchen und anschlagen sahen, so begreift sich dies am Leichtesten daraus, daß er bis hieher auf das Schreiben der Gemeinden geantwortet hat, aufgeregt durch die befremdlichen Dinge, die es ihm zu lesen gab, jetzt aber, nachdem er hiemit zu Ende ist, nach solchem sucht, was er von sich selbst aus hinzufüge, um die Leser von den Menschen und von den Gedanken abzubringen, durch welche er sie um die Richtigkeit ihres Christenlaufs gebracht sah.

Haben sie aber ihm selbst zu wissen gethan, was ihnen eingeredet worden ist, ohne den Eindruck zu verschweigen, den es auf sie gemacht hat, und mit der Bitte, daß er sich darüber äußere; so waren sie ihm und seiner Lehre noch nicht entfremdet, obwohl in Gefahr, es zu werden. Und dahin lautet es denn auch, wenn er schreibt μετατίθεσθε 1, 6 oder ἐπιστρέφετε 4, 9, und 5, 2. 3 lautet nicht so, als habe sich schon irgendwer von ihnen der Beschneidung unterzogen; jenes κατηγορήθητε ἀπὸ τοῦ Χριστοῦ aber 5, 4 erscheint durch οὔτως ἐν νόμῳ δικαιοῦσθε in einer Weise bedingt, daß es eben nur für den Fall gilt, wenn Einer die Glaubensgerechtigkeit mit der Gesetzesgerechtigkeit wirklich vertauscht. Verwirrt sind sie und die Ausprägung Christi in ihnen muß von Neuem geschehen, wie er 4, 20 sagt, aber doch nur, weil sie sich in ihrem Gehorsame gegen die Wahrheit haben aufhalten lassen. Noch versieht er sich 5, 10 zuversichtlich dessen zu ihnen, daß sie nichts Anderes wollen werden, als der Wahrheit Folge zu leisten. Das Einzige, worin er sie bereits thatsächlich auf dem Rückwege zu einem äußerlichen Gottesdienste begriffen sieht, so daß er 4, 11 ausruft, φοβοῦμαι ὑμᾶς μή πως εἰκὴ κσκοπίᾳκα εἰς ὑμᾶς, ist die Beobachtung gewisser von Gesetzes wegen heiliger Zeiten, von deren Einführung sie ihm werden Meldung gethan haben, um zu hören, was er dazu sagt, weil sie ihnen selbst etwas jedenfalls Unverfängliches zu sein

schien. Und in der That konnte sie ihnen am Leichtesten annehmbar scheinen, weil sie nicht nothwendig eine Sache der Gefezlichkeit sein mußte, sondern sich auch als eine Sache der Zweckmäßigkeit aufassen ließ.

In dieser Schwebel befanden sie sich, aber mit der Neigung abwärts. Es hätte eben gar nicht dazu kommen müssen, daß sie dem Apostel solches zu melden hatten und von ihm wieder zurechtgebracht zu werden brauchten. Betrachten wir nun, wie der Apostel verfährt, um sie wieder zurechtzubringen!

Man pflegt den Brief in zwei oder drei Haupttheile zu zerfallen, indem man entweder einen apologetischen Theil, einen polemischen und einen paränctischen ¹⁾, oder einen apologetisch-dogmatischen und einen ethisch-paränctischen ²⁾, oder einen theoretischen und einen praktischen ³⁾ unterscheidet, was immer darauf hinauskommen dürfte, daß sich der Apostel zuerst an die Erkenntniß und dann an den Willen seiner Leser richtet, nur daß man den leßtern Theil an sehr verschiedenen Stellen, bald 4, 12, bald 5, 1, bald 5, 13 anfangen läßt. Im ersten Falle ist zu bemerken, daß sich 4, 21 ff. doch ganz eben so wohl an die Erkenntniß richtet, als 3, 1 ff.; im zweiten, daß hinter der Ermahnung 5, 1 eine Reihe von Sätzen folgt, welche zwar zu einer Entscheidung drängen, aber keiner Ermahnung gleich sehen; und im lezten, daß alles, was zwischen 5, 16 und 5, 25 liegt, einem ganz andern Zwecke dient, als die Ermahnung zu liebevollem Verhalten einzuschärfen. Richtiger werden wir jenem Zeichen einer eingetretenen Wendung folgen, welches wir 4, 20 wahrgenommen haben, und darnach unterscheiden, was unmittelbare Beantwortung des Briefs der Gemeinden ist, und was der Apostel, ohne durch dessen Inhalt unmittelbar veranlaßt zu sein, von sich selbst aus hinzufügt.

Gleich in den ersten Zeilen hinter der Ueberschrift und Begrüßung bekamen die Gemeinden seine Antwort auf ihre Meldung und Frage, sein Urtheil über ihr eigenes Verhalten, wie über das Treiben derer, von welchen sie sich irre machen lassen, seine ent-

¹⁾ so z. B. de Wette, Olshausen. ²⁾ so z. B. Meyer, Wieseler. ³⁾ so Holsten Inhalt u. Gedankengang des Br. an d. Gal. S. 52.

schiedene Verneinung dieses, wie jedes mit seiner Heilsverkündigung in Widerspruch stehenden Christenthums zu vernehmen. In dem Ausdrucke seiner Gemüthsstimmung, mit welcher er darangeht, zu antworten, ist diese Antwort schon enthalten. Es giebt keine andere Heilslehre, sagt er ihnen, und darf keine andere geben, als welche sie von ihm empfangen haben. Indem er dies von 1, 11 an durch die Art und Weise begründet, wie er dazu gekommen ist, das zu lehren, was er lehrt, kommt er eben hiemit auf die von seinen Gegnern entstellten oder mißdeuteten Thatfachen seiner Geschichte zu sprechen. Sie betreffen theils sein anfängliches Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren Aposteln, welches der Unmittelbarkeit seiner Belehrung und Berufung entsprochen hat, theils das Verhältniß der Muttergemeinde und ihrer Häupter zu der ihm befohlenen apostolischen Thätigkeit, welche von dieser Seite weder früher noch später, und weder hinsichtlich der Unabhängigkeit und Selbstständigkeit seines Berufs, noch hinsichtlich der Art und Weise seiner Ausübung desselben angefochten, sondern vielmehr den Widersachern der christlichen Freiheit gegenüber ausdrücklich anerkannt worden ist. Das jüdische Christenthum ist eben kein anderes, als das von ihm verkündigte der Glaubensgerechtigkeit. So sagt er 2, 15 ff., und macht hiemit den Uebergang von dieser ersten Beweisführung, daß die vorgeblichen Aufklärungen seiner Gegner über seine persönliche Stellung zur jüdischen Muttergemeinde nicht geeignet sind, an der alleinigen Berechtigung seiner Lehre irre zu machen, zu der andern bis 4, 11 reichenden, daß eben so wenig ein sachlicher Grund für die Leser besteht, sich der Zumuthung seiner Gegner zu fügen, sondern daß sie übel daran thun, sich an seiner Lehre irre machen zu lassen.

Das erste Stück dieser zweiten Beweisführung 2, 15—16 besteht in Darlegung der Thatfache, wie es zu einer jüdischen Christenheit gekommen ist, nämlich durch die Erkenntniß, daß es keinen andern Weg giebt, gerecht zu werden, als durch Glauben an Jesum mit Ausschluß gesetzhchen Thuns: woran sich als zweites Stück, 2, 17—21 der Beweis aus der sittlichen Natur dieses jüdischen Christenthums anschließt, als welches gleichermaßen mit dem geoffenbarten Gesetze und mit der im Tode Jesu verwirklichten Gnade in Einklang steht. Wie sollten nun heidnische Christen neben der Aushens-

gerechtigkeit einer Unterstellung unter das Gesetz bedürfen? Die eigene Erfahrung der Leser zeugt dawider, sagt der Apostel drittens 3, 1—4, da sie sonst den heiligen Geist nicht würden empfangen haben. Und Anfangspunkt und Zielpunkt der heiligen Geschichte Israel's zeugen dawider, lehrt er viertens 3, 5—8 und fünftens 3, 9—14: ihr Anfangspunkt nämlich, sofern es Glaube gewesen ist, auf welchen hin Abraham von Gott für gerecht geachtet, und der gläubige Abraham es gewesen ist, an welchen die dereinstige Segnung des Völkertums geknüpft wurde; ihr Zielpunkt aber, sofern im Kreuzestode Christi die Heilsverwirklichung auf eine alle Gesetzesgerechtigkeit ausschließende und den Glauben zur alleinigen Heilsbedingung machende Weise geschehen ist. Daß hiemit das Gesetz aus dem Zusammenhange zwischen der Verheißung und ihrer Erfüllung mit Recht ausgeschlossen ist, bestätigt sich, wenn der Apostel weiter auf die Stelle sich beruft, welche es in der Heilsgeschichte wirklich einnimmt, nämlich sechstens 3, 15—18 auf den Zeitpunkt seines Eintritts, indem es nur hinterdrein gekommen ist hinter der in Verheißung an Abraham und sein Geschlecht bestehenden Gottesordnung, ohne Etwas an ihr ändern zu können, und siebentens 3, 19—20 auf die Beschaffenheit des Gesetzgebungsvorgangs, welcher in aller Beziehung einer Erfüllung der Verheißung ungleichartig war, und achtens 3, 21—24 auf den wirklichen Zusammenhang des Gesetzes mit der Erfüllung der Verheißung, daß es lediglich die ihm Unterstellten in der Richtung auf Christum und den zukünftigen Glauben zu erhalten diene. Wie hier aus der heilsgeschichtlichen Vergangenheit, so führt der Apostel endlich seinen Beweis auch aus der heilsgeschichtlichen Gegenwart, und zwar neuntens 3, 25—28 aus dem thatsächlichen Heilsstande der heidnischen Christen, welcher nicht möglich wäre, wenn Israel's Besonderung unter dem Gesetze noch fort dauerte, und zehntens 3, 29—4, 7 aus der mit Christi Erscheinung für Israel eingetretenen Veränderung, indem es jetzt erst in den unter dem Gesetze nicht stattgehabten wirklichen Besitz des verheißenen Guts gelangt ist, an welchem also auch die heidnischen Christen auf eine die Unterstellung unter das Gesetz ausschließende Weise Theil haben.

Aus der Entstehung und sittlichen Berechtigung eines jüdischen

Christenthums, aus der eigenen Erfahrung der heidnischen Leser, aus dem geschichtlich vorliegenden Wesen des Heils, aus der heilsgeschichtlichen Stellung des Gesetzes und endlich aus der Heilsgegenwart hat der Apostel seinen Beweis geführt, daß es keine andere Heilsbotschaft giebt, als die seine. Wenn er nun zur Rüge zurückkehrt, warum sie sich von ihr abwendig machen lassen, so kann er 4, 8—11 ihre Selbstuntergehung unter das Gesetz Israel's mit dem stärksten Ausdrucke, den sie verdient, als einen Rückfall in das bezeichnen, was sie zuvor gewesen waren.

Doch es handelte sich nicht bloß um die Lehre, durch welche sie bekehrt worden waren, sondern auch um ihr Verhalten gegen den Apostel, der sie bekehrt hat, und sie haben dies selbst empfunden, als sie sich das Zeugniß gaben, daß es keine Verletzung seiner Person gewesen sei, wenn sie auf das hörten, was ihnen von anderer Seite zu bedenken gegeben wurde. Hierauf antwortet er 4, 12—19, indem er ihnen zu Gemüthe führt, wie viel anders es doch in Folge dessen, daß sie dem selbstüchtigen Werben seiner Gegner um sie Raum gegeben haben, zwischen ihm und ihnen steht, als es von Anfang an gestanden hatte.

Hiermit wird der Brief der Gemeinden beantwortet gewesen sein. Auf die Verschiedenheit seiner und der gegnerischen Lehre, auf sein persönliches Verhältniß zur Muttergemeinde und ihren Aposteln und auf ihr eigenes persönliches Verhältniß zu ihm wird er sich bezogen haben. Von diesen drei Punkten hat der Apostel in seiner Beantwortung desselben den zweiten zuerst in Betracht genommen, nachdem er gleich mit den ersten Worten sein Urtheil über den zur Rede stehenden Vorgang überhaupt unumwunden ausgesprochen hatte. Bevor er die gegnerische Lehre widerlegte, mußte vor allem der Eindruck zerstört sein, welchen die Verdächtigung seiner Person und seiner Berufsstellung gemacht hatte, damit er der Wirkung seiner Beweisführung nicht hinderlich war. In dem Maße, als derselbe schwand, wurde den Lesern die Wahrhaftigkeit seiner Widersacher zweifelhaft, und unter diesem Eindrucke hörten sie nun die Gründe gegen die Wahrheit der von ihm bestrittenen Lehre. Erst zuletzt, nachdem sie vernommen hatten, daß es sich ihm um nichts Geringeres handle, als ihrem Rückfalle in das, was sie zuvor gewesen

waren, zu steuern, führte er ihnen die Störung zu Gemüthe, welche ihr persönliches Verhältniß zu ihm hierüber erlitten hatte. Er hat nun die Mißdeutung nicht mehr zu besorgen, als ob es ihm nur darum zu thun sei, keine Anhänger zu verlieren.

Er wollte aber nicht blos auf das antworten, was die Gemeinden ihm geschrieben hatten, und nicht blos in dem Tone des Unwillens und der Rüge antworten, welcher durch den Inhalt ihres Briefs zunächst hervorgerufen war. Sie sind ja seine Kinder, um die er sich wiederholt in Geburtsnöthen befindet. Und so hebt er denn 4, 20 von Neuem an, um jetzt in gehaltenerem Tone mit solchem fortzufahren, was die Wirkung der bisherigen Zurechtweisung sicherstellen und vervollständigen möchte. Er beweist ihnen 4, 21—30 im Anschlusse an den nächstvorhergegangenen Abschnitt aus der Schrift, daß den Gesetzespredigern ihre natürliche Zugehörigkeit zum Geschlechte Abraham's keinen Anspruch auf sie giebt, daß sie vielmehr als Christen verpflichtet sind, ihnen keinen Raum zu gewähren; und bezeugt ihnen 4, 31—5, 6, mit dem ganzen Gewichte seiner Person dafür eintretend, daß sie auf die ihnen gemachte Zumuthung nicht eingehen können, ohne ihres Christenstands verlustig zu werden. Ein so ausschließender Gegensatz besteht zwischen ihnen, den Freien, und jenen, den Unfreien, und zwischen dem Antheile an Christo und der jüdischen Gesetzhaltigkeit. Er drängt sie damit aus ihrer halben Stellung, in welcher sie auf die Gesetzesprediger hören und zur Selbstuntergebung unter das Gesetz neigen, zu einer Entscheidung, welche sie von jenen Eindringlingen wieder abwendet, durch die sie sich selbst untreu geworden sind, und sie ihm wieder zuwendet, von dem sie ja wissen, daß er sich nur Verfolgung ersparen würde, wenn er Beschneidung predigte, und ihnen die vorige Freiheit wiedergiebt, zu der sie berufen worden sind, als sie zu Christo berufen wurden. Denn in dieser dreifachen Hinsicht lehrt sie der Apostel 5, 7—13 ihre Sache von der seiner Gegner trennen und dahin wiederverkehren, wo ihre rechtmäßige und natürliche Stelle ist.

Nur eine einzige Bedingung, fährt er darnach 5, 13 fort, haftet der Freiheit an, in welcher sie stehen sollten, nämlich sie nicht fleischlich zu mißbrauchen. Aber die Erfüllung dieser Bedingung hat mit einer Selbstuntergebung unter das Gesetz Nichts gemein.

In den Christen ist das Gesetz als Gebot der Liebe erfüllt, und sie brauchen nur den ihnen einwohnenden Geist ihr Verhalten bestimmen zu lassen, um die ohne Gesetz kundbaren Sünden des Fleisches, von denen er ihnen nicht unterlassen hat zu bezeugen, daß sie vom Reiche Gottes ausschließen, nicht zu thun, und um sittlich so beschaffen zu sein, daß sie das Gesetz nicht wider sich haben. Dahin lautet die Ermahnung zu christlich sittlichem Verhalten. Was es aber heißen will, ihr nachzuleben, und daß dies eine Forderung ist, welche den Menschen ernstlicher in Anspruch nimmt, als die Zumuthung jener Gesetzeslehrer, können die Leser inne werden, wenn er sie nun 5, 26—6, 10 Angesichts der unter ihnen statthabenden sittlichen Mängel und Schäden unter Hinweisung auf Gottes Gericht sonderlich ermahnt, durch die Liebe einander zu dienen mit dem, was sie sind, und mit dem, was sie haben. Er läßt die Gelegenheit zu solcher Mahnung nicht unbenützt; seine Gegner aber werden nun nicht sagen können, es sei ihm nur um Freiheit und nicht um den sittlichen Wandel seiner Befehten zu thun.

Hiemit war auch dasjenige erschöpft, was er seiner unmittelbaren Beantwortung des ihm zugegangenen Schreibens, theils um den Eindruck derselben zu vervollständigen, theils um ihn gegen etwaige Einrede sicherzustellen, wie einen zweiten Theil seines Briefs konnte beigeben wollen. Er hat alles gethan, was den Erfolg, welchen seine Widersacher in den Gemeinden erlangt hatten, wieder zunichtemachen konnte; und welcher Anliegen ihm dies gewesen, sollen sie, wie er 6, 11 eigens bemerklich macht, auch aus seiner eigenhändigen Abfassung des Briefs entnehmen. Aber wird ihnen nicht um so befremdlicher sein, daß er ihnen mit der gleichen Angelegentlichkeit die Annahme der Beschneidung untersagt, mit welcher sie von anderen Verkündigern desselben Christus dazu gedrängt werden? Indem er ihnen 6, 12—17 darlegt, welchen sittlichen Grund dieser Gegensatz und die damit gegebene verschiedene Stellung zum jüdischen Volke hat, hiemit aber den innersten sittlichen Grund seines eigenen apostolischen Wirkens darlegt, begegnet er nicht nur einer möglichen Mißdeutung seines Verhältnisses zum jüdischen Volke, sondern zerstört auch die letzte Spur des Eindrucks, welchen seine Gegner auf sie gemacht haben konnten.

Wir haben gesehen, wie der Brief seiner Veranlassung entspricht, seinem Zwecke vollgenügt. Dem wäre freilich nicht so, wenn der Apostel ein Christenthum gewollt hätte, in welchem die jüdische Nationalität als eine mit ihm unverträgliche völlig aufgehoben war ¹⁾, oder wenn er allein der wahre Apostel Jesu Christi zu sein behauptet hätte ²⁾. Aber wie weit er hievon entfernt war, beweist eben dieser Brief. Unter die jüdische Christenheit rechnet er sich seinen heidnischen Lesern gegenüber, und macht deren Christenthum als sein eigenes geltend (2, 15 ff.), unterscheidet daher auch ausdrücklich ein Israel Gottes innerhalb der Gemeinde Christi (6, 16). Nur für das in Christo gegebene Verhältniß zu Gott ist die Beschneidenheit gleichgültig, aber nicht anders als die Unbeschneidenheit auch. Was aber sein Apostelthum anlangt, so reicht sein Anspruch nicht weiter, als daß er sagt: *ὁ ἐνεργήσας Πέτρον εἰς ἀποστολὴν τῆς περιτομῆς ἐνέργησεν καὶ μοι εἰς τὰ ἔθνη*. Die selbstständige Berechtigung seines Apostelthums behauptete er, nicht die alleinige, und die vollkommene Wahrheit des Heidenchristenthums, nicht die ausschließliche. Wider diejenigen stritt er, welche er als *παρεισάκτους ψευδαδέλφους* von der Muttergemeinde eben so unterschied, als er sich mit ihr in Christo eins wußte; und nicht weil die anderen Apostel Heiden als solche der Christenheit nicht einverleibt wissen wollten, sondern weil er den sonderlichen Beruf empfangen hatte, eine Christenheit auf völkerverweltlichem Gebiete zu sammeln, hat er sein Werk unabhängig von ihnen und selbstständig neben ihnen gethan.

¹⁾ Hilgenfeld S. 66. ²⁾ Baur d. Christenth. u. d. Kirche der drei ersten Jahrh. S. 55.

Die heilige Schrift neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

Dr. J. Chr. A. v. Hofmann,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zweiten Theils
zweite Abtheilung.

Der erste Brief Pauli an die Korinther.

Zweite vielfach veränderte Auflage.

Nördlingen.

Druck und Verlag der C. F. Beck'schen Buchhandlung.

1874.

Inhaltsverzeichnis.

Der erste Brief Pauli an die Korinther.

Vergleichung der Apostelgeschichte S. 1. Ueberschrift des Briefs 1, 1—3 S. 2. Der Apostel versichert die Gemeinde seiner stetigen hoffnungsfrohen Dankagung gegen Gott um das, was ihr zu Theil geworden 1, 4—9 S. 9. Ermahnung, Rüge, Belehrung in Betreff des Verhältnisses der Gemeinde zu den Trägern des Worts und insonderheit zu ihm selbst 1, 10—4, 20, und zwar erstens Rüge der sie spaltenden Parteinahme für und gegen diesen und jenen 1, 10—13 S. 13, zweitens Darlegung seines Berufs 1, 14—31, einerseits im Gegensatz gegen Geltendmachung des Empfangs der Taufe von apostolischer Hand 1, 14—17 S. 19, andererseits im Gegensatz gegen Werthlegung auf die Mittel natürlicher Wissenschaft und Kunst 1, 17—31 S. 22, drittens Erinnerung an seine mit der Natur seines Berufs übereinstimmige Ausrichtung desselben in Korinth 2, 1—5 S. 39, viertens was für Weisheit die Träger des Worts allerdings auszusagen haben, aber auch für wen 2, 6—16 S. 43, fünftens Beweis aus der Parteinahme der Gemeinde für und gegen die Träger des Worts, daß Aussage dieser Weisheit unter ihr nicht am Orte ist 3, 1—5 S. 61, sechstens wie der zwischen den Trägern des Worts wirklich stattfindende Unterschied angesehen sein will 3, 5—9 S. 65, siebentens Warnung der in sein Werk der Herstellung dieser Gemeinde Eintretenden 3, 10—20 S. 67, achtens wie sich die Gemeinde zu den Trägern des Worts richtig stellen soll 3, 21—4, 5 S. 78, neunten Rüge der Selbstüberhebung, in Folge deren sie sich anders zu ihnen stellt 4, 6—13 S. 82, zehnten wie er persönlich überhaupt und insonderheit in diesem Augenblicke zu ihr steht 4, 14—20 S. 93. Rüge und Vermahnung in Betreff des Verhaltens der Gemeinde gegen grobe Verfündigungen 4, 21—6, 11 und zwar erstens gegen grobe Zuchtlosigkeit des geschlechtlichen Lebens 4, 21—5, 13 S. 95, und zweitens gegen Betrübe rücksichtsloser Erwerbsucht 6, 1—11 S. 114. Belehrung über

Fragen der christlichen Freiheit 6, 11—11, 1, und zwar erstens, warum Willkür des geschlechtlichen Lebens nicht zu dem christlich Erlaubten zählt 6, 11—20 S. 124, zweitens über Ehelichwerden und Ehelichleben 7, 1—40, nämlich über das Bedürfniß ehelichen Lebens 7, 1—9 S. 134, über das Verbleiben in der Ehe 7, 10—24 S. 138 und über Ehe-
lichung und Verehelichung 7, 25—40 S. 154, drittens über den Genuß von Gößenopferfleisch 8, 1—11, 1, nämlich über die hiefür maßgebende Pflicht liebevoller Rücksicht auf den Nächsten 8, 1—12 S. 167, wofür sich der Apostel selbst als Beispiel hinstellt 8, 13—9, 22 S. 175, über die nicht minder maßgebende Nothwendigkeit der Rücksicht auf das eigene Heil 9, 23—10, 23, letzteres wieder mit Berufung auf sein eigenes Beispiel 9, 23—27 S. 193, sodann mit Erinnerung an das warnende Beispiel des von Aegypten nach Kanaan wandernden Israel 10, 1—13 S. 196, endlich mit Geltendmachung der Bedenklichkeit einer Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten 10, 14—22 S. 208, und über die von der Gemeinde geltend gemachten Bedenken gegen ein Verbot des Genusses von Geopfertem 10, 23—30 S. 219, worauf allgemeine für das sittliche Leben des Christen überhaupt maßgebende Sätze die Belehrung über Fragen der christlichen Freiheit abschließen 10, 31—11, 1 S. 223. Belehrung und Zurechtweisung über Dinge der guten Ordnung christlichen Gemeinlebens 11, 2—14, 40, und zwar erstens über Verschleierung der betenden oder weissagenden Frauen 11, 3—16 S. 223, zweitens über würdige Begehung des gemeindlichen Mahls 11, 17—34 S. 239, drittens über den in den Gemeindeversammlungen dem Reden in Wundersprache zu gewährenden Raum 12, 1—14, 40, und zwar zuvörderst über die mannigfaltigen Gaben des Wundergeistes überhaupt 12, 1—30 S. 260, sodann über die Liebe, ohne welche der Besiz solcher Gaben werthlos und welche ein viel höheres Gut ist 12, 31—14, 1 S. 294, endlich über das Reden in Wundersprache, nämlich über das Verhältniß seines Werths zu dem des Weissagens 14, 1—25 S. 306, und wie es hienach mit ihm und mit dem Weissagen in den Gemeindeversammlungen zu halten sei 14, 26—33 S. 324, woran sich, ehe diese Belehrung schließt, ein Verbot, die Frauen in den Versammlungen reden zu lassen, anfügt 14, 34—40 S. 328. Unterricht über die von Etlichen geläugnete Todtenauferstehung 15, 1—58, und zwar erstens über die Thatsächlichkeit der Auferstehung Christi 15, 1—11 S. 331, zweitens über die Bedeutung dieser Thatsache für die apostolische Lehre und den christlichen Glauben, wie auch für den Werth des Christenstands 15, 12—19 S. 340, drittens über die heilsgeschichtliche Nothwendigkeit, mit welcher Christi Auferstehung eine künftige Auferstehung der Todten in ihrem Gefolge hat 15, 20—28 S. 343, viertens über die Wirkung, welche der Wegfall dieser Aussicht auf das christliche Verhalten üben müßte 15, 29—32 S. 360, sodann nach ernstlicher Verwarnung 15,

33—34 S. 372 fünftens über die Denkbareit der Todtenauferstehung 15, 35—44 S. 375, sechstens über den innern Zusammenhang zwischen diesem Ausgange der Menschheitsgeschichte und ihrem von der Schrift beurkundeten Anfange 15, 44—49 S. 380, siebentens über die gleiche Nothwendigkeit einer Verwandlung der Lebenden, wie einer Auferstehung der Todten zum Zwecke der schließlichen Erfüllung der Schriftweisagung 15, 50—55 S. 386, worauf die Belehrung in eine dieser Aussicht entspringende Ermahnung ausgeht 15, 56—58 S. 392. Anweisung in Betreff einer Sammlung für die Muttergemeinde 16, 1—2 S. 393, Benachrichtigung in Betreff seiner beabsichtigten Hinkunft 16, 3—9 S. 395, Weisung in Betreff der zu erwartenden Hinkunft des Timotheus 16, 10—11 S. 396, Nachricht in Betreff der verweigerten Hinreise des Apolos 16, 12 S. 397. Schlußermahnungen 16, 13—18 S. 397. Grüßebestellung 16, 19—20 S. 400. Eigenhändige Unterschrift 16, 21—24 S. 401. Beschaffenheit der Gemeinde S. 403. Woraus sich der Inhalt des Briefs erklärt S. 405. Wornach sich Gang und Verlauf desselben richtete S. 408.

Der erste Brief Pauli an die
Korinther.

Der erste Brief Pauli an die Korinther.

Dieß sich bei dem Schreiben an die galatischen Gemeinden nur mit großer Wahrscheinlichkeit annehmen, daß es der Apostel während seines mehr als zweijährigen Aufenthalts in Ephesus verfaßt habe; so beurkundet dagegen der erste Brief an die Korinther 16, 8. 19 selbst unzweideutig, daß er dort und zwar zu einer Zeit geschrieben ist, als der Apostel vorhatte, nach Pfingsten desselben Jahrs die Stadt zu verlassen, um deren von ihm gegründete Gemeinde her bereits eine größere Zahl von Gemeinden Asia's bestand. Da die Reise nach Antiochia, welche er nach anderthalbjährigem Verweilen in Korinth angetreten hatte, sein Aufenthalt daselbst und seine Durchwanderung des kleinasiatischen Binnenlands schwerlich mehr als den Zeitraum eines Jahrs in Anspruch genommen haben; so waren seit seiner Ankunft in Korinth etwa vier und seit seinem Weggange von dort etwa dritthalb Jahre verflossen, als er diesen Brief an die Gemeinde dieser Hauptstadt Achaja's richtete.

Die Geschichte seiner Gründung derselben unterschied sich wesentlich von allem, was ihm bis dahin auf europäischem Gebiete zu wirken vergönnt gewesen war. Nur kurze Zeit hatte er in Philippi, Thessalonich, Beröa verweilen dürfen, und Athen hatte er freiwillig wieder verlassen, weil er wenig Eingang fand. In Korinth dagegen blieb er nicht nur unvertrieben, auch als ihn die Judenthät bei dem Proconsul verklagte, sondern hatte auch unter Juden und Griechen, namentlich seit er seine in der Synagoge durch hartnäckigen Widerstreit gehemmte Predigt in dem anstoßenden Hause eines Heiden fortsetzte, welcher sich bis dahin zur Synagoge gehalten hatte, einen so ansehnlichen Erfolg, wie vorher nur etwa in Thessalonich. Es war ihm zu Statten gekommen, daß er gleich nach seiner Ankunft bei

einem jüdischen Ehepaare, Aquila und Priscilla, welche sich in Folge der Ausweisung aller Juden aus Rom in Korinth niedergelassen hatten, Aufnahme und Gelegenheit zur Betreibung seines Handwerks fand. Dasselbe Ehepaar übersiedelte, als er Korinth verließ, nach Ephesus, wohin er bald zu kommen gedachte, so daß ihm nun auch dort schon im Voraus die Stätte bereitet war; und als der alexandrinische Schriftgelehrte Apollos mit einer Lehre von Jesu, welche aller mit der christlichen Taufe zusammenhängenden Erkenntniß entbehrete, in der Synagoge von Ephesus auftrat, konnten ihn Aquila und Priscilla in den vollen Umfang der christlichen Wahrheit einführen, und ihm für seine Weiterreise nach Achaja eine Empfehlung an die dortigen Gläubigen mitgeben, welche ihm den Zugang in ihre Gemeinschaft eröffnete. Gerade in der Zeit, als Paulus nach Durchwanderung der kleinasiatischen Binnenländer in Ephesus ankam, befand sich Apollos in Korinth, und leistete der dortigen Gemeinde durch seine von reicher Schriftgelehrsamkeit getragene öffentliche Bestreitung und Widerlegung der Juden die ersprißlichsten Dienste. Daß er sich später nach Ephesus zurückgewendet hat und hier zu Paulus in persönliche Beziehung getreten ist, erhellt aus 1 Kor. 16, 12.

Doch wir lassen es jetzt bei dem bewenden, was uns die Apostelgeschichte zur Kenntniß der korinthischen Gemeinde bietet, und erwarten, was zum Verständnisse des an sie gerichteten Schreibens sonst erforderlich sein mag, durch dessen Untersuchung selbst zu ermitteln.

Ueberschrift
des Briefs.
1, 1—3.

Die Ueberschrift des Briefs hat mit der des Briefs an die Galater dies gemein, daß neben dem Namen des Apostels, dessen Selbstbezeichnung *κλητὸς ἀπόστολος Χριστοῦ Ἰησοῦ διὰ θελήματος θεοῦ* nichts Auffälliges hat¹⁾, der Name des Timotheus nicht vorkommt. Aber ließ sich dort nur vermuthen, daß dies in einer Abwesenheit des Timotheus seinen Grund haben möchte, so wissen wir im vorliegenden Falle aus 4, 17 und 16, 10 des Briefes selbst, daß er zur Zeit der Abfassung desselben wirklich abwesend war. Dagegen, während wir dort unschwer begriffen, warum der Apostel hinter seinem eigenen Namen hinzufügte *καὶ οἱ σὺν ἐμοὶ πάντες ἀδελφοί*, befremdet

¹⁾ vgl. die Ueberschriften von 2 Kor., Eph., Kol.

hier die Beifügung eines in seinen Briefen sonst nirgend begegnenden Namens. Da er, wie aus 16, 21 erhellt, diesen Brief nicht wie den an die galatischen Gemeinden eigenhändig abgefaßt hat, so wird Sosthenes wohl der Name dessen sein, durch dessen Hand er ihn schrieb¹⁾. Aber daß sich die Nennung desselben in der Ueberschrift hieraus allein nicht erklärt, ergiebt sich aus Röm. 16, 22, wo dem Tertius nur gestattet ist, am Schlusse des durch seine Hand geschriebenen Briefs die Leser mit Nennung seines ihnen sonst unbekannten Namens zu grüßen. Sosthenes muß den Lesern bekannt gewesen sein und in einem Verhältnisse zu ihnen gestanden haben, welches dem Apostel nahe legte, den Brief als einen auch von ihm herrührenden zu bezeichnen²⁾, ohne daß man jedoch die Fälle vergleichen darf, wo er Sylvanus und Timotheus oder Leztern allein mitnennt³⁾. Denn die so überschriebenen Briefe sollten den Lesern wirklich als von diesen seinen Berufsgeoffen mitgeschrieben gelten, weshalb er auch, diejenigen Stellen ausgenommen, wo er seine Person sonderlich hervortreten lassen will, in der ersten Person Pluralis spricht⁴⁾; den vorliegenden dagegen beginnt er in der ersten Person Singularis und setzt ihn auch so fort. Es wird also eine ähnliche Bewandniß haben, wie wenn er in der Ueberschrift des Briefs an die Galater die Gesammtheit der seine dermalige Umgebung ausmachenden Brüder mitnennt, dann aber durchweg in der ersten Person Singularis spricht: die Leser sollen wissen, daß Sosthenes zu dem sich bekennt, was sie zu lesen bekommen. Wie eine Ermahnung, das Wort des Apostels sich gesagt sein zu lassen, welcher also den Inhalt zuvor mit ihm durchgesprochen haben wird, soll sein Name auf sie wirken.

Je mehr man aber dann glauben muß, daß sein Name gerade für die korinthische Gemeinde eine sonderliche Bedeutung gehabt habe, um deren willen der Apostel gerade ihn für die Abfassung dieses Briefs zu Hülfe nahm und ihn daran theiligte; um so näher liegt die Frage, ob er nicht derselbe Korinther dieses sonst nirgends im neuen Testamente vorkommenden Namens ist, dessen der Verfasser

¹⁾ vgl. z. B. Flatt, Billroth, Olshausen, Rückert, de Wette, Wisping z. d. St. ²⁾ vgl. Meyer z. d. St. ³⁾ gegen Maier. ⁴⁾ vgl. I. S. 205.

der Apostelgeschichte, welcher doch den Brief gekannt haben wird, in einer ohne solchen Grund auffallenden Weise Erwähnung thut. Wenn er nämlich 18, 17 seine Erzählung von der erfolglosen Anklage der korinthischen Judenthät gegen Paulus damit schließt, daß sie ἐπιλαβόμενοι πάντες Σωσθένην τὸν ἀρχισυνάγωγον ἐτυπτον ἐμπροσθεν τοῦ βήματος, wo πάντες nicht ein neues Subjekt sein kann, welches nothwendig bestimmter benannt sein müßte¹⁾, sondern sich auf das aus dem Vorhergehenden bekannte Subjekt bezieht; so fällt nicht blos auf, daß dieser Umstand überhaupt erwähnt, sondern daß er ohne nähere Verständigung und mit Nennung des Namens dieses ἀρχισυνάγωγος berichtet wird, indem er nur um der Person des Mißhandelten willen erzählt zu sein scheint, dessen Nennung also für Theophilus genügte, um den Sinn des Vorgangs zu verstehen. Daß er, zwar nicht der Nachfolger des Krispus²⁾, wohl aber, wie dieser vordem, einer der Synagogenvorsteher³⁾ war, erklärt ja nicht, wie die Juden dazu kamen, nach Abweisung ihrer Klage gegen Paulus ihn zu mißhandeln. Sie konnten ihren Zorn nur an Einem auslassen wollen, über den sie, weil er ihrer Gemeinde angehörte, Recht und Gewalt zu haben meinten, wider den sie aber aus ähnlichem Grunde, wie gegen Paulus, und um derselben Sache willen aufgebracht waren; und nur ein Vester, welcher wußte, daß dieser Sosthenes nachmals Christ war, konnte verstehen, daß sie ihn um deswillen mißhandelten, weil er dies in ihren Augen schon damals war, als er noch der Synagoge angehörte. War er nun aber derselbe, welchen der Apostel in der Ueberschrift seines an die korinthische Gemeinde gerichteten Briefs in solcher Weise nennt, daß sie sich, was er ihr zu sagen hat, auch von ihm gesagt sein lassen soll; so erhellt nicht blos, daß ihr sein Name Etwas bedeutete, sondern auch, welche Bedeutung es für den Apostel hatte, gerade diesen Namen so zu nennen. Sosthenes war mit seinem Volke so verkettet gewesen, daß er von der Synagoge auch dann nicht zu lassen vermochte, als ihn des Apostels Zeugniß von Jesu innerlich schon überwunden hatte, und mußte deshalb noch an der Spitze des wüthenden Haufens, welcher den Apostel ver-

¹⁾ gegen Meyer z. d. St. ²⁾ Ewald Geschichte d. Volkes Isr. VI. S. 463.
³⁾ vgl. Marc. 5, 22; Act. 13, 15.

klagte, vor dem Proconsul erscheinen, als er schon selbst für einen Abtrünnigen galt. Einen solchen der Gemeinde, an die er schrieb, angehörigen Juden konnte er also und gerade ihn wollte er deshalb an dem Briefe theiligen, den er ihr schrieb. Mit ihm zusammen trat er vor sie hin, während, wie wir sehen werden, jüdische Christen, welche ihren Zusammenhang mit Kephas geltend machten, dem Heidenapostel als einem minder berechtigten die von ihm gestiftete Gemeinde abwendig zu machen bemüht waren.

Gerichtet ist dieser Brief nicht an eine Mehrzahl von Gemeinden Achaja's, wie der an die Galater *ταῖς ἐκκλησίαις τῆς Γαλατίας* überschrieben war, sondern an die eine in Korinth, und zwar ohne solchen Beisatz, wie er in der Ueberschrift des später an sie gerichteten Briefs die ganze Christenheit Achaja's ausdrücklich mit ihr zusammenbefaßt. Aber diese spätere Ueberschrift könnte nicht so lauten, wie sie lautet, wenn die korinthische Gemeinde blos Ortsgemeinde gewesen wäre, und nicht vielmehr zur Christenheit Achaja's in ähnlichem Verhältnisse gestanden hätte, wie die von Jerusalem zur Christenheit des jüdischen Landes. In dem Maße, als sie Mittelpunkt des christlichen Gemeinlebens der ganzen Provinz war, welche Korinth zur Hauptstadt hatte ¹⁾, ging die Christenheit dieser ganzen Provinz an, was der Apostel der korinthischen Gemeinde zu schreiben sich veranlaßt fand, indem sie auch an dem theiligt sein mußte, was ihn zu schreiben veranlaßte. Dann muß aber auch bei Auffassung des ersten der beiden Briefe des Apostels Meinung gewesen sein, daß er die achajische Christenheit überhaupt angehe, wie denn den zweiten nicht verstehen konnte, wer keine Kenntniß von dem ersten hatte. Die verschiedene Art und Weise, wie er in Macedonien und wie er in Achaja das Christenthum ausgebreitet hatte, brachte mit sich, daß es in Macedonien eine Mehrheit einander gleichstehender Gemeinden gab, während sich in Achaja das christliche Gemeinleben der ganzen Provinz um die Gemeinde von Korinth bewegte ²⁾.

Der Apostel schreibt dies Mal nicht blos, wie in den Ueberschriften der Briefe an die Thessalonicher und Galater, *τῇ ἐκκλησίᾳ Κορινθίων*, auch nicht blos, wie in der seines zweiten Briefs an

¹⁾ vgl. 3. B. Meyer 3. 2 Kor. 1, 1. ²⁾ vgl. 2 Kor. 8, 1 mit 9, 2.¹

die Korinther, τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ τῇ οὖσῃ ἐν Κορίνθῳ, sondern trennt τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ θεοῦ durch die Apposition ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ von τῇ οὖσῃ ἐν Κορίνθῳ, und fügt dann die Apposition bei κλητοῖς ἁγίοις σὺν πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν. Denn daß sich gegen überwiegende Zeugen ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ öfters hinter τῇ οὖσῃ ἐν Κορίνθῳ findet, kommt um so weniger in Betracht, je befremdlicher die umgekehrte Stellung der Worte ist. Nur befremdlich aber ist sie, und auch nur beim ersten Anblicke, nicht widernatürlich¹⁾. Der Apostel will diejenigen, zu welchen er spricht, eine Gemeinde Gottes nicht nennen, ohne gleich beizufügen, in welcher Eigenschaft sie dies sind, und was sie dazu macht. Etwas, das ihnen widerfahren ist, macht sie dazu. Da Gott im Gegensatze zur sündigen Welt der Heilige ist, so galt es, heilig zu werden. Dies sind sie aber nicht aus sich geworden, sondern sie sind es, weil sie geheiligt sind. Und wiederum befinden sie sich in diesem Stande — denn das Participium Perfekti gebraucht der Apostel — vermöge ihrer Zugehörigkeit zu Christo Jesu, in welchem derselbe ursächlich begründet ist: wobei geflissentlich außer Betracht bleibt, was ihrerseits geschehen ist, um sie dessen theilhaft zu machen²⁾. So will es verstanden sein, wenn er sie eine Gemeinde Gottes nennt. Er erinnert sie dessen, ehe er sie als die bestimmte örtliche Gemeinde bezeichnet, welche sie ausmachen. Dann aber, nachdem er sie als solche benannt hat, fügt er hinzu, wie es verstanden sein will, daß sie die Gottesgemeinde dieses Ortes sind.

Dem wäre freilich nicht so, wenn σὺν eine Erweiterung des Umfangs brächte, in welchem diese Begrüßung gilt. Zwar würde auch dann κλητοῖς ἁγίοις nicht bloß dazu dienen, den Lesern ihre theokratische Würde recht vollständig in Erinnerung zu bringen³⁾, da κλητοῖς gegenüber jenem κλητός, welches der Apostel nach unzweifelhaft sicherer Lesart seiner Selbstbezeichnung vorausgeschickt hat, die Leser vielmehr daran erinnert, daß sie es einem an sie sonderlich ergangenen Rufe verdanken, wenn sie Heilige sind und eine Gemeinde Gottes bilden neben andern; und in so fern würde κλητοῖς

¹⁾ gegen Neander z. d. St. ²⁾ gegen Osiander u. A. ³⁾ so Meyer.

ἀγίοις allerdings schon für sich allein hinter τῇ οὐσῇ ἐν Κορίνθῳ nicht minder gerechtfertigt erscheinen, als ἡγιασμένοις ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ hinter τῇ ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ. Aber eine Beziehung auf die Besonderheit einer einzelnen Ortsgemeinde, welche doch um so mehr des richtigen Verständnisses bedurfte, als die alttestamentliche Gemeinde Gottes nur die eine des Volkes Israel gewesen war, würde bei jener Auffassung des mit σύν Angefügten nicht statthaben. Doch es kann ja auch unmöglich so gemeint sein wollen. Der Apostel würde auf diese Weise den Brief ebenso für die ganze Christenheit oder wenigstens für die ganze durch ihn bekehrte Christenheit bestimmen, wie der zweite Brief an die Korinther zugleich der ganzen Christenheit Achaia's gilt. Denn αὐτῶν καὶ ἡμῶν¹⁾, wie man auch dem sinaitischen Coder zufolge zu lesen haben wird und nicht αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν, indem τε darnach aussieht, einer gewissen Erklärung zu Liebe eingefügt zu sein, läßt sich nicht in der Art fassen, daß ἐν παντὶ τόπῳ αὐτῶν καὶ ἡμῶν so viel wäre, als in ganz Achaia. Man müßte αὐτῶν auf die korinthische Gemeinde beziehen und unter jedem ihr und dem Apostel angehörigen Orte jeden Ort in Achaia verstehen, wo es Christen gab²⁾. Aber nicht αὐτῶν würde es dann in einer Briefüberschrift heißen, sondern ἡμῶν³⁾ oder, wenn dies nicht, wenigstens αὐτῆς, da κλητοῖς ἀγίοις nur Apposition ist. Bezieht man aber αὐτῶν, was ja freilich das Natürlichere ist, auf πᾶσιν τοῖς ἐπικαλουμένοις τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, so muß man, um eine Bezeichnung der gesammten Christenheit Achaia's zu finden, das angefügte καὶ ἡμῶν in dem Sinne verstehen, daß es die Orte derer, welche den Herrn Jesum anrufen, auf diejenigen einschränkt, welche zugleich Orte des Paulus und Sosthenes sind, sofern sie daselbst gewirkt und Gemeinden gestiftet haben⁴⁾. Allein von dem Wirken des Sosthenes ist Nichts bekannt, und Paulus hat nicht bloß in Achaia gewirkt. Und gegen beide Auffassungen, besonders aber gegen die letztere, bei welcher erst durch das beigefügte καὶ ἡμῶν verständlich würde, welche Orte gemeint seien, ist zu erinnern, daß eine solche Einschränkung des ἐν παντὶ τόπῳ nur durch einen Relativsatz ausgedrückt sein könnte, da die Orte als solche bezeichnet

¹⁾ vgl. Röm. 16, 13. ²⁾ so Meyer. ³⁾ vgl. Philem. 2. ⁴⁾ so Maier.

sein wollten, welche nicht Orte der daselbst befindlichen Christen seien, ohne auch des Paulus und Sosthenes, oder nicht den korinthischen Christen zugehören, ohne auch den an sie Schreibenden. Auf keinen Fall dürfte man bei solcher Auffassung *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* lesen, da *τε-καὶ* hinter *πᾶς* den Sinn von *εἴτε-εἴτε* hat ¹⁾. Wer dieser Lesart den Vorzug giebt, muß einen aufgehobenen Gegensatz ausgedrückt finden. Aber eben deshalb erscheint sie unmöglich. Denn geht *αὐτῶν* auf die den Herrn Jesum Anrufenden, so ist es widersinnig, diese in solche einzutheilen, welche an ihrem eigenen Orte, und in solche, welche am Orte des Paulus und Sosthenes, mag man darunter Achaja oder Asia ²⁾ verstehen, den Herrn Jesum anrufen, und es wäre deshalb die unmögliche Verbindung von *αὐτῶν τε καὶ ἡμῶν* über *ἐν παντί τόπῳ* zurück mit *τοῦ κλητῶν ἡμῶν* ³⁾ immer noch erträglicher. Bleiben wir aber bei der Lesart *αὐτῶν καὶ ἡμῶν*, ohne hierin eine Einschränkung des *παντί* zu sehen, so können wir *καὶ ἡμῶν* nur für eine gleiche Anfügung erkennen, wie Röm. 16, 13 Paulus durch das angehängte *καὶ ἐμοῦ* die Mutter des Rufus auch seine eigene Mutter nennt. Jeden Ort, wo der Herr Jesus angerufen wird, bezeichnet der Apostel als einen Ort, der es auch ihm und denen ist, welche er, wie in dieser Ueberschrift den Sosthenes, oder wie 1, 23; 2, 6 die gleich ihm Christum Verkündigenden, mit sich zusammenfaßt. Er und jeder, wer irgend zu ihm gehört, ist allenthalben zu Hause, wo Christus angerufen wird; so sagt das *καὶ ἡμῶν*, aber nicht als läge darauf ein sonderlicher Nachdruck, sondern nur anhangsweise wie Röm. 16, 13, und ohne daß die Allgemeinheit des *πᾶσιν* und *παντί* dadurch geschmälert wird. Um so weniger ist dann aber daran zu denken, daß *ὅν* eine Erweiterung des Gebiets angeschlossen, für welches der Brief ⁴⁾ bestimmt oder der Gruß ⁵⁾ gemeint ist: das Eine verträgt sich mit dem Inhalte gerade dieses Schreibens weniger, als mit dem irgend eines andern paulinischen Briefs, und das Andere steht mit der Stelle in Widerspruch, welche dieser präpositionale Beisatz einnimmt. An *κλητοῖς ἁγίοις* angeschlossen ⁶⁾

¹⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 100. ²⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Oslander. ³⁾ so zuletzt noch Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 324. ⁴⁾ so z. B. Calov, Estius. ⁵⁾ so noch Oslander. ⁶⁾ so z. B. Bengel, Flatt, Rückert, Olshausen, de Wette, Bisping.

bringt er den Lesern in Erinnerung, daß sie den Stand der Heiligkeit, zu welchem sie berufen worden und dadurch die Gottesgemeinde dieses Orts geworden sind, mit allen denen theilen, welche irgendwo den Namen Jesu anrufen, so wie er andererseits bemerklich macht, daß Paulus selbst sich überall heimisch weiß, wo dieser Name angerufen wird. Sie sollen weder ihren Christenstand noch sein Christenthum für etwas Absonderliches achten. Ersteres thaten sie, wenn sie sich anstellten, als ob die Weise der übrigen Christenheit sie Nichts angienge ¹⁾, Letzteres, wenn sie sich nur entweder zu ihm oder zu Kephas halten zu müssen meinten, gleich als wenn paulinisches und petrinisches Christenthum zweierlei wäre ²⁾. *Κλητός* aber vor seiner Selbstbezeichnung gegenüber von *κλητοῖς ἀγίοις* betont den Unterschied zwischen ihm und ihnen in der Art, daß sie einerseits nichts Geringeres sind, als das Höchste, was ein Mensch sein kann, andererseits aber derselbe Gott, welcher sie hiezu berufen hat, an ihn den sonderlichen Ruf hat ergehen lassen, ein Apostel Jesu Christi zu sein: Ersteres im Gegensatz gegen eine des Christen unwürdige Weise, menschlichen Lehrern anzuhängen ³⁾, Letzteres im Gegensatz gegen eine das Recht seines Apostelthums verkennende fleischliche Selbstständigkeit ⁴⁾. Nach so verschiedenen Seiten sehen wir in den Eigenthümlichkeiten dieser Ueberschrift die Gedanken sich ausdrücken, welche den Apostel bewegten, als er an die Abfassung dieses Briefs gieng.

Wie in den Briefen an die Thessalonicher, nur dies Mal in der ersten Person Singularis, weil er Sophronius nicht so wie Sylvanus und Timotheus mit sich zusammenschließt, beginnt er mit einer Versicherung seiner stetigen Dankagung gegen Gott um die Gemeinde, aber so, daß nicht, wie dort, ihr Verhalten den Gegenstand seiner Dankagung ausmacht, sondern die ihr zu Theil gewordene Begnadung, als welche ihnen in der Art widerfahren ist, daß sie allseitig empfangen haben, was christlicher Weise, wie das zu *ἐπλοτριοδότης* beigefügte *ἐν αὐτῷ* ausdrückt, Reichthum zu heißen verdient. Was er mit *ἐν παντί* meint, bezeichnet er bestimmter durch

der Apostel
versichert die
Gemeinde sei-
ner stetigen
hoffnungs-
frohen Dank-
agung gegen
Gott um das,
was ihr zu
Theil gewor-
den.
1, 4—9.

¹⁾ vgl. 11, 16; 14, 36. ²⁾ vgl. 1, 12. ³⁾ vgl. 3, 21. ⁴⁾ vgl. 3. B. 4, 15 ff.

den Beisatz *ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἐν πάσῃ γνώσει*, eine Gegensetzung von *λόγος* und *γνώσις*, welche nicht zuläßt, ersteres von dem an sie ergangenen Worte Gottes zu verstehen ¹⁾, sondern, da beides, *πᾶς λόγος* und *πᾶσα γνώσις*, in derselben Weise ihre eigene Begabung sein muß ²⁾, das Ganze des ihnen geschenkten Reichthums in die beiden Stücke zerfällt, daß sich unter ihnen nicht nur jede Weise, wie die christliche Wahrheit zum Ausdruck kommen kann, sondern auch allseitiges Verständniß derselben findet ³⁾, und also das, was sie gelehrt worden sind, einerseits aufs Mannigfaltigste zur Aussage gelangt, und andererseits ihnen nach allen Beziehungen klar und deutlich wird ⁴⁾. Faßt aber der Apostel dies beides als eine ihnen zu Theil gewordene Begabung, so kann *καθώς* keinen Satz anfügen, welcher von ihrem Glaubensstande Etwas aussagt ⁵⁾, sondern muß dieselbe auf das zurückführen, was von Gottes wegen geschehen ist, als das Zeugniß Christi, das von ihm ausgegangene ⁶⁾, unter ihnen erscholl. Nicht „in euch“ ⁷⁾ ist *ἐν ὑμῖν*, sondern „unter euch“, und *ἐββαλώθη* ist eben so gemeint, wie es etwa Hebr. 2, 4 heißt, daß das Wort Gottes durch die seine Verkündigung begleitende mannigfaltige Zutheilung des heiligen Geistes als das, was es ist, bestätigt werde. Weit entfernt also, daß *καθώς* ein *argumentum ab effectu* einführte ⁸⁾, läßt es vielmehr die Thatsache, daß die Gemeinde hinsichtlich alles Worts und aller Erkenntniß christlich reich geworden ist, als eine Folge der thatsächlichen Bestätigung erkennen, welche dem Zeugnisse Christi in ihrer Mitte zu Theil geworden ist. Daher erscheint denn auch, daß sie hinsichtlich keiner Art von Begabung der übrigen Christenheit gegenüber ⁹⁾ im Rückstande sind ¹⁰⁾, als eine Folge jener unter ihnen nicht ausgebliebenen Bestätigung des Zeugnisses von Christo. Denn von einer Rückbeziehung des *ὧστε* auf B. 5, durch welche B. 6 zwischenjählich zu stehen käme ¹¹⁾, kann ja keine Rede sein, und *ἐν μηδενὶ χαρίσματι* von den geistigen Segnungen des Christenthums ganz im Allgemeinen ¹²⁾, statt von den

¹⁾ so z. B. Billroth, Maier. ²⁾ vgl. 2 Kor. 11, 6. ³⁾ vgl. de Wette, Meyer, Neander. ⁴⁾ vgl. de Wette z. d. St. ⁵⁾ gegen Billroth, de Wette, Meyer, Oslander, Wisping, Maier u. A. ⁶⁾ vgl. 2, 1. ⁷⁾ gegen Neander, de Wette. ⁸⁾ so Wisping. ⁹⁾ vgl. 2 Kor. 12, 13. ¹⁰⁾ vgl. Meyer z. d. St. ¹¹⁾ so Bengel, Maier. ¹²⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Wisping, Maier.

naturverklärenden Begabungen, in welchen der Geist Gottes seine wunderbare Macht erzeugt, zu verstehen ¹⁾, ist weder dem sonstigen pluralischen Gebrauche dieses Wortes ²⁾, sonderlich in diesem Briefe ³⁾, noch auch dem Zusammenhange angemessen. Denn nicht um die Gestaltung des Personlebens durch Wirkung des Wortes Gottes handelt es sich hier, sondern um mannigfaltige Begabungen, die je nach dem Maße der Gabe Christi bei Verschiedenen verschiedentlich vorhanden sein können ⁴⁾. Daß es sich um letztere handelt, wird auch durch den an das Subjekt dieses Folgesatzes sich anschließenden Participialsatz ἀπεκδεχόμενος τὴν ἀποκάλυψιν τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ nicht widerlegt, sondern im Gegentheil bestätigt. Denn irrthümlich nimmt man diesen Participialsatz im Sinne einer Eigenschaftsbezeichnung, welche erkläre, was die Leser zu solchen mache, die hinsichtlich keiner Gnadengabe im Rückstande sind ⁵⁾, oder auch im Sinne einer Begründung des Wartetns, als welches sich in ihrem Warten auf die Offenbarung Christi erprobe ⁶⁾. Es heißt nicht ὡς oder τοὺς ἀπεκδεχόμενος, das bloße Participium aber benennt lediglich den derzeitigen Stand, in welchem befindlich sie an keinerlei Gnadengabe Mangel haben. Der Offenbarung Christi entgegenzuwarten ⁷⁾, war für den an ihn Gläubigen das Nächstliegende, da er von ihr die Vollendung seines Heils verhoffte; und nicht es selbst, sondern die ausharrende Geduld des Wartenden ⁸⁾ oder der solcher Erwartung entsprechende Wandel ⁹⁾ ist eine Bewährung und Bethätigung des Glaubens an den Herrn. Für die Zeit nun ¹⁰⁾, welche eine Zeit solchen Entgegenwartens ist, haben die Christen an den mannigfaltigen Gaben des naturverklärenden heiligen Geistes einen einstweiligen Besitz, der sie darüber tröstet, daß sie zur Zeit derjenigen Vollendung ihres Heils, welche mit der Offenbarung des Herrn für sie eintritt, nämlich der leiblichen Erlösung noch erst warten ¹¹⁾.

An die Erwähnung dieser Heilsthatsache der Zukunft schließt sich ein Ausdruck der Hoffnung an, deren sich der Apostel für die so reich begnadete Gemeinde seinerseits getröstet. Aber auch hier ist

¹⁾ vgl. Neander 3. b. St. ²⁾ vgl. Röm. 12, 6; 1 Petr. 4, 10. ³⁾ vgl. 12, 4 ff. ⁴⁾ vgl. Eph. 4, 7. ⁵⁾ so z. B. Meyer. ⁶⁾ so z. B. de Wette, Kling. ⁷⁾ vgl. 3. Gal. 5, 5. ⁸⁾ vgl. 2 Thess. 3, 5. ⁹⁾ vgl. Phil. 3, 20. ¹⁰⁾ vgl. Calvin 3. b. St. ¹¹⁾ vgl. Röm. 8, 23.

es nicht die Gemeinde, von welcher er sich dessen versieht, was er hofft, sondern zu dem Gotte, welchem er für das gedankt hat, was ihr zu Theil geworden, versieht er sich dessen, daß er sie in dem, was sie als eine christliche Gemeinde ist, bis zu Ende, nämlich bis es dessen nicht mehr bedarf, und so lange es dessen bedarf¹⁾, bestätigen wird. Denn auf Gott, nicht auf Christum will das Relativum bezogen sein, wie schon daran zu erkennen ist, daß der Apostel *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* schreibt und nicht *ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ*²⁾. Bei der Wendung von der Dankagung zur Neußerung der Hoffnung, welche mit B. 8 eintritt, kann man nicht geltend machen, daß dieses Subjekt zu entfernt sei. Im Gegentheil ist es das Natürliche, daß sich die Hoffnung für die Zukunft an eben denselben hält, welchem der Dank für die Vergangenheit gezollt worden. Erkennt ja doch der Apostel die Bürgschaft³⁾ für seine Hoffnung in der Treue, der Selbstbeständigkeit desselben Gottes, als welcher die Leser in dem, was sie durch ihre Berufung geworden sind, bestätigen oder stätig machen wird⁴⁾, nachdem er es ist, welchem sie verdanken⁵⁾, daß der Ruf an sie ergangen ist, und sein Sohn es ist, mit welchem, nicht etwa erst dereinst⁶⁾, sondern sofort Gemeinschaft zu haben sie berufen worden sind. Dann werden sie aber auch am Tage Jesu Christi, wenn der erscheint, auf dessen Offenbarung sie warten, so gewiß aller Anklage ledig gehen, so gewiß er Gottes Sohn ist. Daß sie mit ihm in Gemeinschaft stehen, also an dem, was er ist, theiligt sind, macht sie anklagefrei; und zwar werden sie dies nicht erst dann sein, wenn er erscheint⁷⁾, da *ἀνεγκλήτους* Prädikat zu dem Objecte des Verbums *βεβαιώσει* ist⁸⁾, sondern schon jetzt macht sie sein bestätigendes Thun zu solchen, wider welche am Tage seiner Erscheinung keine Anklage statthat. Auffällig ist, mit welcher Absichtlichkeit der Apostel den Namen Jesu Christi, und zwar in volltönendster Fassung, sowohl in der Ueberschrift, wo er viermal, als auch in diesen einleitenden Worten, wo er fünfmal begegnet, um unmittelbar darnach zum zehnten Male wiederzukehren, der Gemeinde immer und immer wieder in Ohr und Seele ruft. Mit dem Ein-

¹⁾ vgl. 2 Kor. 1, 13. ²⁾ gegen Meyer, Reander, Kling z. d. St. ³⁾ vgl. z. 1 Theff. 5, 24. ⁴⁾ vgl. Kol. 2, 7. ⁵⁾ vgl. z. Gal. 1, 1 gegen Rückert. ⁶⁾ gegen Meyer. ⁷⁾ so Meyer u. A. ⁸⁾ vgl. z. B. Phil. 3, 21; 1 Theff. 3, 13.

drucke, daß in einer christlichen Gemeinde Christus Eins und Alles ist, soll sie, welche Gefahr läuft, das Christenthum wie eine Sache menschlichen und sonderlichen Beliebens zu behandeln¹⁾, des Apostels Mahnungen, Rügen und Belehrungen zu vernehmen sich anschicken.

Er hat seinen Brief nicht, wie den an die Galater, gleich mit Ermahnung, einer Rüge angefangen. Aber die Versicherung seiner stetigen Dank-^{Rüge, Belehrung in Ver-} sagung um sie hat auch nicht wie in den Briefen an die Thessa-^{treff des Ver-} lonicher ein Lob ihres Verhaltens in sich geschlossen²⁾. Und rascher^{hältnisse der} als sonst geht er zur Ermahnung über. Mittelft desselben Namens, ^{Gemeinde zu} den Trägern der ihnen von dem Vorausgegangenen her in den Ohren tönt, richtet ^{des Wortes} er eine Ermahnung an sie: er soll ihr Eingang verschaffen und Nach-^{und insonder-} heit zu ihm ^{selbst} druck verleihen, als einer auf ihn sich berufenden sollen sie ihr Gehör ^{1. 10—4, 20,} geben³⁾. Denn um diesen Namen, daß Alle sich ihn das sein lassen, ^{und zwar er-} was er dem Christen sein soll, handelt es sich ja hier, wo er sie er-^{stens Rüge} mahnt, allesammt gleiche Rede zu führen. So nämlich sagt er ^{der sie spalt-} imtenden Partei-
Hinblide auf das einige Bekenntniß zu dem Namen Christi, und ^{nahme für} nicht *ὡς τὸ αὐτὸ φερονῆτε*⁴⁾, weil er solche Zerspaltungen der Ge-^{und gegen} meinde zu rügen hat, welche sich nicht sowohl auf auseinandergehende ^{diesen und} Richtungen des christlichen Lebens, als vielmehr auf eine verschiedene ^{jeuen.} 1, 10—13.
aber immer gleich falsche und in immer gleich thörichten Bekennt-
nissen sich kundgebende Stellung zu menschlichen Persönlichkeiten zurück-
führen. Weil aber mit der bloßen Abwesenheit dieser Spaltungen
noch wenig geholfen wäre, so läßt er auf den verneinenden Satz
καὶ μὴ ᾗ ἐν ὑμῖν σχίσματα mit einem über den unmittelbaren Gegen-
satz gegen denselben hinausweisenden *ὅς*⁵⁾ die in gleichem Maße über
ὡς τὸ αὐτὸ λέγῃτε hinausgehende Mahnung folgen, daß sie *ἐν τῷ*
αὐτῷ τοῖς καὶ ἐν τῇ αὐτῇ γνῶμῃ fertig hergestellt sein sollen. Daß
er *νοῦς* und *γνῶμῃ* unterscheidet und verbindet, hat mit dem Gegen-
satze von Theorie und Praxis Nichts zu schaffen⁶⁾, sondern beruht
darauf, daß *νοῦς* die Innerlichkeit des Menschen als frei bewußten
Wesens und deshalb eben sowohl der Ort seiner sittlichen Richtung⁷⁾,
als der seines Denkvermögens⁸⁾, *γνῶμῃ* dagegen die in der Richtung

¹⁾ vgl. 3. B. 3, 18. ²⁾ gegen Meyer 3. 1, 4. ³⁾ vgl. 2 Kor. 10, 1; Röm. 12, 1; 15, 30; 2 Thess. 3, 12. ⁴⁾ wie 2 Kor. 13, 11; Phil. 2, 2.
⁵⁾ vgl. Delitzsch 3. Hebr. 2, 6. ⁶⁾ gegen Chrysostomus, Calvin, Billroth, Olshausen, Wispig u. A. ⁷⁾ vgl. 3. B. Röm. 7, 23. ⁸⁾ vgl. 3. B. 1 Kor. 14, 15,

auf einen Gegenstand sich ausprägende Denkart¹⁾ oder Willensmeinung²⁾ ist. Ihr Denken und Wollen soll erstlich, sofern es die Verfassung ihrer Innerlichkeit ausmacht, und zweitens, wie es in der Beziehung auf Gegenständliches sich darstellt, bei ihnen allen dasselbe und gleiche sein. Wenn es so mit der Gemeinde steht, dann ist sie eben damit, was in dem *εὖ* ausgedrückt liegt, zur Fertigkeit für das, was sie sein und leisten soll³⁾, hergestellt, während sie in ihrer Zerspaltetheit unfertig ist an sich selbst und unfertig für das Werk ihres Berufs. Den Begriff von *κατηγοριζόμενος* durch die Beziehung auf die *σχίσματα* dahin bestimmt sein zu lassen, daß eine Heilung⁴⁾ der Risse oder Brüche gemeint wäre⁵⁾, geht um deswillen nicht an, weil die Mahnung nicht dahin lautet, daß die bestehenden Spaltungen aufhören, sondern daß keine sein sollen.

Es ist ein thatsächlicher Zustand der Gemeinde, welcher den Apostel zu dieser Ermahnung veranlaßt, und er sagt dies nicht nur ausdrücklich, sondern nennt auch diejenigen mit Namen, von welchen er die Kenntniß hat, die ihn zu der Ermahnung veranlaßt. Man soll nicht meinen, als lasse er sich durch unverbürgte Gerüchte oder lichtscheue Zuträgereien einnehmen: die ihm den Bericht gegeben haben, mögen auch für die Wahrheit desselben eintreten, und die Gemeinde soll wissen, an wen sie sich deshalb zu halten hat. Von Zänkereien in der Gemeinde hat er gehört, die er in der Art näher bezeichnet, daß er die verschiedenerelei Rede benennt, welche die Einzelnen führen. Er sagt also nicht von einem die Gemeinde spaltenden Zanke, sondern dem Pluralis *ἐπίδες* entspricht die viererlei Rede der Einzelnen, welche nur dadurch Zankrede wird, daß Jeder die seinige gegensätzlich meint gegen die des Andern. Aber auch von vier Parteien sagt der Apostel nicht, in welche die Gemeinde zerspalten sei⁶⁾, sondern rügt nur, daß die Einzelnen mit solcher Parteinahme, wobei natürlich Jeder die seine für die rechte hält, einander gegenüber treten. Endlich hat man diese viererlei Rede nicht für eine Geltendmachung von eben so vielen verschiedenen Parteibekennntnissen

¹⁾ vgl. 3. B. 1 Kor. 7, 40. ²⁾ vgl. 3. B. Philem. 14. ³⁾ vgl. Röm. 9, 22; 2 Tim. 3, 17. ⁴⁾ vgl. Gal. 6, 1 mit Matth. 4, 21. ⁵⁾ so noch Bispin u. Maier. ⁶⁾ vgl. Rabiger krit. Untersuchungen über den Inhalt der beiden Br. des Ap. P. an d. kor. Gemeinde S. 40.

zu halten¹⁾, sondern eben in ihr selbst und in nichts Anderem bestehen die Zänkereien, welche der Apostel rügt. Es ist ein allgemeines Uebel, daß der Eine so, der Andere so sagt; aber nur immer die Einzelnen sind es, die einander mit solcher Parteinahme für den oder jenen entgetreten, und nur zu diesem oder jenem, nicht aber zu dieser oder jener Partei bekennen sie sich. Am allerwenigsten kann der Apostel einen in der Vielfältigung von Sektennamen sich gefallenden Parteigeist schildern wollen²⁾, da nicht von Sektennamen die Rede ist, welche man den Anderen gab, sondern nur von der Unterschiedlichkeit dessen, was Jeder von sich selbst sagte.

Statt daß Alle die eine und selbe Rede führen sollten „wir sind eine Gemeinde Christi“, sagt Jeder von sich sonderlich, was er sei, zu wem er sich halte, wem er zugehöre. Da war es denn auch falsch, wenn Einer sagte, *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*: die in dem *δέ* ausgedrückte Gegensätzlichkeit, mit der er es von sich sonderlich sagte, machte es falsch. Denn nicht deutlicher hätte sich Paulus ausgedrückt, wenn er geschrieben hätte, *πάντες λέγετε, ὁ μὲν ἐγὼ εἰμι Παύλου, ὁ δὲ ἐγὼ εἰμι Ἀπολλώ, ὁ δὲ ἐγὼ εἰμι Κηφᾶ, ὁ δὲ ἐγὼ εἰμι Χριστοῦ*, sondern er hätte dann gerade die Gegensätzlichkeit unausgedrückt gelassen, mit welcher man das Eine oder das Andere von sich sagte, und um deren willen er diese Reden *ἑριδες* nennt³⁾. Daß aber *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* wirklich auf gleicher Linie mit *ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου* und *ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ* und *ἐγὼ δὲ Κηφᾶ* liegt, daß es eine vierte Rede ist neben diesen dreien und also nicht etwa des Apostels eigenes Bekenntniß, das er entgegenstellt⁴⁾, oder das er guthießt⁵⁾, oder gar das allen denen, welche jene dreierlei Rede führten, gemeinsame, von jedem aber im Sinne seiner Parteilichkeit verstandene Bekenntniß⁶⁾, kann bei der schlechthinigen Gleichförmigkeit desselben mit *ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ* und *ἐγὼ δὲ Κηφᾶ* keinem Zweifel unterliegen. Und wie sollte auch ein *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* nicht ebenso verwerflich sein, als ein *ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ*, wenn es in demselben Sinne einer Sonderstellung und des Gegensatzes gegen die Uebrigen gemeint war? Wenn sich Einer den Anderen gegenüber, was in diesem Falle *μὲν* ausdrückt,

¹⁾ so z. B. Maier. ²⁾ so Baur Paulus I. S. 292 f. ³⁾ gegen de Wette.

⁴⁾ so Zeitschr. f. Prot. u. R. 1847 Jan. S. 18. ⁵⁾ so Chrysostomus. ⁶⁾ so Näbiger a. a. O. S. 48.

dahin erklärte, daß er für seine Person sich zu Paulus oder daß er es mit Paulus halte, so stellte er sich an, wie wenn es eine Sache seines Beliebens wäre, was er sich den Apostel sein lassen wolle, und wie wenn er sich ihn etwas Anderes sein lassen könnte, als was er für die Gemeinde überhaupt ist. Daß Andere in derselben Weise dem Apollos den Vorzug gaben, begreift sich bei der griechischen Vorliebe für Gelehrtheit und geistige Bildung, nachdem dieser schriftkundige und redегewandte Mann geraume Zeit lang eine so erfolgreiche Thätigkeit in Korinth geübt hatte. Dem Eindrucke gegenüber, welchen er gemacht hatte, werden solche, welchen Paulus lieber war, ihr *ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου* gesprochen haben, dem dann ein *ἐγὼ δὲ Ἀπολλῶ* entgegengesetzt wurde. Wenn hierauf Andere *ἐγὼ δὲ Κηφᾶ* sagten, so gingen diese über den Gründer der Gemeinde auf einen andern Apostel zurück, mit dessen Person der Anfang der Kirche Christi sonderlich verknüpft war. Sie erklärten ihrestheils vielmehr für diesen zu sein und an ihn sich halten zu wollen, gleich als ob sich der Einzelne über das Verhältniß der Gemeinde zu ihrem apostolischen Gründer hinwegsetzen und statt dessen für seine Person zu einem andern Apostel in ein Verhältniß begeben könnte, welches mit dessen Berufsstellung Nichts zu thun hatte. Denn bis dahin wenigstens war Petrus nie nach Korinth gekommen, noch hatte er überhaupt Antheil an der Gründung christlicher Gemeinden auf völkерweltlichem Gebiete. Es war also lediglich Sache eigenen Beliebens, wenn sich Glieder der korinthischen Gemeinde von Paulus abkehrten, um sich ihm zuzuwenden. Alle aber, welche sich für Anhänger eines dieser Träger des göttlichen Worts erklärten im Gegensatz zu den andern, stellten sich zu ihnen in ein Verhältniß, welches nicht in dem Berufe derselben seinen Grund hatte, sondern sich nach persönlicher Zuneigung oder Abneigung oder nach der Vorliebe für diese oder jene Art von Begabung oder nach eigener Abschätzung des Werths und der Bedeutung des Einen und des Andern bemaß. Eine andere Verwandniß hatte es mit denen, welche sprachen, *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*. Aber sie stellten sich zu Christo doch nur eben so, wie sich die Andern zu Paulus oder Apollos oder Kephass stellten. Nicht als hätten sie in ihm nur einen Lehrer gesehen¹⁾: schon der Name *Χριστός*, den

¹⁾ so z. B. Osiander S. 29 ff.

ihre Rede nennt, schließt dieß aus. Aber was Christus ist, das wollten sie sich ihn nach eigener Weise absonderlich sein lassen. Zum Herrn selbst wollten sie sich in derselben eigenbeliebigen Weise halten, wie sich die Andern zu den Trägern seines Wortes hielten. Dieß war aber dann nichts Anderes, als Ablehnung derjenigen Anerkennung, welche sie den Trägern des Wortes Christi um ihres Berufs willen wirklich schuldeten.

Haben wir so die viererlei Rede richtig verstanden, so können wir uns alles dessen entschlagen, was über die vermeintlichen vier Parteien und insonderheit über die sogenannten Christiner aufgestellt worden ist. Daß wir sie aber richtig verstanden haben, wird sich im Verlaufe unserer Untersuchung der beiden Briefe bewähren. Zunächst bewährt es sich schon gleich an den Fragen, welche der Apostel diesen Zänkereien entgegenstellt. Denn eine Frage, kein Ausruf¹⁾ ist auch *μεμέρισται ὁ Χριστός*, indem ein so unmittelbarer Uebergang vom Ausrufe zur Frage, wie er hier stattfände, zu den rhetorischen Unmöglichkeiten gehört. Daß sich diese Frage nicht wie die folgende mit *μή* einführt²⁾, erklärt sich aus der Natur dieses Fragworts, welches immer zur Einführung einer indirekt gemeinten und Antwort begehrenden Frage dient³⁾. Die erste Frage ist eine dem Apostel selbst und unmittelbar aus dem gerügten Thatbestande erwachsende, die zweite dagegen richtet er an die Leser. Jene hat die Art einer Folgerung, indem sie die Voraussetzung benennt, unter welcher allein jener Thatbestand berechtigt wäre; diese nöthigt den Lesern ein beschämendes Nein ab, mit welchem sie sich selber das Urtheil sprechen. Da *Χριστός* eben so gemeint sein muß, wie *Χριστοῦ*, so ist schon aus diesem Grunde nicht daran zu denken, daß die erstere Frage von einer Zertheilung der Gemeinde, einer Zertrennung des Leibes Christi verstanden sein wollte⁴⁾. Aber eben so wenig lautet sie dahin, ob Christus in verschiedene Christusse zertheilt sei, so daß ihn die verschiedenen sich gegenseitig ausschließenden Parteien jede sonderlich für sich haben⁵⁾. Denn nicht eine Zertheilung wäre dieß, sondern eine Vervielfachung. Mit *μεμέρισται*⁶⁾ kann nur gefragt sein,

¹⁾ so z. B. Meyer. ²⁾ vgl. Gal. 3, 21; 1 Kor. 9, 11. ³⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 159 f. ⁴⁾ so Olshausen. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ vgl. 7, 34.

ob Christus so zertheilt ist, daß er sich zu einem Theile hier, zum andern dort findet¹⁾. Diejenigen nun, welche sprachen, *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*, sagten damit ein Verhältniß zu Christo von sich aus, in welchem sie sonderlich standen, ohne doch zu läugnen, daß die Anderen auch Christo zugehörten und ein Verhältniß zu ihm hatten. Wenn dieß recht geredet war, dann mußte Christus zertheilt, er mußte seinem größern Theile nach derjenige sein, welchem sie, und seinem kleinern Theile nach derjenige, welchem die Uebrigen zugehörten. Denn da ihre Rede nicht lautet *ἐμοῦ ὁ Χριστός*, sondern *ἐγὼ Χριστοῦ*, so darf man auch des Apostels Gegenrede nicht so deuten, als be-
gegne er einem Wahne oder einer Annäherung, Christum eigenthümlich zu besitzen²⁾. Veranlaßt aber ist, wie man sieht, seine erste Frage durch das *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*³⁾, da sich ihre Fassung nur aus dieser Beziehung erklärt. Gegen die Anderen, welche sagten, *ἐγὼ μὲν εἰμι Παύλου*, *ἐγὼ δὲ Ἀπολλώ*, *ἐγὼ δὲ Κηφᾶ*, war zu erinnern, daß sie sich zu Menschen in ein Verhältniß setzten, in welchem sie nur zu Christo stehen konnten⁴⁾, und nicht konnte der Apostel sie fragen, ob es denn einen paulinischen, einen apollonischen, einen petrinischen Christus gebe⁵⁾, da es sich bei ihrer Erklärung für oder gegen den einen oder den andern Träger des Worts um ein verschiedentliches Verhältniß zu Christo gar nicht handelte. Denkt man sich *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* hinweg, so ist die Frage *μεμέρισται Χριστός* unveranlaßt. Man deutet sie zwar, als sage der Apostel, die Gemeinde dürfe eben so wenig zertheilt sein, als Christus⁶⁾. Aber von einer Zertheilung der Gemeinde in vier Gemeinschaften, welche neben einander, jede anders, Christo angehören wollten, ist ja keine Rede, und die Parteinahme der Einzelnen für und gegen jene Diener des Worts führte nur zu Zänkereien darüber, zu welchem von ihnen man sich am besten halte, nicht aber zu einer Spaltung, die sich auf Christum selbst und das Verhältniß zu ihm bezog. So wenig also die zweite Frage denen gilt, welche sagten, *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*, eben so wenig gilt die erste den Uebrigen. Wohl aber gilt die zweite den Uebrigen allen⁷⁾, da Apollos und Kephas eben so wenig als Paulus für sie gekreuzigt,

¹⁾ vgl. de Wette z. b. St. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ gegen de Wette, Meyer, Kling u. A. ⁴⁾ vgl. 3, 22 f. ⁵⁾ gegen Rabiger a. a. O. S. 49. ⁶⁾ so z. B. Rückert, Maier, Wisping z. b. St. ⁷⁾ vgl. z. B. Osiander z. b. St.

oder sie auf deren Namen getauft worden sind¹⁾. Gegen eine eigenbeliebige Stellung zu Christo, die man im Unterschiede von Anderen und nicht bloß im Gegensatz gegen eine falsche Parteinahme für diesen oder jenen Träger des Worts, sondern mit Ablehnung des ordnungsmäßigen Verhältnisses zu den Trägern des apostolischen Berufs überhaupt einnehmen zu können meinte, ist die erste Frage gerichtet, die zweite dagegen wider eine eigenbeliebige Stellung zu den Sekteren, welchen man sich eben dadurch, daß man Einen unter ihnen sonderlich seinen Mann sein ließ, an dessen Person man sich hängte, statt daß man sich jeden von ihnen das sein ließ, wozu sein Beruf ihn machte, in einer das alleinige Recht Christi beeinträchtigenden Weise zu eigen ergab.

Daß die Vesper nicht auf des Paulus Namen getauft worden²⁾ waren, wußten sie ganz ebenso gewiß, wie daß er nicht für sie gekreuzigt worden. Ein Mißverständniß oder eine Mißdeutung der von ihm eigenhändig vollzogenen Taufen, als ob sie Taufen auf seinen, statt auf Christi Namen gewesen seien, ist eine schlechthinige Unmöglichkeit und unmöglich also auch, daß er um deswillen Gotte dafür danken sollte, so Wenige eigenhändig getauft zu haben³⁾. Auch ist nicht abzusehen, warum er in diesem Sinne nicht eben so gut durch Timotheus hätte auf seinen Namen taufen lassen können, und wie also zur Abwehr jener Mißdeutung der Umstand von Belang sein sollte, daß er eigenhändig nur den Crispus und den Gajus und, wie er nachholt, um so vollständig aufzuzählen, als sein Gedächtniß ihn erinnert, auch die Familie des Stephanas getauft hat: ein Umstand, dessen er übrigens nicht in der Weise, wie er thut, nicht mit sonderlicher Dankfagung gegen Gott Erwähnung thun würde, wenn er sonst gar nicht im Brauche gehabt hätte, selbst zu taufen⁴⁾; im Gegentheil dankt er Gotte gerade dafür, daß er es in Korinth weniger als sonst gethan hat. So wichtig war ihm dieß jetzt. Um so weniger läßt sich glauben, daß es in Wirklichkeit für das, was er damit erzielt haben will, ganz ohne Belang gewesen sei⁴⁾. Man muß nur richtig verstehen, was er damit erzielt haben will. Denn

zweitens des Apostels Darlegung seines Berufs 1, 14—31, einerseits im Gegensatz gegen Götterdämonen, andererseits im Empfangs der Taufe von apostolischer Hand (1, 14—17)

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Maier, Meyer, Kling. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ gegen Rückert.

in dem Absichtssatze den Zweck einer göttlichen Fügung¹⁾ oder seiner Erwähnung dieser Thatsache²⁾ benannt zu sehen, hat man weder Grund noch Recht. Freilich kann die Meinung auch nicht die sein, er habe mit der Absicht, solche Mißdeutung zu verhüten, des Taufens sich enthalten. Der Absichtssatz kann ebensowohl besagen, wozu es gedient hat, daß er nicht taufte, als was er damit bezweckte; und die Natur der Sache bringt mit sich, daß hier das Erste gemeint ist. Er hat, auch ohne daß er selbst dieß beabsichtigte, verhütet, daß Jemand sage, er habe auf seinen Namen getauft. Denn ἐβάπτισα, wofür auch die Peshito zeugt, wird gelesen sein wollen, und ἐβαντίσθητε deshalb aus B. 13 herübergenommen worden sein, weil man meinte, der Apostel müsse eben das nicht haben gesagt wissen wollen, wovon er dort gefragt hat, ob es geschehen sei. Aber nicht darum handelt es sich jetzt, was den korinthischen Christen geschehen oder nicht geschehen ist, sondern was er gethan oder nicht gethan hat. Dieß aber hinwieder nicht so, als sei ihm lieb, daß Niemand meinen konnte, er habe ihn auf seinen Namen getauft³⁾ — denn sonst stände αὐτόν bei ἐβάπτισα —; sondern seine Unterlassung eigenhändigen Taufens verhütete überhaupt, daß man von ihm sage, er habe auf seinen eigenen Namen getauft. Daß dieß nicht heißen soll, er habe seinen Namen an die Stelle des Namens Jesu gesetzt, verstand sich für die Leser von selbst. Er konnte nur ein Taufen auf Christum meinen, welches ein Taufen auf den Namen des Taufenden war. Da βαπτίζω εἰς τὸ ὄνομα τινος eine Handlung bedeutet, welche zu dem, dessen Name genannt ist, in ein persönliches Verhältniß setzt⁴⁾, so begreift sich, wie ein Taufen auf Christum doch ein Taufen auf den Namen des Taufenden sein konnte, wenn es nämlich als eine Handlung gemeint war und so aufgefaßt sein wollte, welche den Täufling zuvörderst zwar zu Christo, sodann aber auch zu dem Taufenden in ein persönliches Verhältniß setzte. Um auszudrücken, daß dieß ein gleichartiges Verhältniß sein würde, wie das zu Christo, gebraucht der Apostel den Ausdruck εἰς τὸ ὄνομα, welcher für das Taufen auf Christum bräuchlich war, ohne doch zu meinen, daß ein anderer Name, als der Name Christi, und zwar nicht nur

1) so z. B. Meyer. 2) so Billroth. 3) gegen Neander. 4) vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 163.

nicht statt desselben, sondern auch nicht neben demselben bei der Taufhandlung genannt wurde¹⁾. Von einer derartigen Sonderlichkeit der Taufhandlung ist keine Rede²⁾, sondern die eigenhändige Vollziehung der Taufe selbst hätte man ihm so auslegen können, als habe er dadurch die Einzelnen, welche ja hierbei persönlich und als diese Einzelnen Gegenstand seines Handelns gewesen wären, zu sich in ein sonderliches Verhältniß setzen wollen.

Wie hätte er sich aber veranlaßt finden können, Gotte jetzt hiefür zu danken, wenn nicht bei jenen Zänkereien vorgekommen wäre, daß eigenhändigem Taufen jenes Gewicht beigelegt wurde, von welchem man hätte sagen können, daß er es dem seinigen habe beigelegt wissen wollen? Nicht als ob Andern ein in solchem Sinne geübtes eigenhändiges Taufen nachgesagt worden wäre, was ja nicht dazu hätte führen können, sich an ihre Person in einer Weise zu ketten, wie Paulus nicht will, daß man ihm zugehöre. Vielmehr muß es solche gegeben haben, welche sich dessen berühmten, von Einem die Taufe empfangen zu haben, der ein ganz anderer Apostel sei, als Paulus, und welche dieß als einen Grund geltend machten, warum sie von einem Verhältniß zu ihm Nichts wissen wollten. Wenn nun nahe liegt, den Kephas für denjenigen zu nehmen, von dessen Hand die Taufe empfangen zu haben für etwas Sonderliches gelten konnte, so erklärt sich, wie es zugegangen ist, daß sich in der von Paulus gegründeten Gemeinde Korinth's solche befanden, welche sprachen, *ἐγὼ δὲ Κηφᾶ*. Von selbst konnten Glieder derselben nicht darauf kommen, so zu sprechen, wohl aber durch Juden, welche ihre Bekehrung zum Glauben an Jesum nicht dem Paulus verdankten; und solche müssen es gewesen sein, die sich dessen berühmten, von Einem der Zwölfe selbst und zwar von dem Vordersten derselben die Taufe empfangen zu haben. Ihnen entgegen, nur aber nicht so, als hätten sie selbst sich des Taufens sonderlich beflissen³⁾, da ja nicht Andere nach ihnen, sondern sie nach Kephas sich benannten, macht Paulus geltend, daß ihn Christus nicht gesandt, also zu seinem Apostel gemacht habe, um zu taufen, sondern um die Heilsbotschaft zu verkündigen. Man hat dieß dahin umdeuten zu müssen

¹⁾ vgl. Neander 3. d. St. ²⁾ gegen de Wette. ³⁾ so Calvin.

gemeint, daß Vollzug der Taufe nur ein untergeordneter Zweck seiner Sendung sei¹⁾. Aber mit Unrecht²⁾. Das Gebot des Herrn an die Eile Matth. 28, 19 sagt nicht, was sie, gerade sie thun sollten, sondern was von nun an zu geschehen habe, ohne Unterschied, ob sie es selbst oder ob Andere als Gehülfen ihrer Arbeit es thun mögen. Im vorliegenden Falle dagegen handelt es sich darum, welche Thätigkeit Paulus persönlich zu üben hatte, so daß eine Ueberlassung derselben an Andere mit eigener Verzichtung auf sie Verläumdung seines Berufs war. Er konnte nicht Anderen die Verkündigung Christi anheimgeben und sich selbst mit Vollzug der Taufe an den Gläubiggewordenen begnügen, wohl aber umgekehrt. Dafür, daß sie nicht ungetauft blieben, war er freilich verantwortlich, nicht aber verpflichtet, die Taufhandlung eigenhändig zu vollziehen. Denn es kam Nichts darauf an, ob er sie vollzog oder ein Anderer, während Ausbreitung der Heilsbotschaft gerade durch ihn geschehen und sein Lebensberuf sein sollte. Ob er dieser Pflicht nachgekommen ist, darnach soll man ihn beurtheilen, und nicht durch solche sich von ihm abwendig machen lassen, welche sich berühmen, die Taufe von des Kephas eigener Hand empfangen zu haben, gleich als ob sie dadurch an dessen Person sonderlich gekettet und für ihn zu werben verpflichtet wären. So enge gehört die erste Hälfte des 17. Verses mit dem Vorhergehenden zusammen.

Desto schärfer will die zweite von ihr abgeschieden sein³⁾. Obgleich grammatisch aus ihr zu ergänzen, ist sie darum doch Anfang einer neuen Gedankenreihe, in der er sich von denen, welche sich verleiten ließen, für Kephas gegen ihn Partei zu nehmen, zu denen lehrt, welche um der glänzenderen Vortragsmittel des Apollos willen diesem in einer Weise den Vorzug gaben, daß darüber der Apostel aufhörte ihnen das zu sein, was er der Gemeinde von Rechts wegen war und sein mußte. Bezöge sich *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγον* auf den Inhalt der Verkündigung⁴⁾, so müßte es heißen *μὴ σοφίαν λόγον* oder vielmehr *μὴ λόγον σοφίας*. Aber *εὐαγγελίζεσθαι* schließt seinen Inhalt von selbst ein, und mit *ἐν* kann nur angefügt sein, was einer Ver-

¹⁾ so z. B. de Wette, Bisping, Maier. ²⁾ vgl. Billroth, Neander, Meyer z. d. St. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ so z. B. Flatt, Billroth, de Wette, Olshausen, Maier.

andererseits
im Gegensatz
gegen Werth-
legung auf die
Mittel natür-
licher Wissen-
schaft und
Kunst.
(1, 17—31).

kündigung solchen Inhalts als Mittel dient. Als Ein Begriff drückt *οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγον* verneinender Weise aus, was für ein *εὐαγγελίζεσθαι* sein *εὐαγγελίζεσθαι* sein sollte¹⁾. Nur so ist es auch geschickt, einen eigenen Satz zu bilden, mit welchem von dem Was des Auftrags Christi zu dem Wie der Ausrichtung desselben übergegangen wird. *Σοφία λόγον* ist Vortragskunst, welcher Begriff alles einschließt, was den Vortrag einer Sache aus den von ihr unabhängigen Mitteln des Vortrags überhaupt seine Gestalt gewinnen läßt, sei es rednerische Bildung oder zur Verfügung stehendes Wissen. Ueber Beides verfügt, wer *σοφὸς λέγειν*²⁾ ist, und er kann es verwenden, um der Sache, die er vorträgt, mit solchem zu Hülfe zu kommen, was nicht in ihr selbst liegt oder aus ihr stammt. Durch eine solche Heilsverkündigung würde aber das Kreuz Christi um das gebracht, was es seinem Wesen nach ist³⁾. Denn dieß, und nicht bloß den Verlust der ihm eigenthümlichen Wirksamkeit⁴⁾, bedeutet *κενοῦσθαι*.

In wie fern die Thatsache, welche den ganzen Inhalt der Heilsverkündigung in sich schließt, um das käme, was sie ihrem Wesen nach ist, erklärt der Apostel damit, daß er von dem Worte, welches sie zum Inhalte hat, aus sagt, es sei an sich selbst, also wenn es nichts als der unmittelbare Ausdruck dieser Thatsache ist, denen, welche verloren gehen, eine Thorheit, denen dagegen, welche errettet werden, also uns, den Christen, eine göttliche Macht. Man nennt *τοῖς ἀπολλυμένοις* und *τοῖς σωζομένοις* einen Dativ des Urtheils⁵⁾. Aber mit Unrecht, wie man denn hinsichtlich derer, welche errettet werden, einräumen muß, daß der Satz auch die Thatsächlichkeit dessen einschließe, was er, wenn jene Auffassung des Dativs richtig wäre, nur als Sache ihres Urtheils aussprechen würde⁶⁾. In Wahrheit ist beide Male gesagt, was das Wort vom Kreuze thatsächlich für die Einen und die Anderen sei: sein Wesen spricht der Apostel dahin aus, daß die Einen ihm als einer Thorheit gegenüberstehen müssen, während die Anderen eine göttliche Macht der Errettung an ihm besitzen. Nach dem, was ihnen widerfährt, bezeichnet er die Einen als *οἱ ἀπολλύμενοι*, die Anderen als *οἱ σωζόμενοι*, ohne darum ihre

¹⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 125. ²⁾ vgl. z. B. Plato Phaedr. 266 C. ³⁾ vgl. z. B. Röm. 4, 14. ⁴⁾ so z. B. Maier, Kling. ⁵⁾ so z. B. de Wette z. d. St. ⁶⁾ so z. B. Maier z. d. St.

göttliche Vorherbestimmung zu solchem Geschehe den Grund sein zu lassen, woher es kommt, daß dasselbe Wort den Einen Thorheit, den Anderen göttliche Macht ist¹⁾. Um solche Grundangabe ist es überhaupt nicht zu thun, sondern um das Uebereintreffen der beiden Gegensätze, daß aus dem einen und selben Menschengeschlechte die Einen umkommen, die Anderen Rettung finden, und daß das eine und selbe Wort des Kreuzes eine Thorheit ist und göttliche Macht. Allerdings führt der Apostel den erstern Gegensatz auf Gott zurück, aber so, wie es die mit *γὰρ* angefügte Beziehung auf Jes. 29, 14 zu erkennen giebt. „Darum, heißt es dort, daß sich dies Volk mit seinem Munde naht und mit seinen Lippen mich ehrt, sein Herz aber von mir fern hält, und ihre Ehrfurcht gegen mich angelehrtes Menschengebot ist, drum siehe, will ich ferner verwunderlich handeln mit diesem Volke, verwunderlich und wunderbar, und wird seinen Weisen die Weisheit ausgehen und der Verstand seiner Verständigen verschwinden²⁾.“ Das Verhalten Israel's ist es, welches macht, daß Jehova so mit ihm handeln und so lange damit fortfahren will, bis ihm alle Kunst und Weisheit, mit der es sich zur Zeit immer noch selbst helfen zu können meint, gänzlich ausgeht und zu nichts wird. Dies Weissagungswort zielt, wie man sieht, nicht auf irgend etwas Einzelnes, das sich im Laufe der Zeit begeben wird, wie etwa auf den Einbruch Sanherib's³⁾, sondern auf den schließlichen Ausgang, den Israel's Gegenwart nehmen sollte, ehe ihm das verheißene Heil anbricht, als welches ihm erst dann von Jehova zu Theil wird, wenn es mit den Mitteln seiner eigenen Klugheit bei völliger Rathlosigkeit angelangt ist. Was nun hier von Gottes Handeln mit Israel gesagt ist, das gilt von seinem Handeln mit der Menschheit überhaupt. Das Heil, welches er schafft, steht außerhalb des Bereichs aller menschlichen Weisheit und ist mit ihr unverträglich: man muß auf sie verzichtet haben, ehe man seiner theilhaft werden kann, während man mit ihr zu Schanden wird. Daß der Apostel die Stelle weder willkürlich⁴⁾ noch als indirekte Weissagung⁵⁾ verwendet, wird hienach einleuchten. Bequemer aber als der Wort-

¹⁾ so Rückert. ²⁾ vgl. Knobel z. d. St. u. Fürst Handwörterbuch u. d. W. סתר. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ so z. B. Rückert. ⁵⁾ so z. B. Osiander.

laut des Grundtextes ist ihm die griechische Uebersetzung, weil sie ausdrückt, was Gott der menschlichen Weisheit anthun, und nicht, wie es ihr ergehen wird. Denn er will damit fortfahren, daß er auf das hinweist, was ihr Gott jetzt wirklich angethan, daß er sie zur Thorheit gemacht hat.

Dies nämlich ¹⁾ ist die Bedeutung von *μωραίνειν*, und nicht „als Thorheit aufdecken“, wie man gewöhnlich erklärt. Nur so entspricht auch die Frage *οὐχὶ ἐμώρανε ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου* der vorhergegangenen, in welcher *τοῦ αἰῶνος τούτου* selbstverständlich eben so wohl zu *σοφός* und *γραμματεὺς*, als zu *συνζητητής* gehört ²⁾, diese drei Bezeichnungen aber nicht so unterschieden werden dürfen, daß *σοφός* die beiden anderen unter sich begreift ³⁾, da sie einander nebengeordnet stehen, oder so, daß theils jüdische, theils heidnische Gelehrtheit benannt sei ⁴⁾, was in den Ausdrücken nicht liegen kann ⁵⁾, sondern so, daß Einer *σοφός* heißt, sofern er sich auf die Dinge versteht, weshalb sich der Apostel hernach auf diesen Begriff beschränken kann, *γραμματεὺς*, sofern er des auf sie bezüglichen Schriftwesens kundig, und *συνζητητής*, sofern er der Kunst, sie als Gegenstand gelehrten Streits zu behandeln, mächtig ist. Von ihnen allen heißt es, nicht, daß sie sich nicht mehr geltend machen können ⁶⁾, sondern, daß es ihnen ergangen ist, wie das Schriftwort vorhergesagt hat, daß sie da unfindbar sind, wo der Christ das Heil erlangt. Denn nur darum ist es in diesem Zusammenhange zu thun, ob sie mit ihrer dem gegenwärtigen Weltlaufe angehörigen Wissenschaft, Gelehrsamkeit oder Gewandtheit da eine Stelle einnehmen, wo es sich um das *ἀπολλύσθαι* oder *σώζεσθαι* handelt. Das Heil ist ohne sie und ist nicht für sie vorhanden: sie haben Nichts dazu gethan, es zu beschaffen, und der Weg, auf welchem es von Gott beschafft worden ist, hat ihre Weisheit nicht nur als Thorheit erwiesen, sondern wirklich zu einer Thorheit gemacht, indem er sie vermöge des Widerspruches, in welchem dieser sein Heilsweg mit ihr steht, zu einer Erkenntnißunfähigkeit machte. Diesen Weg nämlich hat er, wie *ἐνδόκησεν* ausdrückt, welches auch hier ⁷⁾ die Handlung selbst, aber als Willens-

¹⁾ vgl. Röm. 1, 22. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ so z. B. Meyer, de Wette, Osiander, Bisping, Maier. ⁴⁾ so z. B. Flatt, Billroth, Olshausen, Meyer, de Wette, Bisping. ⁵⁾ vgl. Rückert z. d. St. ⁶⁾ gegen Meyer. ⁷⁾ vgl. I. S. 67.

bethätigung des Handelnden bezeichnet, einzuschlagen für gut befunden, daß er mittelst der Thorheit der Predigt diejenigen errettete, welche glauben. *Διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*, wo ἡ *μωρία* nicht die Eigenschaft¹⁾, noch der Inhalt²⁾ des *κηρύγμα* ist, sondern in dem *κηρύγμα* besteht³⁾, bildet den Gegensatz zu *διὰ τῆς σοφίας*, dessen Artikel nicht zugleich die Stelle eines auf ὁ κόσμος bezüglichen *αὐτοῦ* vertreten muß, da die Weisheit als solche, abgesehen davon, wessen Weisheit sie ist, gemeint sein kann. Der Gegensatz ist aber nicht der von vermeintlicher Thorheit und vermeintlicher Weisheit, wie man ihn gewöhnlich faßt, eine Näherbestimmung der *μωρία* und *σοφία*, welche nur dazu dient, das Verhältniß von *διὰ τῆς σοφίας* zu *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ* unklar zu machen. Ersteres benennt das Erkenntnißmittel, welches der Welt nicht zum Mittel geworden ist, Gott zu erkennen, Letzteres, welches voransteht, weil es gegenüber dem *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος* vorzugsweise den Ton hat, benennt den Ort, wo er ihr Erkenntnißgegenstand war. Denn die wirkende Ursache, wodurch es so kam, daß ihn die Welt nicht erkannte⁴⁾, kann *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ* unmöglich bedeuten, da ein derartiger Gebrauch des *ἐν* nur denkbar ist, wo das damit Eingeführte dem Handelnden selbst zur Verwirklichung dessen dient, was er thut oder zu Wege bringt. Beidem, dem *ἐν τῇ σοφίᾳ τοῦ Θεοῦ* und dem *διὰ τῆς σοφίας*, steht gegenüber *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος*, indem nun die Thorheit der Predigt das Mittel in der Hand Gottes ist, welches die Weisheit, das Erkenntnißmittel der Welt, ausschließt, weil es jetzt nicht gilt, daß die Welt Gott erkenne, sondern daß Gott sie aus der Sünde ihrer Mißkennung und dem Elende ihrer Unkenntniß Gottes errette. Dann muß aber die Weisheit wirklich ein Mittel, Gott zu erkennen, gewesen sein, obzwar nur da, wo er in seiner Weisheit Erkenntnißgegenstand war, und muß die Predigt, durch welche Gott jetzt die Glaubenden errettet, wirklich eine Thorheit sein im Gegensatze zu der Weisheit Gottes, unter welcher eben dieses Gegensatzes wegen weder sein Erlösungsplan⁵⁾ verstanden, noch seine alttestamentliche Offenbarung mitbegriffen⁶⁾ sein kann. Beide,

¹⁾ so Osiander. ²⁾ so Meyer. ³⁾ vgl. de Wette 3. d. St. ⁴⁾ gegen Rückert. ⁵⁾ so 3. B. Maier. ⁶⁾ so 3. B. de Wette.

die Weisheit Gottes und die Thorheit der Predigt, sind nur in dieser Gegensätzlichkeit so genannt. Erstere liegt da vor, wo Gott die Herrlichkeit seines Wesens der Welt wahrnehmbar gemacht hat¹⁾, also in der durch die Schöpfung gesetzten Ordnung der Dinge; weshalb hier die Weisheit, welche das menschliche Vermögen ist, das hinter den Dingen Liegende zu erkennen und ihnen auf den Grund zu sehen, in Wahrheit das Erkenntnißmittel war. Im Gegensatze hiezu ist die Predigt, welche jetzt an die Welt ergeht, nachdem sie ihrerseits durch das der Weisheit Gottes entsprechende Erkenntnißmittel nicht dazu gelangt ist, ihn zu erkennen, in Wahrheit eine Thorheit, und zwar nicht bloß für die Weisheit der Welt, sondern auch gegenüber der Weisheit Gottes. Denn ihr Inhalt ist der gekreuzigte Christus, dessen Sichtbarkeit das Widerspiel einer Wahrnehmbarmachung jenes unsichtbaren Wesens Gottes ist, welches er in der Schöpfung geoffenbart hat. Daher steht auch die Weisheit, das Erkenntnißmittel für letztere, mit dem Worte dieser Predigt in einem Widerspruche, der sie unfähig macht, es sich das werden zu lassen, wozu es verordnet ist, nämlich Mittel der Errettung zu sein. Nur denen wird es dazu, welche glauben, das heißt willentlich dessen gewiß werden, was mit der Weisheit selbst, nicht bloß mit einer vermeintlichen Weisheit, in Widerspruch steht.

Hieraus begreift sich, daß *τοὺς πιστεύοντας* in einer Weise betont ist, die den Anschluß eines zweiten *ἐπειδή* möglich macht. Dieses zweite *ἐπειδή* bringt eine aus der Lage der Dinge hergenommene Erklärung, warum solcher Nachdruck darauf liegt, daß man glaube, nachdem das erste eine gleichartige Erklärung eingeführt hat, wie es gekommen ist, daß sich die Welt, statt auf Erkenntniß Gottes in seiner Weisheit, auf die Thorheit angewiesen sieht, welche ihr in der Predigt entgegentritt. Denn mit dem zweiten *ἐπειδή* eine neue Periode beginnen zu lassen, deren Nachsatz *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν* wäre²⁾, ist deshalb unthunlich, weil es auf diese Weise den Anschein gewänne, als ob sich daraus, daß die Juden Zeichen fordern und die Griechen Weisheit begehren, erklären sollte, warum die Predigenden gerade Christum, den Gekreuzigten, predigen und nichts Anderes: ein Ver-

¹⁾ vgl. Röm. 1, 20. ²⁾ so Meyer, Kling.

hältniß des Nachsatzes zum Vordersatz, welches durch das gegensätzliche *δέ* des erstern recht eigens hervorgehoben würde. Es könnte aber doch nur heißen, weil es mit den Juden und Griechen diese Bewandniß habe, so sei ihnen der Christus, welcher gepredigt wird, ein Anstoß und eine Thorheit, in welchem Falle eine Gegenfätzlichkeit, wie *δέ* sie ausdrückt, nicht stattfände. Andererseits kann aber das zweite *ἐπειδή* auch keinen zweiten Vordersatz zu *εὐδόκησεν ὁ θεός* bringen ¹⁾, weil das Zeichenfordern der Juden und Weisheitsverlangen der Griechen eben so wenig einen Erklärungsgrund abgeben kann, weshalb Gott das gethan hat, was jener Nachsatz aussagt, sondern nur, weshalb das, was er gethan hat, weder die Juden noch die Griechen als solche, sondern nur die, welche glauben, zum Gegenstande hat. Endlich kann auch der mit *ἐπειδή* angeschlossene Satz nicht auf *διὰ τῆς μωρίας τοῦ κηρύγματος* sich beziehen ²⁾ — noch weniger freilich auf B. 20 ³⁾ —, indem wiederum das Zeichenfordern der Juden und Weisheitsverlangen der Griechen keinen Erklärungsgrund dafür abgeben kann, weshalb Gott dieses Mittel der Errettung gewählt hat, sondern nur dafür, warum sie das Heil nicht erlangen, für welches Gott dieses Mittel verordnet hat. Sonach ist die schon durch die Wortstellung empfohlene Beziehung des Satzes auf *τοὺς πιστεύοντας* auch sachlich die allein thunliche.

Nachdem der Apostel nicht das Subjekt des Vordersatzes von B. 21 zum Objecte des Nachsatzes gemacht hat, sondern *τοὺς πιστεύοντας*, so ist letzteres in der Art betont, daß eine Erklärung, warum nicht die Welt als solche errettet werde, wohl veranlaßt war. Diese Erklärung giebt der Apostel in den beiden mit *ἐπειδή* angeschlossenen Sätzen, deren einer von den beiden Hälften, in welche sich die Welt hinsichtlich ihres auf Gott bezüglichen Lebens zertheilt, eine Sinnesrichtung aussagt, welche mit der Predigt derer unverträglich ist, die er, indem er schreibt *ἡμεῖς δὲ κηρύσσομεν*, als die Träger des ihm selbst eignenden Zeugenberufs mit sich zusammenfaßt, während der andere die Predigt, durch welche Gott errettet, so kennzeichnet, daß ihre Unverträglichkeit mit der Sinnesrichtung

¹⁾ gegen Billroth, Oslander, Maier. ²⁾ so Rückert, de Wette, Bisping.
³⁾ so Olshausen.

der Welt ersichtlich ist: ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden, aus welchem allein deutlich wird, wie der Apostel darauf kommt, nicht bloß von den nach Weisheit trachtenden Griechen, sondern auch von den Zeichen fordernden Juden zu sprechen, nachdem er sich vorher nur in dem Gegensatze von Weisheit und Thorheit bewegt hatte. Juden und Griechen unterscheidet er, weil gegenüber dem auf heilsgeschichtlichem Wege erwachsenen Volksthume das naturwüchsige Leben der Menschheit im Griechenthume zur vollkommensten Ausbildung gediehen war. Wenn es nun von den Juden als solchen heißt, daß sie Zeichen fordern — denn die Lesart *σημείον* verdient ihrer ungenügenden Beglaubigung wegen keine Beachtung — ¹⁾, so können damit nicht Wunder Jesu gemeint sein, weder solche, die er auf Erden gethan habe²⁾, noch solche, die er nach seiner Erhöhung thun müßte³⁾; und eben so wenig ist *σοφίαν ζητοῦσιν* so zu verstehen, als werde damit das Verhalten der nach spekulativer Begründung verlangenden Griechen gegenüber dem ihnen gepredigten Evangelium ausgesagt⁴⁾. Denn es handelt sich jetzt nicht darum, wie sich die Einen zu der vorhandenen Heilsverwirklichung oder die Anderen zu der ihnen verkündigten Heilsbotschaft verhalten; sondern ihre Sinnesrichtung überhaupt soll bezeichnet sein, welche sie zu einer Errettung durch die Predigt ungeeignet macht⁵⁾. Von den Juden heißt es, sie fordern, weil ihnen eine heilsgeschichtliche Verheißung gegeben ist, von deren Verwirklichung sie fordern zu dürfen meinen, daß sie dem entspreche, was nach ihrer Auffassung verheißen ist. *Σημεῖα* fordern sie, in die Sinne fallende Vorgänge, in welchen sich ein Ueberfönnliches auf eine den Zweifel ausschließende und des Glaubens überhebende Weise durch seine Machtwirkung erzeugt. Die Erinnerung, daß Jesus durch solche Vorgänge wirklich beglaubigt war, aber ohne daß sie den Juden genügten⁶⁾, thut hiebei Nichts zur Sache. Nicht daran lag es, daß ihnen die ihn beglaubigenden Wunder nicht groß genug waren, sondern daß ihre ganze Sinnesrichtung statt auf das Heil selbst, vielmehr auf solche Wunder ging, die nur Zeichen des Heils sein konnten. Eben so verhält es sich

¹⁾ gegen de Wette, Oslander. ²⁾ so Maier. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ so Olshausen. ⁵⁾ vgl. Rückert 3. d. St. ⁶⁾ so 3. B. Maier 3. d. St.

mit den Griechen. Von ihnen heißt es, daß sie darauf aus sind, Etwas zu erreichen oder zu finden. Denn sie verfolgen den Weg der eigenen Selbstentfaltung und Selbstfortbildung menschlichen Wesens. Auf Weisheit haben sie ihr Absehen, nicht aber nur auf wissenschaftliche und rednerische Form, wie σοφίαν ζητοῦσιν mißverstanden wurde, weil man σοφία für eins und dasselbe nahm mit σοφία λόγον¹⁾, sondern auf eine Wissenschaft, vermöge deren der Mensch kraft seines eigenen Geistes der Dinge mächtig wäre.

Mit beiderlei Sinnesrichtung, der jüdischen und griechischen, steht nun die Predigt in Widerspruch, weil sie einen Christus, der gekreuzigt ist — denn es heißt nicht τὸν ἐσταυρωμένον²⁾ —, zum Inhalte hat. Einen Χριστός, wie ihn die Schriftweissagung verhieß, einen Erlöser der Welt aus Tod und Uebel, hätten die Juden für denjenigen Abschluß ihrer heiligen Geschichte, welchen sie forderten, und die Griechen für die Lösung aller Räthsel, welche den menschlichen Geist beschäftigen, gerne anerkannt. Aber ein Χριστός, der sein offenkundiges Ende am Kreuze gefunden hat, war den Juden ein Anstoß, an welchem ihre Geneigtheit, auf die Kunde von einem Erlöser zu hören, in ihr Gegentheil umschlug, den Griechen aber eine Thorheit, ein handgreiflicher Widersinn. Die Einen wollten mit Augen sehen, die Anderen mit dem Verstande erkennen, und für Auge und Verstand war ein gekreuzigter Christus das Widerspiel dessen, was dieser Name besagt. Sie waren also beide durch ihre Sinnesrichtung von der Errettung ausgeschlossen, welche durch die von Gott verordnete Predigt geschah. Dem gegenüber wird nun gesagt sein, was der Verkündigte denen ist, welche im Gegensatz zur Welt als solcher, der jüdischen und griechischen gleichermaßen, das Objekt von σώσαι bildeten. Wenn man statt dessen Χριστόν im 24. Verse nur für eine triumphirende Wiederholung³⁾ des Χριστόν ἐσταυρωμένον des 23. Verses und gleich diesem für Objekt von κηρύσσομεν nimmt; so ist erstens nicht abzusehen, warum dann nur Χριστόν wiederholt wird, während der Nachdruck vielmehr darauf läge, daß gerade der Gekreuzigte als solcher den Verufenen göttliche Macht und göttliche Weisheit ist, und zweitens gewinnt es den An-

¹⁾ so Rückert. ²⁾ gegen Oslander. ³⁾ so Meyer.

scheinen, als ob der Apostel zweierlei Predigt unterschiede, zumal man in B. 23 *ἐσταυρωμένον* als Prädikat zum Objecte *Χριστόν* zu fassen pflegt, wornach den Einen Christus als Gekreuzigten, den Andern als göttliche Macht und Weisheit gepredigt würde. Wir werden sonach allen Grund haben, *Χριστόν* nicht minder als *Θεοῦ δύναμιν καὶ Θεοῦ σοφίαν* für eben solche Apposition zu *Χριστόν ἐσταυρωμένον* zu nehmen, wie *σκάνδαλον* und *μωρίαν*. Einen gekreuzigten Christus, sagt der Apostel, predigen wir, welcher den Verufenen das wirklich ist, was er der Welt nicht ist, welcher ihnen Christus, der verheißene Heiland, ist und also, was hierin enthalten liegt, eine Gottesmacht, welche ausrichtet, was nur Gott vermag, und eine Gottesweisheit, an welcher man eine Lösung aller Räthsel besitzt, wie nur Gott sie geben kann, ersteres im Gegensatze zu *σκάνδαλον*, indem es die Unmacht eines dem Kreuzestode Verfallenen war, an welcher sich die Zeichen fordernden Juden stießen, und letzteres im Gegensatze zu *μωρίαν*. Nur denen, welchen der gekreuzigte Christus im Widerspruche mit der sinnlichen Wahrnehmung wie mit dem Urtheil des natürlichen Verstandes das wirklich ist, was der Name *Χριστός* besagt, kann die Predigt das Mittel ihrer Errettung sein, zu dem sie Gott verordnet hat. So schließt sich nun der Satz ab, welchen *ἐπειδή* an *τοὺς πιστεύοντας* anfügte. Daß er sich hieran angeschlossen, erhellt auch aus dem *αὐτοῖς*, welches über *Ἰουδαῖοι* und *Ἕλληνες* hinweg eben auf *τοὺς πιστεύοντας* zurückweist. Denn wäre *τοῖς κλητοῖς* nicht als Apposition zu *αὐτοῖς* gemeint¹⁾, so wäre letzteres schlecht hin müßig und müßte, da Fälle wie Hebr. 9, 23 nicht vergleichbar sind²⁾, jedenfalls nachstehen³⁾; und die Frage, warum der Apostel eine andere Bezeichnung der *πιστεύοντες* gebraucht, als welche ihm der Bezug auf B. 21 an die Hand gab, wäre durch die Bemerkung, er hebe gern die objectiv göttliche That hervor anstatt der subjectiv menschlichen Aneignung⁴⁾, keineswegs beantwortet. Wohl aber dient *τοῖς κλητοῖς*, wenn es Apposition ist, diejenigen, welche damit, daß sie glauben, geeignet sind, errettet zu werden, nunmehr zugleich nach der andern Seite als solche zu benennen, welchen die Predigt zu

¹⁾ vgl. Maier z. b. St. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. z. B. Gal. 6, 13.

⁴⁾ so Neander.

einem Rufe Gottes geworden ist, dem sie also nur gefolgt sind, und dem sie es verdanken, daß sie glauben oder, wie wir dafür sagen mögen, daß ihnen der Gepredigte Christus ist. Daß *αὐτοῖς* dann nichts weniger als müßig steht, erhellt von selbst¹⁾.

Verhielte es sich mit B. 23—24 so, wie man gewöhnlich erklärt, daß sich gegenüberstände, was die Träger des Zeugenberufs den Einen und was sie den Andern predigen; so müßte das folgende *ὅτι* einen Satz bringen, welcher sich auf dies ihr Thun bezöge. Eine Grundangabe — denn zur Bekräftigung eignet sich ja *ὅτι* nicht —²⁾, warum der Gekreuzigte den Berufenen eine Gottesmacht und eine Gottesweisheit ist, kann man mit Recht nur dann in dem folgenden Satze erwarten, wenn hinter *ἡμῖς δὲ κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον* kein Object von *κηρύσσομεν*, sondern lediglich eine Apposition zu *Χριστὸν ἐσταυρωμένον* gefolgt ist, indem nur dann gesagt war, daß der Gepredigte Juden ein Anstoß, Heiden eine Thorheit, den Berufenen aber, sie seien Juden oder Heiden, Christus und somit eine Gottesmacht und eine Gottesweisheit ist. Der Grund, welchen der Apostel hiefür angiebt, ist der, weil die Thorheit Gottes weiser ist als die Menschen und die Schwachheit Gottes stärker ist als die Menschen. Insgemein versteht man *τὸ μωρὸν τοῦ Θεοῦ, τὸ ἀσθενὲς τοῦ Θεοῦ* von dem, was von Gott thöricht oder schwach Scheinendes ausgeht, und also in diesem Sinne thöricht ist in seinen Rathschlüssen oder schwach in seinem Thun. Verglichen soll dies dann entweder mit dem sein, was von den Menschen vermeintlich Weises oder Starkes herkommt und in diesem Sinne weise ist in ihrem Gedenken und stark in ihrem Wirken³⁾, wenn man nicht vorzieht, das Menschliche überhaupt als das zu bezeichnen, womit verglichen wird⁴⁾; oder man bleibt dem Wortlaute näher und läßt das Göttliche mit den Menschen selbst verglichen sein, als welche von dem Thörichten Gottes an Weisheit, von dem Schwachen Gottes an Stärke übertroffen werden⁵⁾. Aber das Erstere ist gegen die Art jener unausgeführten Vergleichen, auf welche man sich beruft, da in ihnen das zu dem unvollständigen Theile zu Ergänzende nothwendig aus dem Subjekte

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen de Wette u. A. ³⁾ so z. B. Platt, de Wette, Maier. ⁴⁾ so Billroth, Neander. ⁵⁾ so z. B. Winer Gramm. S. 230, Rückert, Meyer, Pfander.

des vollständigen entnommen sein will und nicht aus dem Prädikate¹⁾: eine Entgegnung, der man sich vergeblich dadurch entziehen will, daß man τὰ τῶν ἀνθρώπων als dasjenige bezeichnet, womit das Thörichte oder Schwache Gottes verglichen wird, da man hiebei in Wirklichkeit doch nicht das Menschliche schlechthin und überhaupt, sondern die weisen Gedanken und starken Thaten der Menschen im Sinne hat. Die andere Erklärung aber leidet an der logischen Unstatthaftigkeit, daß Sachen und Personen hinsichtlich einer Eigenschaft unter sich verglichen sein sollen, welche bei jenen wesentlich anders gemeint ist, als bei diesen, bei jenen nämlich als eine Eigenschaft des Denkens und Thuns, dessen Ergebniß sie sind, bei diesen dagegen als eine Wesensbeschaffenheit ihrer selbst. Kann aber nur Person und Person verglichen sein, so muß τὸ μωρὸν τοῦ θεοῦ, τὸ ἀσθενὲς τοῦ θεοῦ als Bezeichnung Gottes selbst verstanden sein wollen, sofern er thöricht ist oder schwach. So ist 2 Kor. 4, 17 τὸ ἐλαφρόν τῆς θλίψεως die Drangsal in ihrer Leichtigkeit, Röm. 2, 4 τὸ χρηστόν τοῦ θεοῦ Gott in seiner Güte, Röm. 1, 19 τὸ γνωστόν τοῦ θεοῦ Gott, sofern er ein Gegenstand für das Erkennen ist. Der Einwand gegen eine nach diesen Beispielen bemessene Erklärung der Stelle, Paulus würde, wenn er nicht ein Konkretes hätte ausdrücken wollen, das eben vorher gebrauchte Abstraktum *μωρία* gesetzt haben²⁾, trifft um des willen nicht, weil jene Neutra keineswegs mit den entsprechenden Abstraktis gleichbedeutend sind, sondern ein Konkretes bezeichnen, welches die für den bestimmten Fall in Betracht kommende Wirklichkeit des genitivisch damit verbundenen Subjekts ausmacht. So will auch im vorliegenden Falle verstanden sein, daß Gott da, wo er thöricht oder schwach sei, weiser sei und stärker, als die Menschen. Und zwar gilt auch hier wieder, daß er dann nicht etwa bloß thöricht oder schwach zu sein scheint, und der Mensch nicht bloß weise oder stark zu sein vermeint, sondern eine wirkliche Thorheit und Schwachheit Gottes im Gegensatz zu seiner Weisheit und Stärke und eine wirkliche Weisheit und Stärke des Menschen im Gegensatz zu menschlicher Thorheit und Schwäche mit einander in Vergleich stehen. In der Ordnung der Dinge, worin Gott seine Schöpfer-

¹⁾ vgl. 3. B. Joh. 5, 36. ²⁾ so Meyer.

herrlichkeit, und in den Werken, worin er seine Allmacht erzeugt, stellt sich seine Weisheit und seine Stärke dar. An Christo aber sieht man das Widerspiel von beiden, wenn anders Gott ihn, der sich selbst nicht helfen konnte, sondern ein Opfer seiner Feinde und eine Beute des Todes ward, wirklich zum Heiland der Welt verordnet hat. Und doch hat er damit alle menschliche Weisheit und Stärke, nicht die es vermeintlich, sondern die es im Vergleiche mit menschlicher Blödigkeit und Ohnmacht wirklich ist, überboten. Was nun hier sich geschichtlich begeben hat, das findet sich im 25. Verse auf einen allgemeinen Satz gebracht, welcher den Grund angiebt, warum die Berufenen an dem Gekreuzigten, diesem Inhalte einer Predigt, welche im Gegensatze zur Weisheit Gottes Thorheit ist, dennoch eine göttliche Weisheit und Macht besitzen. Sind es aber vermöge der Natur dieser Predigt die Glaubenden, welche Gott durch sie errettet, im Gegensatze zur Welt, so hat ja Gott dadurch, daß er solche Errettung verordnete, die Weisheit der Welt zur Thorheit gemacht, indem sie, statt ein Mittel der Erkenntniß zu sein, vielmehr, wenn sie sich nicht selbst aufgibt, unfähig macht, der göttlichen Errettung theilhaft zu werden. Es ist so, wie der Apostel gesagt und das Schriftwort geweissagt hat: wer nach der Weise des gegenwärtigen Weltlaufs, der von der Schöpfung herrührenden und durch die Sünde verderbten Ordnung der Dinge klug und gelehrt ist, der hat mit dieser seiner Klugheit und Gelehrtheit keine Statt auf dem Gebiete des Heils.

Je enger alles unter sich verbunden erscheint, was sich B. 21 als erklärende Bestätigung an B. 20 anfügte, und je vollständiger diese erklärende Bestätigung innerhalb ihrer selbst abgeschlossen erscheint, desto weniger kann man erwarten, sie im Folgenden noch wieder in der Art sich fortsetzen zu sehen, daß *γὰρ*, welches nur deshalb durch *οὖν* ersetzt worden ist, weil die Aufforderung *βλέπετε τὴν κλήσιν ὑμῶν* auf Grund des Vorherigen ergehen zu müssen schien, eine Bestätigung des ihm zunächst vorausgehenden Satzes brächte¹⁾. Dieser Satz ist so selbstverständlich, daß er keiner Bestätigung bedarf, und die Thatsache, daß die korinthische Gemeinde nur wenige höher ge-

¹⁾ so Rückert, Meyer.

bildete oder vornehme Glieder zählte, sondern zumeist durch Erklärung geringer und unbegabter Leute entstanden war, hat mit der Wahrheit, daß Gott in seiner Thorheit und Schwachheit weiser und stärker ist, als die Menschen, gar keinen Zusammenhang. Wohl aber weist *τὴν κλήσιν ὑμῶν* zurück auf *αὐτοῖς, τοῖς κλητοῖς*, dessen *αὐτοῖς* wiederum auf *τοὺς πιστεύοντας* zurückging; und wenn wir hienach in dem nun Folgenden eine Bestätigung des seitdem nur weiter ausgeführten Satzes zu finden erwarten, daß Gott durch die Predigt von Christo nicht die Welt als solche errettet habe, in welchem Falle ihre Weisheit für diese ihre Errettung einen Werth hätte und Etwas austrüge, so wird diese Erwartung durch den Inhalt des Folgenden gerechtfertigt werden. Die Leser sollen, um jenen Satz bestätigt zu finden, den Vorgang ihrer Berufung oder, wie das von *βλέπω* abhängige *ὅτι*¹⁾ appositionsweise hinzufügt, die Thatsache ansehen, daß sich in der Christenheit nicht viele im Sinne des natürlichen Lebens Gebildete oder Machthabende oder Vornehme finden. Denn so ist dieser Satz gedacht, und nicht hat man *σοφοί, δυνατοί, εὐγενεῖς* für Prädikate zu *οὐ πολλοί* zu nehmen²⁾, in welchem Falle *ὑμῶν* hinter letzterm nicht fehlen würde. Das Prädikat wäre *ἐκλήθησαν*, wenn es nicht durch den Uebergang aus dem passivischen Satze der Verneinung in den aktivischen der Bejahung weggefallen wäre. Wie der Apostel oben den Begriff der *πιστεύοντες* mit dem der *κλητοί* vertauscht hat, ähnlich vertauscht er jetzt den Begriff der *κλητοίς* mit dem des *ἐκλέγεσθαι*, um die göttliche That der Berufung, welche durch menschlichen Dienst geschieht, nach der Seite zu bezeichnen, wo sie zwar auch eine geschichtliche³⁾, aber lediglich Gottes That ist. Denn so will das gefaßt sein, worauf sich die Entstehung der korinthischen Gemeinde zurückführt, damit sie den Lesern ein Beweis für die Thatsache sei, daß Gott nicht die Welt als solche hat erretten wollen. Er würde nämlich sonst die Einzelnen je nach Maßgabe der Stellung, welche sie als Bestandtheile der Welt einnehmen — denn so ist *τοῦ κόσμου* gemeint, und nicht als nach dem Urtheile der Welt —⁴⁾, also vor Allem die in ihr irgendwie Hervorragenden würde er sich

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen de Wette, Meyer. ³⁾ vgl. I. S. 161. ⁴⁾ gegen Flatt, Billroth u. A.

erfaren haben. Statt dessen hat er, wie der Apostel den Gegensatz schließlich steigert, um alle einzelnen Gegensätze darunter zu befassen, τὰ μὴ ὄντα sich erfaren: eine Bezeichnung, welche wieder nicht solches benennt, was man so ansieht, als ob es gar nicht vorhanden wäre¹⁾, sondern solches, dessen Sein zwar ein wirkliches, aber kein wahres, seinem Begriffe entsprechendes ist, indem μὴ im Unterschiede von οὐ nicht etwa das Nichtsein im Sinne einer subjektiven Vorstellung aussagt²⁾, sondern das Sein als begriffliches, nicht als wirkliches, verneint. Wenn der Apostel als Gottes Absicht bei solcher Erklärung dies benennt, ἵνα κατασχῇ τοὺς σοφοὺς, τὰ ἰσχυρά, oder ἵνα τὰ ὄντα καταργήσῃ, so ist es eine Verinträchtigung seines Gedankens, die Erreichung dieser Absicht davon unabhängig sein zu lassen, ob die Weisen und Gewaltigen, die in einem Sein, das seinen Namen verdient, Befindlichen an sich selbst erfahren, daß sie zu Schanden oder zu nichts werden³⁾. Es ist nur kein sofortiger Erfolg, den Gott beabsichtigt. Wenn offenbar wird, was es um das Heil ist, zu welchem diese geistig Schwachen, an äußern Mitteln Unvermögenden, in einem Sein, das seines Namens unwerth ist, Befindlichen gelangt sind; dann werden die nicht dazu gelangten Gebildeten und Gewaltigen davor zu Schanden, ja hinsichtlich dessen, woran sie die rechte Wahrheit ihres natürlichen Seins besessen haben, weil in und mit ihm selbst, zu nichts. Indem aber Gott mit dieser Absicht that, was er that, hat er dadurch alle Möglichkeit, daß der natürliche Mensch vor ihm stolz thue und sich rühme, abschneiden wollen, bei den Einen, sofern sie erlangt haben, was sie nicht mit ihren natürlichen Mitteln erreicht zu haben meinen können, bei den Anderen, sofern sie es mit ihren natürlichen Mitteln nicht weiter gebracht haben, als schließlich zu Schanden und zu nichts zu werden.

Dieser Ausschließung alles Rühmens des natürlichen Menschen tritt die Beabsichtigung eines Rühmens des Christen gegenüber. Nicht dasselbe also, was vorher verneinender Weise, sagt der Apostel nun bejahender Weise, und kein bloßer Anhang ist der Inhalt von B. 30—31⁴⁾. Auf ein Rühmen, sagt er, welches aber nun das

¹⁾ gegen de Wette, Meyer u. A. ²⁾ Winer Gramm. S. 451. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ so Rückert.

von der Schrift, nämlich an der von ihm in's Kurze gezogenen Stelle Jer. 9, 22—23 als allein statthaft bezeichnete ist, auf ein Rühmen, welches den Herrn zum Gegenstande hat, ist es damit abgesehen, wenn ihr in einem Sein steht, welches ihr von Gotte her und vermöge eurer Beschlossenheit in Christo Jesu habt, und welches nun alles das in sich schließt, was uns Christus Jesus durch den Gott, der ihn gesandt hat, geworden ist. *Ἐξ αὐτοῦ* nebst *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* hat den Ton am Anfange, wie *ἐν κυρίῳ* am Ende des Satzes, und nicht heißt es *ὑμεῖς δέ*, daß der Apostel, was übrigens schon der Inhalt des Vorausgegangenen unmöglich macht, von den Ungläubigen zu den Gläubigen übergienge¹⁾. Hinwieder aber liegt das Gewicht des Gedankens nicht auf dem Hauptsatze, als wenn jetzt dem Vorigen gegenüber das wahre Verhältniß zu Gott ausgesagt sein sollte²⁾, da ja vorher von dem die Rede gewesen ist, wodurch Gott selbst das Rühmen ausgeschlossen hat. Hievon kann mit *δέ* nur zu einem Satze übergegangen werden, welcher besagt, wie diejenigen sich rühmen sollen, die jetzt in einem Sein stehen, nachdem sie vor ihrer Erkürung Nichtseiende gewesen. So nämlich mit Bezug auf *τὰ μὴ ὄντα* will *ἐστὲ* verstanden sein³⁾, und nicht so, daß es in Verbindung mit *ἐξ αὐτοῦ* den Begriff der Gotteskindschaft böte⁴⁾, indem ein so gemeintes *εἶναι ἐκ τοῦ Θεοῦ* zwar nicht der paulinischen Anschauungsweise⁵⁾, wohl aber diesem Zusammenhange fremdartig wäre, und noch weniger so, daß zunächst *ἐστὲ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* und dieß dann mit *ἐξ αὐτοῦ* zu verbinden wäre⁶⁾, und also ihr Christenstand als solcher es wäre, welcher auf Gott, dem sie ihn verdanken, zurückgeführt würde, während es sich im Zusammenhange darum handelt, wem sie überhaupt verdanken, daß sie Grund haben, sich zu rühmen, was auf Christus nicht minder, als auf Gott zurückzuführen sein muß. Der Einwand, daß ein so emphatischer Gebrauch von *εἶναι* dem Apostel fremd sei⁷⁾, widerlegt sich durch das vorhergegangene *τὰ ὄντα* und *τὰ μὴ ὄντα*. Ein Sein in diesem Sinne eignet den Lesern, aber Gott ist es und Christus Jesus ist es, dem sie dies danken, Gott, der sie darein geschaffen hat, und Christus

¹⁾ so Dsiander. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. Flatt, Rückert z. b. St. ⁴⁾ so Theophylaktus u. A. ⁵⁾ gegen Meyer, vgl. z. Gal. 4, 4. ⁶⁾ so de Wette, Meyer u. A. ⁷⁾ so Maier.

Jesús, in welchem es ihnen vermittelt ist. Was es aber um dieses Sein ist, besagt dann der Relativsatz, in welchem der Apostel, was Christus Jesús uns geworden, wieder nicht ausführt, ohne, daß er es uns geworden, mit *ἀπὸ Θεοῦ* auf Gott zurückzuführen. Daß er hiebei die Weisheit, welche wir an ihm haben, sonderlich betont und ihr die drei andern unter sich durch *καὶ* verbundenen Stücke ¹⁾ mittelst eines *τε* einheitlich nebenordnet — denn so verhält es sich, da *τε* zur Anknüpfung an *σοφία* dienen muß — ²⁾, kann in diesem Zusammenhange nicht befremden, in welchem es sich ja um die Weisheit vorzugsweise handelt. Sie besitzen wir damit, daß wir Christum haben, weil in ihm das wesentliche Verständniß aller Dinge und die Lösung aller Räthsel gegeben ist; nicht minder aber besitzen wir damit auch jene anderen drei Stücke, welche sich zusammen zur Weisheit verhalten wie des Menschen Selbstbestimmbarkeit zu seiner Erkenntnißfähigkeit, die Gerechtigkeit nämlich oder den auf Sündenvergebung beruhenden Stand des Menschen zu Gott, in welchem wir Gottes Urtheil für uns haben, die Heiligung oder die Umsetzung unsers Verhaltens aus einem sündigen in ein unserer Gerechtigkeit entsprechendes, und die Erlösung, welche hier im Unterschiede von der Rechtfertigung und Heiligung gemeint und also Herstellung aus der Knechtschaft unter dem Tode als dem Solde der Sünde in die Freiheit eines unserer Gerechtigkeit und Heiligkeit entsprechenden Lebens ist. Die Gerechtigkeit ist die einmal für immer vorhandene, die Heiligung eine während unsers irdischen Lebens sich fortsetzende, die Erlösung eine jenseit unsers irdischen Lebens sich vollendende ³⁾. Wer dieß alles sammt der Weisheit besitzt und in einem dadurch erfüllten Dasein steht, der rühme sich des Herrn, wie es mit alttestamentlichem Ausdrucke heißt ⁴⁾, nämlich, wie neuteamentlich unterschieden sein will, Gottes, welcher gemacht hat, und Christi, in welchem ihm vermittelt ist, daß er in solchem Dasein steht, oder Christi, an welchem er dieß alles besitzt, und Gottes, welcher Christum dazu gemacht hat, es uns zu sein.

¹⁾ anders Hebr. 6, 2. ²⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 795, gegen Meyer, Kling. ³⁾ vgl. 3. B. Hebr. 2, 15 einerseits, Röm. 8, 23 andererseits. ⁴⁾ vgl. I. S. 214.

Darauf also, daß sich Niemand von wegen dessen, was er ^{innerung an} ^{seine mit der} ^{Natur seines} ^{Berufs über-} ^{einstimmige} ^{Ausrichtung} ^{besseren in} ^{Korinth.} ^{2, 1—5.} natürlicher Weise ist, vor Gott rühmen, und wer geistlicher Weise Etwas geworden ist, lediglich Gottes sich rühmen soll, ist es von Gott abgesehen, wenn er sich eine Gemeinde seines Heils, der eigenen Erfahrung der Leser zufolge, in der Art herstellt, daß sie daran einen Beweis für das Absehen seines Heilswerks auf Errettung nicht der Welt als solcher, sondern der Glaubenden haben. Wenn es aber mit seinem Heilswerke diese Bewandniß hat, so ist es, wo dasselbe eintritt, mit der natürlichen Weisheit vorbei, sie ist ihm gegenüber Erkenntnißunfähigkeit, und es hieße also das Wort, durch welches das Heil gewirkt wird, um sein eigenthümliches Wesen bringen, wenn man es mit den Mitteln natürlicher Wissenschaft und Kunst verkündigte. So hat der Apostel, nachdem er B. 14—17 denen gegenüber, welche einen falschen Werth darauf legten, von Nephas getauft zu sein, Verkündigung der Heilsbotschaft als seinen Beruf bezeichnet hatte, von B. 17 an denen gegenüber, welche auf die sonderliche Begabung des Apollos ein falsches Gewicht legten, die Unverträglichkeit der von ihnen hochgehaltenen Weisheit mit der Aufgabe eines Heilsverkündigers dargethan. War nun, wie es der Inhalt dieses Abschnitts mit sich brachte, von jenem *Ὁν ἐν σοφίᾳ λόγον* an seine Person hinter der sachlichen Darlegung zurückgetreten, so sehen wir sie jetzt wieder hervortreten ¹⁾, indem er mit einem „Auch ich“ darangeht, seine Berufserfüllung in Korinth als eine solche zu zeichnen, mit welcher auch er, wie es allen Zeugen Christi geziemt, das eigenthümliche Wesen des ihm befohlenen Worts in seinem Rechte belassen hat. Sein Kommen nach Korinth und sein Aufenthalt daselbst entsprach der so eben dargelegten Natur seines Berufs. Von jenem handelt er in B. 1—2, von diesem in B. 3—5. Dort sagt er, was ihn, oder vielmehr, was ihn nicht nach Korinth geführt habe. Denn nicht mit *καταγγέλλων ὑμῖν τὸ μαρτύριον τοῦ Θεοῦ* will *καθ' ὑπεροχὴν λόγον ἢ σοφίας* verbunden sein. Es müßte erstlich, da *ἦλθον* nur dann nicht überflüssig ist ²⁾, wenn das Kommen selbst und als solches gezeichnet wird, entweder *ἦλθον καταγγέλλειν* oder *κατήγγειλα* anstatt *ἦλθον* heißen; und zweitens wäre eine andere

¹⁾ vgl. Meyer, Neander, Osiander z. d. St. ²⁾ vgl. Rückert z. d. St.

Präposition zu erwarten, da Ueberlegenheit in rednerischer Kunst oder sachlicher Geistesbildung, wie *λόγος* und *σοφία* hier neben einander gemeint sind ¹⁾, für das Verkündigen nur in dem Sinne maßgebend heißen könnte, daß letzteres geschah, weil oder wie erstere es mit sich brachte ²⁾, nicht aber, was doch der Zusammenhang fordern würde, daß es mit den Mitteln geschah, welche sie darbot ³⁾. Dagegen hat Alles seine Richtigkeit, sobald *καθ' ὑπεροχὴν λόγον ἢ σοφίας* mit *ἡλθον* zusammeng gehört. Der Apostel sagt dann, er sei, als er kam, mit seiner Verkündigung des Zeugnisses Gottes nicht in Folge dessen gekommen, daß ihm rednerische Kunst oder sachliche Geistesbildung in sonderlichem Maße eignete ⁴⁾. Daß er sein Kommen als ein solches bezeichnet, bei dem es sich um Verkündigung des Zeugnisses Gottes handelte, läßt schon erkennen, warum es mit demselben die ausgeschlossene Verwandniß unmöglich haben konnte ⁵⁾. *Τὸ μαρτύριον τοῦ Θεοῦ*, wie sicherlich gelesen sein will, da sich aus B. 7 die Veränderung von *μαρτύριον* in *μυστήριον* leichter erklärt ⁶⁾, als die umgekehrte aus 1, 6 ⁷⁾, entspricht dem alttestamentlichen *הָיָה עִידוֹ* und ist deshalb *τοῦ Θεοῦ* für einen Genitiv des Subjekts ⁸⁾, nicht des Objekts, zu nehmen. Ist nun der Apostel als Verkündiger dessen, was Gott der Welt zu wissen gethan hat, nach Korinth gekommen, so kann es nicht eine sonderliche eigene Begabung gewesen sein, die ihn dahin führte. Daß es sich aber so und nicht anders mit seinem Kommen verhalten habe, bestätigt er durch die Versicherung, er habe nicht von sich geurtheilt, als wisse er unter ihnen irgend Etwas, außer allein Christum und zwar den gekreuzigten. „Beschließen“ kann *κρίνειν* hier nicht heißen wollen, da man nicht beschließen kann, Etwas zu wissen oder nicht zu wissen, und den Begriff des Wissens in den der Mittheilung eines Wissens umzusetzen unerlaubt ist ⁹⁾. Auch müßte es heißen, er habe beschlossen, Nichts sonst, als Christum, und nicht, er habe nicht beschlossen, Etwas sonst außer ihm zu wissen. Der Beisatz *ἐν ὑμῖν* giebt dem Gedanken seine nothwendige Begrenzung. Denn er wußte ja freilich auch Anderes, aber unter denen, zu welchen

¹⁾ vgl. Calvin z. d. St. ²⁾ vgl. z. B. Phil. 2, 3. ³⁾ gegen de Wette u. A. ⁴⁾ vgl. z. B. Röm. 2, 5; Phil. 4, 11; Akt. 3, 17. ⁵⁾ vgl. Wispang z. d. St. ⁶⁾ vgl. 4, 1. ⁷⁾ gegen Rückert. ⁸⁾ so schon Calvin, auch Oslander, Wispang. ⁹⁾ gegen Rückert, de Wette, Meyer, Oslander, Maier u. A.

er in Ausrichtung seines Berufs kam, meinte er nicht irgend etwas zu wissen, was sie nicht selbst wissen könnten. Das unter ihnen ihm eignende Wissen war lediglich das von Christo, so daß also, was sonst ein Mensch dem andern zu lehren haben kann, hier ausgeschlossen blieb. *Kai touton εσταυρωμενον* aber fügt er hinzu, um eine dem natürlichen Menschen annehmbliche Weise der Verkündigung Christi auszuschließen. Er kannte Christum nur als den gekreuzigten, als welcher er den Juden ein Anstoß, den Heiden eine Thorheit ist, und konnte ihn also auch nicht anders verkündigen wollen.

Und wie sein Kommen nach Korinth, so denn auch sein Aufenthalt daselbst. Im Sinne eines solchen „und so denn“ fährt der Apostel mit einem *kai* fort, welches zu nothwendig ist, um an das Vorausgehende anzuknüpfen, als daß es mit einem folgenden *kai* im Sinne von „sowohl, als auch“ zusammengedacht sein könnte. Es ist genug, daß er mit *εγω* seine Person hervorhebt ¹⁾, um ihr dann seine Predigt gegenüberzustellen ²⁾. Aber nicht, daß er in viel Schwachheit und Furcht und Zittern — denn *πολλῶ* gehört zu allen drei Substantivis — gerathen sei ³⁾, besagen die Worte, sondern *ἐν ἀσθενείᾳ καὶ ἐν φόβῳ καὶ ἐν τρόμῳ πολλῶ* ist adverbialisch mit *εγενόμεν* *πρὸς ὑμᾶς* zu verbinden, welches hinwieder nicht von seinem Kommen zu ihnen ⁴⁾, sondern von seinem Aufenthalte bei ihnen ⁵⁾ und seinem Verkehr mit ihnen ⁶⁾ verstanden sein will. Unter *ἀσθένεια* körperliches Mißbefinden zu verstehen ⁷⁾, ist unthunlich, weil in einem nicht von selbst dahin deutenden Zusammenhange ein näher bestimmendes *σαρκός* nicht fehlen könnte. Eben so wenig kann Mangel an geistiger Bildung gemeint sein ⁸⁾, da dies nicht seinen Aufenthalt in Korinth sonderlich beträfe, oder Gefühl der Unzulänglichkeit seiner Kräfte für die hier ihm gestellte Aufgabe ⁹⁾, da *ἀσθένεια* Schwachheit und nicht Gefühl der Schwachheit ist. Den Mangel an natürlicher Willensstärke und Entschlossenheit meint er, welcher ihm nach dem geringen Erfolge, den er in Athen erzielt hatte, und gegenüber der offenen Feindseligkeit der korinthischen Judenthatschaft die kräftige

¹⁾ vgl. Maier z. d. St. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ gegen Billroth, Olshausen. ⁵⁾ vgl. 16, 10 u. Akt. 20, 18. ⁶⁾ vgl. 16, 7. 10; Gal. 1, 18; 2 Thess. 3, 10. ⁷⁾ so z. B. Rückert. ⁸⁾ so z. B. Oslander. ⁹⁾ so z. B. Meyer.

Betreibung seines Berufswerks so sehr erschwerte, daß ihn der Herr jener wunderbaren Ermuthigung, die wir Akt. 18, 9 f. berichtet finden, bedürftig erachtete. In der mancherlei Noth und Drangsal, deren er 1 Theff. 3, 7 gedenkt, unter den mißgearteten und argen Menschen, von denen er 2 Theff. 3, 2 errettet zu werden begehrt, hätte er lieber geschwiegen, wenn ihn sein Beruf nicht hätte reden heißen. So weit war er davon entfernt, eine selbsterwählte Lehrthätigkeit zu üben, zu der ihn ein Bewußtsein sonderlicher Begabung und die Lust, sie geltend zu machen, antrieb. Denn dies vor allem, und nicht bloß rednerische und philosophische Verkündigung des Evangeliums ¹⁾, soll damit ausgeschlossen sein, daß er an den Zustand erinnert, in welchem er sich während seines Aufenthalts in Korinth befand. Sodann aber war auch sein Reden, wenn er sprach, und sein Predigen, wenn er öffentlich sprach, nicht so angethan, wie es gewesen sein würde, wenn er gemeint hätte, durch die ihm zu Gebote stehenden Vortragsmittel dem, was er vortrug, Eingang schaffen zu sollen oder zu können. Es geschah nicht *ἐν πειθοῖς σοφίας λόγοις*, wie ohne Zweifel zu lesen ist, da sich *ἀνθροπίνης* als ein aus B. 13 entnommenes Einschleissel zu erkennen giebt, und *πειθοῖς* durch die Beispiellofigkeit dieses übrigens richtig gebildeten Adjektivums gesichert erscheint. *Σοφίας λόγοι*, in denen sich nicht bloß rhetorische oder sophistische Kunst ²⁾, sondern ein von den heilsgeschichtlichen Thatfachen unabhängiges Wissen kundgiebt, da *σοφία* von *σοφία λόγων* auch hier unterschieden sein will, sind als solche geeignet, für dasjenige zu gewinnen, was man damit vorträgt, indem sie es als eine mit dem Inhalte des natürlichen Erkennens übereinstimmige Wahrheit erscheinen lassen. Solcher Mittel bediente sich der Apostel nicht, sondern eine *ἀπόδειξις πνεύματος καὶ ἀνθρώπου* ließ er seine Rede sein. *Πείθειν* und *ἀποδεικνύναι* verhalten sich so zu einander, daß es bei dem erstern um eine Wirkung auf die Person zu thun ist, die man mit den nach ihr bemessenen Mitteln bestimmen will, Etwas anzunehmen ³⁾, bei dem andern dagegen um eine Erweisung der Sache, die man mit den ihr entsprechenden Mitteln als das zur Geltung bringen will, was sie ist ⁴⁾. Schon dieser Gegensatz, in welchem nun

¹⁾ gegen Meher. ²⁾ gegen Maier. ³⁾ vgl. 3. Gal. 1, 10. ⁴⁾ vgl. 3. B. 3 Matt. 4, 20; Akt. 2, 22.

ἀποδεικνύναι kein bloßes Kundgeben sein kann, läßt nicht zu, *πνεύματος* und *δυνάμεως*, die man ohne Grund in die Redefigur eines Hendiadynon zwängt¹⁾, für Objectsgenitive zu nehmen²⁾. Nicht die Sache kann benannt sein sollen, welche erwiesen wird, gleich als wäre es bei dem *πεῖθειν* um eine andere zu thun, sondern wie *σοφίας* zu *πειθοῖς λόγοις*, in gleichem Verhältnisse muß *πνεύματος καὶ δυνάμεως* zu *ἀποδείξει* stehn. Dort ist die gewinnende Rede nach dem benannt, was in ihr zu Worte kommt, hier die Erweisung der zur Geltung zu bringenden Sache nach dem, was in ihr seine beweiskräftige Wirkung thut. Als solches bezeichnet der Apostel, beide Male im Gegensatz zu *σοφία*, erstlich *πνεῦμα*, einen von ihm, dem Redenden, unabhängigen und sowohl in ihm selbst, als in den Hörenden selbstständig wirkamen Geist, und zweitens *δύναμις*, eine nicht bloß Ueberzeugung wirkende, sondern den Redenden und die Hörenden umschaffende Macht. Geist, der in ihm, dem auf alles Selbsterdachte verzichtenden Redner, wirksam wird, übt seine den Inhalt solcher Rede als Wahrheit erweisende Wirkung auch in dem Hörer; und Macht, die ihn, den Schwachen und Zaghaften, zum kühnen und gewaltigen Prediger umschafft, ergreift auch die Hörer und schafft ihre Sinnesweise um, daß sie dem gläubig zufallen, was allem ihrem bisherigen Denken widerstreitet. So hat er — denn von einer Absicht Gottes ist keine Rede³⁾ — seine Verkündigung beschaffen sein lassen, weil er wollte, daß ihr Glaube, den sie wirkte, seinen Bestand nicht in menschlicher Weisheit habe⁴⁾, also mit ihr stehe und falle, sondern in göttlicher Macht, welche das von ihr Geschaffene auch zu erhalten weiß. Von dem heiligen Geiste spricht der Apostel, wie man sieht, nicht unmittelbar. Geist und Macht sind so gemeint, wie er sonst auch Geist und Buchstaben⁵⁾, Wort und Macht⁶⁾ einander gegenüberstellt. Sie sind da vorhanden, wo der gekreuzigte Christus gepredigt wird: er selbst wird denen, welche glauben, Geist⁷⁾ und Macht⁸⁾.

Nachdem der Apostel 2, 1—5 davon gesprochen hat, wie er, ^{viertens, was} er selbst nach Corinth gekommen und dort thätig gewesen ist, seinen ^{für Weisheit} ^{die Träger des}

¹⁾ so noch Billroth, Olshausen, Maier, Neander. ²⁾ so z. B. Billroth.

³⁾ gegen Meyer, Olshander Kling. ⁴⁾ vgl. 4, 20. ⁵⁾ 2 Kor. 3, 6; Röm. 2, 29. ⁶⁾ 4, 20. ⁷⁾ 2 Kor. 3, 17. ⁸⁾ 1, 24.

Worts aller-Veruf der Heilsverkündigung auszurichten; so geht er nun von der bings auszu-
fagen haben, ersten Person Singularis zur ersten Person Pluralis über, wie 1, 23
aber auch für die Träger des Worts wieder mit sich zusammenfassend¹⁾. Er wird
wen.

2, 6—16.

also nun wieder von solchem handeln, was von den Trägern des Worts überhaupt gilt. *σοφίαν* im Gegensatz zu der *μωρία*, welche sie laut 1, 23 predigen, wenn sie den gekreuzigten Christus verkündigen, und *ἐν τοῖς τελείοις* im Gegensatz zu denen, an welche jene Predigt sich richtet, betont er in dem Satze *σοφίαν δὲ λαλοῦμεν ἐν τοῖς τελείοις*. Dann kann aber seine Meinung nicht sein, daß eben das, was sie den Juden und Griechen verkündigen, während es diesen eine Thorheit ist, unter den Mündigen und Reifen Weisheit sei²⁾. Denn nicht, was der dort Verkündigte diesen sei, besagen die Worte, wie wenn *ἐν τοῖς τελείοις* Bestandtheil eines Satzes wäre, welcher das Object des *λαλοῦμεν* als Weisheit bezeichnete³⁾; sondern was sie da reden, wo sie unter den Mündigen und Reifen sich befinden, stellt er dem gegenüber, was sie unter denen predigen, unter welche sie mit dem Wort vom Kreuze treten. Das *κηρύσσειν* ist ein *λαλεῖν*, aber nicht alles *λαλεῖν* ist ein *κηρύσσειν*. Wo man Christum nicht kannte, da wurde er gepredigt, und zwar so gepredigt, daß man ihn die Thorheit sein ließ, welche er dem natürlichen Menschen ist, damit er als solche vom Glauben erfaßt wurde, um dann dem Gläubigen göttliche Weisheit zu sein. Dagegen was die Träger des Worts unter denen reden, welche in der Mannesreife christlichen Lebens stehen, das ist eine Weisheit. Aber, fährt der Apostel fort, das Object *σοφίαν* wiederaufnehmend, um es, wenn auch zunächst nur verneinender Weise, näher zu bestimmen⁴⁾, nicht eine Weisheit dieses gegenwärtigen Weltlaufs noch der Machthaber desselben ist es, welche den Inhalt dieser unserer Rede bildet. Unter die *ἄρχοντες τοῦ αἰῶνος τούτου*, was hier selbstverständlich Bezeichnung von Menschen ist und nicht von Geistern⁵⁾, kann man nicht diejenigen rechnen, welche durch geistige Bildung die Welt beherrschen⁶⁾, geschweige sie allein darunter verstehen⁷⁾. Der Ausdruck *ἄρχων* wird immer nur von solchen gebraucht, die vermöge einer Machtstellung über Etwas gebieten. Auch

¹⁾ vgl. Meyer z. b. St. ²⁾ so z. B. Billroth. ³⁾ so Flatt. ⁴⁾ vgl. Röm. 3, 22; 9, 30; Phil. 2, 8. ⁵⁾ wie Joh. 12, 31; 14, 30; 16, 11; vgl. 2 Kor. 4, 4. ⁶⁾ so z. B. Flatt, Billroth, Pfander, Maier. ⁷⁾ so z. B. Neander.

hatte der Apostel keine Veranlassung, nach der Verneinung οὐ τοῦ αἰῶνος τούτου derer, welche vermöge ihrer Wissenschaft oder Kunst Einfluß oder Ansehen besitzen, noch sonderlich zu gedenken, wohl aber derer, welche vermöge ihrer Machtstellung die Dinge dieser Welt in ihren Händen haben, indem es sich darum handelt, wie weit sie es mit ihrer Regierungsweisheit bringen. Schon der Beisatz τῶν καταργουμένων gibt dies zu erkennen, welcher aber nicht von einer fortwährenden Vernichtung derselben durch das Evangelium¹⁾, sondern nur von einer solchen Vernichtung, vermöge deren sie aufhören, das zu sein, was sie sind, also aufhören, eine Machtstellung inne zu haben, verstanden sein will. In dem als kennzeichnendes Merkmal ihrer Machthaberschaft präsentisch ausgedrückten Geschehe, daß es gleichviel wann ein Ende mit ihnen nimmt, besteht diese ihre Vernichtung.

Im Gegensatz gegen die Weisheit dieser vergänglichen Machthaber nennt der Apostel dasjenige, was zur Aussage kommt, wenn die Träger des Wortes Weisheit reden — denn so will die Wiederholung des λαλοῦμεν umschrieben sein — eine Gottesweisheit. Ἐν μυστηρίῳ aber gehört nicht als Näherbestimmung zu diesem Objecte des λαλοῦμεν²⁾, in welchem Falle Θεοῦ σοφίας, da es keinen Artikel hinter sich hat, als ein an sich unvollständiger Begriff behandelt wäre, was es doch nicht ist noch in diesem Gegensatz sein sollen kann. Verbindet man ἔν μυστηρίῳ mit λαλοῦμεν³⁾, so erscheint die Aussage dieser Gottesweisheit als eine solche, die in und mit der Aussage eines Geheimnisses geschieht: eine Betonung von ἔν μυστηρίῳ, welche der von Θεοῦ entspricht. Läge das, was die Träger des Wortes auszusagen haben, innerhalb des Bereichs des natürlichen menschlichen Erkennens, anstatt diesem verschlossen und ein Eigenthum derer zu sein, welchen es heilsgeschichtlicher Weise von Gott erschlossen worden ist; so wäre die darin ausgesprochene Weisheit nicht eine göttliche, sondern eine Weisheit desselben gegenwärtigen Weltlaufs, welchem das natürlich menschliche Erkennen angehört. So aber ist sie jene, wie die Apposition τὴν ἀποκεκρυμμένην besagt, verborgene Weisheit, welche Gott jenseit aller Zeit im Voraus dazu bestimmt hat, unsere Herr-

¹⁾ so Billroth, Neander, de Wette, Maier, Oslander. ²⁾ so z. B. Billroth, Bisping. ³⁾ vgl. 13, 12, auch I. 8. 225 u. II. 1 8. 11,

lichkeit zu werden. Denn εἰς δόξαν ἡμῶν will eben so mit προορίσεν verbunden sein, wie sonst προορίζειν τινα mit εἰς τι verbunden wird¹⁾. Es drückt nicht den Zweck aus, zu welchem Gott diese Weisheit, unter welcher man dann den göttlichen Heilsplan versteht, vorherbeschlossen hat²⁾. In dieser Bedeutung könnte προορίζειν nur einen Willensbegriff wie βουλὴν³⁾, nicht aber einen Wissensbegriff wie σοφίαν zum Objecte haben. Γνωρίσαι aber hinzuzudenken⁴⁾, oder einen Dativ der Person, wem Gott diese Weisheit als Gabe zuvorbestimmt hat⁵⁾, zu ergänzen, oder die Gottesweisheit in das Erlösungswerk als in ihr Object umzusetzen⁶⁾, ist ja doch alles schlechterdings unzulässig. Auch damit ist nichts geholfen, daß man sagt, der Apostel betrachte die göttliche Weisheit, welche er meine, um der von Gott vorherbestimmten geschichtlichen Thatfachen willen, auf denen sie ruhe, als etwas Reales⁷⁾. Immerhin bliebe ja die Schwierigkeit, daß dieses Reale als göttlicher Gedanke gefaßt sein und doch wie ein Willensinhalt vorausbestimmt heißen soll. Aber allerdings ist es dieser Gottesgedanke in seiner Verwirklichung, von welchem der Apostel sagt, daß er bestimmt sei, unsere Herrlichkeit zu werden. Denn wie eine Gottesweisheit in der durch die Schöpfung gesetzten Ordnung der Dinge hat erkannt sein wollen, so ist es wiederum eine Gottesweisheit, welche die Christen in der ihnen verordneten Herrlichkeit sich verwirklichen sehen; und zwar ist dieser Gottesgedanke unserer schließlichen Herrlichkeit — denn als schließliche kommt sie hier in Betracht⁸⁾, wenn sie gleich schon in der Gegenwart wirklich zu werden angefangen hat⁹⁾ — früher als das Schöpfungswerk, vorweltlich und vorzeitlich.

Den folgenden Relativsatz an δόξαν ἡμῶν anzuschließen¹⁰⁾, kann die Meinung des Apostels nicht gewesen sein. Denn nicht an sich ist unsere Herrlichkeit ein Gegenstand des Erkennens, sondern als der in ihr sich verwirklichende Gedanke göttlicher Weisheit, von welchem überhaupt gesagt war, daß er verborgen gehalten sei, und nun gesagt wird, daß ihn keiner von den Mächthabern dieses gegenwärtigen

1) vgl. Eph. 1, 5. 2) dies namentlich gegen Rückert, aber auch gegen Meyer, de Wette, Olshausen u. A. 3) Akt. 2, 23. 4) so Heydenreich. 5) so Olshausen. 6) so Rückert. 7) so Neander. 8) vgl. Meyer z. d. St. 9) Röm. 8, 30. 10) so z. B. Maier.

Weltlaufs erkannt habe, weil sie sonst den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt hätten. Weil jene Gottesweisheit in ihrer Verwirklichung unsere Herrlichkeit wird, drum nennt der Apostel den Gekreuzigten τὸν κύριον τῆς δόξης, aber nicht, um ihn als Urheber unserer Herrlichkeit zu bezeichnen¹⁾, sondern im Sinne solcher Verbindungen wie ὁ Θεὸς τῆς δόξης²⁾ oder ὁ πατὴρ τῆς δόξης³⁾. Als den Herrn, welcher es in Herrlichkeit und dessen die Herrlichkeit ist, worin dann freilich liegt, daß diejenigen, welche ihn zu ihrem Herrn haben, seiner Herrlichkeit mittheilhaft werden, stellt er ihn den Machthabern gegenüber, welche den schmachvollen Tod eines Verbrechers über ihn verhängt haben. Und von den Machthabern dieses gegenwärtigen Weltlaufs überhaupt sagt er, daß sie dies gethan haben, weil ihm Jesu Kreuzigung nicht eine vereinzelte That zufälligen Beliebens der unmittelbar an ihr Betheiligten ist, sondern eine in der Natur dieses Machthaberthums, welche übrigens mit der griechischen Philosophie Nichts zu schaffen hat⁴⁾, begründete Bethätigung der ihm eignenden Weisheit⁵⁾. Ist es ja doch diesem Machthaberthum nothwendig, sich mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln in seiner Geltung zu behaupten, sei es im Sinne des hohen Rathes, welcher um Volk und Land⁶⁾, oder im Sinne des Pilatus, welcher um sein Amt und des Kaisers Gunst⁷⁾ zu kommen fürchtete. So ist also, was an Jesu geschehen ist, bezeichnend für die Natur dieser Machthaberschaft und somit ein Beweis, wie fremd und verschlossen ihr jene Gottesweisheit ist, deren in dem Gekreuzigten anhebende Verwirklichung zur Verherrlichung derer gedeiht, welche ihm angehören.

Uebrigens ist damit, daß der Relativsatz ἣν οὐδεὶς τῶν ἀρχόντων τοῦ αἰῶνος τούτου ἔγνωκεν auf Θεοῦ σοφίαν bezogen wird, keineswegs gesagt, daß er dem vorhergegangenen ἣν προώρισεν ὁ Θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων eis δόξαν ἡμῶν nebengeordnet sei⁸⁾. Letzterer gehört zur Näherbezeichnung der in Rede stehenden Weisheit und so mit τὴν ἀποκεκρυμμένην zusammen, während sich ersterer auf σοφίαν mit Einschluß seiner gesammten Näherbestimmung bezieht, und als ein nur

¹⁾ gegen Rückert, Maier. ²⁾ Aft. 7, 2. ³⁾ Eph. 1, 17. ⁴⁾ gegen Neander. ⁵⁾ vgl. Wengel z. d. St. ⁶⁾ Joh. 11, 48. ⁷⁾ Joh. 19, 12. ⁸⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Oslander.

relativisch, statt demonstrativisch, angeschlossener Hauptsatz¹⁾, nachdem in B. 6—7 gesagt worden, was diese Weisheit ist und was sie nicht ist, nunmehr gegensätzlich ausführt, wem sie unerkannt geblieben und wem sie zur Kenntniß gekommen ist. Dann muß aber, wofür auch das Fehlen eines sonst erforderlichen, ja nachdrücklich zu betonenden *αὐτά* hinter *ἀπεκάλυψεν* spricht, *ἡμῖν δὲ ἀπεκάλυψεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ* mit bekanntem Gebrauche des nachsätzlichen *δέ*²⁾ den Nachsatz zu dem vorhergegangenen Relativsatze bilden³⁾. Die Stellung des *καθὼς γέγραπται* ist dem nicht entgegen, da es nur eine Benennung des Objekts von *ἀπεκάλυψεν* einführt, welche es einerseits als ein den Menschen an sich unbekanntes, andererseits als den in Bereitschaft gestellten Lohn der Liebe Gottes bezeichnet. Je weniger aber diese Benennung desselben etwas Neues bringt, da ihre eine Hälfte in *τὴν ἀποκεκρυμμένην*, die andere in *ἣν προώρισεν ὁ θεὸς πρὸ τῶν αἰώνων εἰς δόξαν ἡμῶν* bereits vorliegt, desto weniger kann sie allein und ohne den von uns dafür erkannten Nachsatz das mit *ἀλλὰ* Eingeführte ausmachen sollen; und je geschiedener der zweite Relativsatz vom ersten ist und einen neuen Redegang einführt, desto weniger kann sie von *λαλοῦμεν* abhängig gemeint sein⁴⁾. Der Apostel giebt sie mit einem Schriftworte, welches auch Clemens von Rom als solches verwendet⁵⁾, und welches Origenes⁶⁾ lediglich verkennet, wenn er es auf eine zur Zeit des Apostels wohl schwerlich schon vorhanden gewesen, nach Elia benannte Schrift zurückführen zu müssen meint. Denn was bei dem Apostel Benennung des Objekts von *ἀπεκάλυψεν* ist, findet sich nach seinen beiden Hälften wirklich, obwohl nicht wörtlich, Jes. 64, 3—4; und daß Clemens es auch, wenn gleich wahrscheinlich nach des Apostels Vorgange, dort gefunden hat, erhellt aus seiner Ersetzung des paulinischen *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* durch das dem jesajaniischen *לְהַבְרִימֵי* entsprechendere *τοῖς ὑπομένουσιν αὐτόν*.

Das richtige Verständniß der jesajaniischen Stelle hängt davon ab, daß man erkennt, wie von 63, 19 an bis 64, 4 Alles dem *וְהָיָה* untersteht, mit welchem die Rede des Propheten in die Form des

¹⁾ vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 243. ²⁾ vgl. z. B. Herodot. III. 37; Soph. Phil. 87. ³⁾ so früher Meyer nach Sachmann. ⁴⁾ so z. B. noch Bislroth u. Meyer. ⁵⁾ ad Cor. 34. ⁶⁾ z. Matth. 27, 8.

Wunsches eingetreten ist¹⁾. Das יִרְדָּף מִפְּנֵי הָרִים נָלוּ von 64, 2 ist eben so Wunsch, wie das von 63, 19²⁾, nicht minder aber dann auch das שָׁשׁ וְעָשָׂה צָרָק von 64, 4. „O daß du den Himmel zerriffest, ruft der Prophet, niederführest, Berge vor dir erzittern wie dürres Genist, wenn Feuer es anzündet, und Wasser, wenn Feuer es in Wallung bringt, um deinen Namen deinen Feinden kundzumachen — die Völker würden vor dir erbeben — damit, daß du Erstaunliches thätdest, das wir nicht verhofften! niederführest, Berge vor dir erzitterten, und von je hätte man nicht gehört noch vernommen, kein Auge gesehen einen Gott außer dir, daß er es dem that, der auf ihn harrete! träfest auf solche, die, was recht ist, ihre Freude und ihr Thun sein lassen — auf deinen Wegen würden sie dich rühmen! Siehe, du hast gezürnt und wir haben gesündigt: auf ihnen ewiglich, so werden wir Heil erfahren“. Inhalt eines Wunsches ist hier, was sonst Inhalt der Vorhersagung; der Prophet möchte, daß jetzt geschähe, was einst geschehen wird. Wenn es geschieht, wird es für Jehova's Feinde eine Kundmachung seines Namens sein, welche sie erbeben macht, für diejenigen aber, welche auf ihn harren, ein Thun von Erstaunlichem, das über Israel's Verhoffen geht, und das man nie gehört, auch nie gesehen hat, daß ein anderer Gott es den auf ihn Harrenden gethan hätte. Denn das Object von הָאֲוִיּוֹנִי לֹא שָׁמַעוּ לֹא נִקְרָה, also גִּזְרָאוֹת, das Subjekt aber ein anderes, nämlich גִּוִּים, und לֹא רָאָתָה hat zwar אֱלֹהִים, welches unmöglich Vocativus sein kann³⁾, zum Objecte, aber nur in seiner Zusammengehörigkeit mit יַעֲשֶׂה לְמַהֲבֵה-לּוֹ, sachlich also nicht sowohl den Gott, als solches Thun desselben⁴⁾. Unerhörtes, nie gesehenes Heil wird also Jehova, wenn er herniederfährt, denen bringen, welche auf ihn geharrt haben, aber auch auf solche treffen, die an dem, was recht ist, ihre Lust haben und es thun: auf seinen Wegen werden sie nun ihn rühmen. Denn שָׁשׁ nur wie eine Adverbialbestimmung zu עָשָׂה צָרָק zu fassen⁵⁾, statt צָרָק Object der beiden Participia sein zu lassen, hat man keinen zureichenden Grund⁶⁾;

¹⁾ vgl. Ewald, Stier, Knobel z. d. St. ²⁾ gegen Hahn. ³⁾ gegen Stier. ⁴⁾ vgl. Delitzsch. ⁵⁾ so z. B. Gesenius, Hitzig, Knobel. ⁶⁾ vgl. Jes. 35, 1.

פְּנֵעָה אֶחָדָשׁ וְעִשָּׂה צֶדֶק aber verhält sich zu בְּרִכְיָה יְרֵמִיָּה so, wie es zu בְּפִנְיָה גַּיִם יְרֵמִיָּה zu יִרְדָּה. Wenn Jehova thäte, was er einst thun wird, was aber der Prophet wünscht, daß er es jetzt thäte, wenn er vom Himmel herniederführe, so stände es ja auch mit seinem Volke so, wie es dann mit ihm stehen wird. Denn da er so lange nicht kommt, als sein Volk in Sünden verharret, so träfe er dann auf solche, es gäbe jetzt solche, welche Gerechtigkeit lieben und thun, und sie würden von dem an auf seinen Wegen ihn rühmen, wie זָכַר hier wahrscheinlich gemeint ist. So verstanden fordert der Zusammenhang keine andere Bedeutung für פָּנֵעַ, als die gewöhnliche. Es heißt weder finden¹⁾ noch entgegenkommen²⁾, wenn damit etwas Anderes gemeint sein soll, als auf Einen treffen³⁾; und noch weniger hat es die Bedeutung verschonen⁴⁾ oder sich Jemand's annehmen⁵⁾, hat sie auch Jes. 47, 3 nicht, wo אָדָם Nominativus und für den Gedanken, wie das unmittelbar Folgende beweist, 2 Sam. 7, 14 vergleichbar ist. Daß Jehova herniederkommt, den auf ihn Harrenden Heil zu bringen, und daß er solche auf Erden antrifft, welche das Rechte lieb haben und thun, dies beides zusammen ist dann der Anfang einer neuen Zeit, welche der Prophet im Gegensatz gegen die bisherige, von der er sagt הִנֵּה-אֵתָּה קָצַפְתָּ וְנִהְיָא בָּהֶם עוֹלָם וְנִשְׁעַר, mit den Worten בָּהֶם עוֹלָם nach diesen beiden Seiten des richtigen Wandels und der Heilserfahrung beschreibt. Denn בָּהֶם kann sich nur auf בְּרִכְיָה beziehen⁶⁾ und בָּהֶם עוֹלָם nur Vorderatz zu וְנִשְׁעַר sein, dann aber ein Vorderatz, dessen Subjekt das des Nachsatzes ist, so daß עוֹלָם adverbialisch gemeint sein muß⁷⁾. Auf den Wegen Jehova's ewiglich wird sein Volk Heil erfahren, nachdem die Zeit vorüber ist, wo er gezürnt und es gesündigt hat.

Haben wir so die jesajanische Stelle richtig verstanden und nicht, wie man gesagt hat⁸⁾, künstlich gezwängt, so wird sich leicht zeigen lassen, daß die mit καὶ ὡς γέγραπται eingeführten Worte des Apostels, obgleich sie sehr anders lauten, dennoch gerade den eigenthüm-

1) so Stier. 2) so Ewald. 3) vgl. z. B. Exod. 23, 4; 1 Sam. 10, 5; Amos 5, 19. 4) so Hitzig. 5) so Gesenius, Knobel. 6) vgl. Maurer, Stier z. d. St. 7) gegen Hahn u. A. 8) so Meyer.

lichen Inhalt derselben wiedergeben. Sie zerfallen in zwei Relativsätze, von denen der zweite den Gegenstand der empfangenen Offenbarung, welcher im ersten nur verneinender Weise bezeichnet ist, ausdrücklich benennt. Während nämlich Clemens von Rom das vielleicht eben so wie *ὑπομένουσιν* ihm eigene und erst aus seiner Anführung in die des Apostels eingetragene *ὅσα* zum Objekte von *ὁφθαλμοὺς οὐκ εἶδεν καὶ οὖς οὐκ ἤκουσεν* gemacht hat¹⁾, welche Sätze ja bei ihm, der auch hierin dem jesajanischen Wortlaute näher bleibt, keine Relativsätze sind; bezeichnet der Apostel das den Christen Geoffenbarte einerseits als das nie Gesehene, nie Gehörte und, mit einer Steigerung, welche das jesajanische, aber in der Septuaginta ausgelassene *לֹא נִרְאָה* dem hebräischen *לֹא עָלָה עַל לֵב אָדָם* entsprechend wiedergiebt, als das in keines Menschen Herz Gekommene, andererseits aber, indem er *מִתְכַּהֲלֵהוּ* und *שֶׁשׁ וְעַיִן צָרָק* in *τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν* zusammenfaßt, bezeichnet er es als das von Gott den ihn Liebenden Bereitgestellte. Denn so benennt er es, damit es wie ein, obwohl nur in Gott, schon Gegenwärtiges²⁾ erscheine, das als solches den Christen geoffenbart sein kann, während es bei Jesaja als ein Zukünftiges in Betracht kommt, das Gott thun wird, wenn er herniederfährt, seinen Namen der Welt kundzumachen. Also das allen Menschen, insonderheit den Machthabern, Unbekannte, nämlich das von Gott den ihn Liebhabenden Bereitgestellte ist es, was Gott den Trägern des Wortes durch seinen Geist geoffenbart hat. Die Lesart *διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ* hat nicht bloß überwiegende Beglaubigung für sich, sondern empfiehlt sich auch in so fern, als *αὐτοῦ* im Hinblick auf das einer solchen Näherbestimmung entbehrende nachfolgende *τὸ πνεῦμα* leicht weggelassen wurde³⁾, welches letztere aber solcher Näherbestimmung nicht bedurfte, da der Geist schlechtthin jener 1 Thess. 5, 19 und Gal. 3, 2 ebenso benannte Geist des christlich gemeindlichen Lebens ist, wie er der Gemeinde als ihre Lebensmacht menschlich eignet und sich in allem äußert, worin die Wunderbarkeit ihres Lebens wirklich wird⁴⁾. Dieser Geist, sagt der Apostel, erforscht Alles, auch die Tiefen Gottes, also auch, was so innerlichst in Gott verborgen ist⁵⁾, wie sein Gedanke der

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Matth. 25, 34. ³⁾ so de Wette, Meyer. ⁴⁾ vgl. 1 Thess. 5, 19; Gal. 3, 2. ⁵⁾ vgl. Apokal. 2, 24.

uns schließlich zu Theil werdenden Seligkeit. Denn nur Gottes Geist hat Kenntniß dessen, was Gottes ist; der Geist aber, den wir empfangen haben, und dessen Empfang uns zu Trägern jenes christlich gemeindlichen Geistes macht, ist der aus Gott ausgegangene.

Dies ist das innere Verhältniß dieses Satzgefüges, und nicht dient B. 11 nur zur Erläuterung des nächstvorhergegangenen Satzes, noch ist *ἡμῖν ἀπεκάλυπεν ὁ θεὸς διὰ τοῦ πνεύματος αὐτοῦ* eine von dem *ἀλλὰ* des 9. Verses unabhängige Behauptung, für welche der Beweis mit den beiden Sätzen geführt wird, daß Gottes Geist auch die Tiefen Gottes erforscht und daß dieser Geist es ist, den wir empfangen haben¹⁾. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung erhellt aus dem Inhalte des 11. Verses, sofern hier von dem Geiste Gottes nicht gesagt ist oder gezeigt wird, daß er das, was Gottes ist, wirklich, sondern vielmehr, daß Niemand sonst und nur er allein es erkannt habe. Wo nur der Geist der Welt ist, da ist schlechthin unbekannt, was uns Gott durch den Geist, welchen wir empfangen haben, durch den aus Gott herkommenden geoffenbart hat: ein Gegensatz, welcher freilich Angesichts des 11. Verses unmöglich in den von zweierlei Denkart²⁾ oder von zweierlei Weisheit³⁾ umgesetzt werden darf, aber auch nicht erfordert, unter dem Geiste der Welt den vom Teufel ausgehenden zu verstehen⁴⁾, als welcher er sonst in diesem Gegensatze, wenn er der des Göttlichen und des Teufelischen sein sollte, ausdrücklich benannt sein würde. Wie vorher *τὸ πνεῦμα τοῦ ἀνθρώπου* und *τὸ πνεῦμα τοῦ θεοῦ*, so stehen sich jetzt *τὸ πνεῦμα τοῦ κόσμου* und *τὸ πνεῦμα τὸ ἐκ τοῦ θεοῦ* einander gegenüber. Beide Male handelt es sich um Erkenntnißfähigkeit, und kommt also der Geist nicht als sittlich so oder so beschaffener, sondern als wirksamer Grund des Wissens um sich oder Anderes in Betracht. Das erste Mal so, daß die Ausschließlichkeit, mit welcher Gottes Geist, nicht aber wer nicht Gott ist, dasjenige kennt, was Gottes ist, durch die gleiche Ausschließlichkeit ins Licht gestellt wird, mit welcher des Menschen Geist, und nicht ein anderer Mensch, welcher nicht dieser selbst ist, das kennt, was des Menschen ist. Wenn des erschaffenen Men-

¹⁾ so z. B. Rückert, Meyer, Osiander, Maier, Kling. ²⁾ so z. B. Maier.

³⁾ so z. B. Flatt. ⁴⁾ so Meyer z. d. St., Delitzsch System der bibl. Psychol. S. 196.

ſchen Inneres — denn ſein Inneres iſt das ihm Eigene — gegen ſeine Mitmenſchen, die doch ſeines Gleichen ſind, ſo abgeſchloſſen und verſchloſſen iſt, wie viel mehr das Innere Gottes gegen jeden, der nicht er ſelbſt iſt! Das Gotte und dem Menſchen Gemeinſame, Perſon zu ſein, bringt dies mit ſich, aber bringt auch mit ſich, daß Gottes Geiſt das kennt, was Gottes, und daß des Menſchen Geiſt das kennt, was des Menſchen iſt. Denn wie Gottes Geiſt von Gott, ſo wird des Menſchen Geiſt vom Menſchen unterſchieden. In Beiden, in Gott und dem Menſchen, iſt der Geiſt, dieſer wirkſame Grund des Lebens, ein Geiſt perſönlichen Lebens, alſo wirkſamer Grund der Selbſtbewußtheit, welche in ihm wurzelt. Daher kann es von Beiden heißen, daß der Geiſt in ihnen das Ihre weiß und kennt, indem ſie kraft deſſelben ihrer ſelbſt bewußt ſind und das Ihre kennen. Es iſt aber ſo gewendet, weil es ſich um ein durch Empfang des Geiſtes aus Gott dem Menſchen gegebenes Erkennen deſſen handelt, was Gottes iſt. Dieſen Geiſt, ſagt der Apoſtel, haben wir empfangen, und nicht den der Welt, welche als zum Leben geſchaffene ihren Geiſt hat¹⁾, kraft deſſen ſie ihrer ſelbſt bewußt iſt, aber durch die in ſie eingekommene Sünde nur ſo ſich ſelbſt kennt, wie es ihre ſündliche Entfremdung von Gott möglich bleiben läßt, alſo nicht ſich in Gott, ſondern außer Gott, nicht die Wahrheit, welche ſie als geſchaffene in Gott hat, ſondern nur ihre Wirklichkeit, welche ſie als durch Sünde dem Tode verfallene außer Gott hat. Nun aber die Welt in Chriſto einen neuen Anfang gewonnen hat, von welchem aus ſie Gemeinde Gottes wird; ſo iſt auch der Geiſt Gottes, derſelbe, welcher von Gott ausgegangen iſt, um der durch ihn geſchaffenen Menſchheit wirkſamer Grund ſelbſtbewußten Lebens zu ſein, als Geiſt Chriſti neu von ihm ausgegangen, um der durch ihn wiedergeborenen Menſchheit, der Gemeinde Chriſti, wirkſamer Grund eines Wiſſens um die Wahrheit zu ſein, welche ſie in Gott und Chriſto hat, ſomit aber, wie der Apoſtel es genannt hat, eines Wiſſens um das, was Gott den ihn Liebenden bereitet hat, oder, wie er es jezt nennt, eines Wiſſens um das ihr von Gott Geſchenke. Das Wiſſen, welches er beide Male benennt, iſt eines und daſſelbe²⁾ und auch der

¹⁾ vgl. Th. Schott in Zeiſchr. f. luth. Th. 1861. S. 232. ²⁾ vgl. Eph. 1, 18.

Gegenstand der gleiche, nur daß oben das Gut des Christen ein noch in Gott verborgenes war, sofern die Herrlichkeit, zu welcher uns Gott seine Weisheit vorzeitlich bestimmt hat, noch erst zu erwarten steht, während es hier als eine uns schon wirklich, nicht blos ideal¹⁾, geschenkte Gabe in Betracht kommt²⁾. Der Geist Gottes lehrt uns erkennen, was wir an den bereits empfangenen Gnadengütern haben, eben damit aber, welches die uns bereitete zukünftige Herrlichkeit und Seligkeit sein wird, indem wir in ihnen diese selbst, nur aber mit der Einschränkung, welche unsers Christenlebens Beschlossenheit im Fleische mit sich bringt, bereits besitzen und genießen³⁾.

„Und sie sind es denn, welche wir auch aussagen“, fährt der Apostel fort, durch καὶ das λαλεῖν zu dem εἰδέναι⁴⁾ in Beziehung setzend, und auch hier wieder einen selbstständigen Hauptsatz relativisch anschließend. Aber nur dieß sagt er zunächst, daß die Träger des Wortes, nachdem sie solches wissen, es auch nicht unausgesprochen lassen, und kehrt hiemit über die in B. 7—12 enthaltene Darlegung, was es um die in Rede stehende Weisheit sei, zu seiner Erklärung zurück, daß sie eine, nämlich die in den gottgeschenkten Gnadengütern als in ihrer derzeitigen Wirklichkeit vorhandene Weisheit aussagen. Nicht unmittelbar also geht er mit den Worten αὐ καὶ λαλοῦμεν auf die Vortragsweise des Offenbarten über⁵⁾, sondern — eine ähnliche Anfügung wie jenes οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγον 1, 17 — erst mit der Verneinung οὐκ ἐν διδασκοῖς ἀνθρώπων σοφίας λόγοις, welche ausschließt, daß zum Vortrage jener göttlichen Weisheit Mittel verwendet werden, welche menschliche Weisheit lehrt⁶⁾. Hat der Apostel oben die Mittel natürlicher Wissenschaft und Kunst von dem Vortrage der göttlichen Thorheit, von der auf Erzeugung des Glaubens ausgehenden Verkündigung des Gekreuzigten ausgeschlossen, mit der sie unverträglich seien, weil sie den Gegenstand des Glaubens in eine dem natürlichen Menschen annehmbare Weisheit verkehren; so sagt er nun auch von der göttlichen Weisheit, welche in dem aus den empfangenen Gnadengütern erkennbaren Gottesgedanken unserer einstigen Herrlichkeit besteht, daß ihre Aussage mit den Vortragsmitteln,

¹⁾ gegen Meyer, de Wette. ²⁾ vgl. Billroth z. d. St. ³⁾ vgl. Hebr. 6, 5. ⁴⁾ gegen Neander. ⁵⁾ so z. B. Meyer, Aling. ⁶⁾ vgl. Joh. 6, 45 mit Pind. Olymp. 9, 151 u. Soph. El. 344.

welche menschliche Weisheit lehre, unverworren sei und mit solchen Mitteln geschehe, die derselbe Geist lehre, welcher diese Weisheit selbst geoffenbart hat. Da es sich hier um ein *συγκρίνειν πνευματικὰ πνευματικοῖς* handelt, so ist von selbst ausgeschlossen, daß dies *ἐν διδαντοῖς ἀνθρωπίνης σοφίας λόγοις* geschehe. Nachdem wir nämlich diese Verneinung von *λαλοῦμεν* abgetrennt haben, so besteht für uns kein Grund, sie selbst oder ihren Gegensatz mit *λαλοῦμεν*, statt mit *πνευματικοῖς πνευματικὰ συγκρίνοντας* zu verbinden. Die Aussage selbst des uns Geschenkten geschieht in Gestalt eines Deutens, welches seiner Natur nach nur *ἐν διδαντοῖς πνεύματος λόγοις* geschehen kann. *Συγκρίνειν τι* heißt im Sprachgebrauche der Septuaginta „Etwas deuten“: sowohl mit¹⁾ als ohne²⁾ Dativ der Person kommt es so vor und in gleichem Sinne *σύγκρισις*³⁾ und *σύγκριμα*⁴⁾. Zwar ist dies sonderbarer Weise geläugnet und behauptet worden, *συγκρίνειν* heiße an solchen Stellen „bemessen, beurtheilen“⁵⁾. Aber wer wird von einem Traume sagen, daß er bemessen, oder von einer Räthselschrift, daß sie beurtheilt worden sei? Denn auch die Deutung jener Räthselschrift, welche Belsazar weder zu lesen noch zu verstehen vermochte, heißt eine *σύγκρισις* derselben; so daß auch die andere, ohnehin ungeschickte, Einwendung, nur von Traumdeutung werde das Wort in diesem Sinne gebraucht⁶⁾, falsch und nichtig ist. Ein Erklären, welches nur so viel wäre als vortragen⁷⁾, ist *συγκρίνειν* freilich nicht; wohl aber kann es wie *κρίνειν* und *διακρίνειν* von allem gebraucht werden, was als Räthsel einer Lösung, als Sinnbild einer Ausdeutung bedarf, um klar zu sein. Und der Art ist, was Gottes Gnade uns bereits geschenkt hat, weil es auf die Vollendung seiner selbst, auf unsere schließliche und ewige Seligkeit und Herrlichkeit weisagt⁸⁾. So lange wir es innerhalb unserer angeborenen Natur und dieser gegenwärtigen Welt besitzen, steht es mit der von der Schöpfung herstammenden, aber durch die Sünde verderbten, durch den Tod entstellten Ordnung der Dinge in einem Widerspruche, der es zu einem deutungsbedürftigen Räthsel macht. In der Jenseitigkeit, in

¹⁾ so Gen. 40, 22; 41, 12; vgl. Dan. 5, 7. ²⁾ so z. B. Gen. 40, 8. 16; Dan. 5, 13. ³⁾ z. B. Gen. 40, 12. 18; Richt. 7, 15. ⁴⁾ so z. B. Dan. 5, 7. 8. 9. 11. 16. 26. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ so Osiander. ⁷⁾ so Billroth, Olshausen, Neander. ⁸⁾ vgl. m. W. Weissagg u. Erfüllung II. S. 284 f.

welcher der verklärte Menschensohn lebt, oder, was damit zusammenfällt, in der Zukunft, in welcher dieser Gegensatz des Jenseitigen und des Diesseitigen aufgehoben sein wird, ist das Räthsel thatsächlich gelöst. Wer es also verstehen will, muß es darauf ansehen, wie sich in ihm das Jenseitige und Zukünftige als in einem weissagenden Zeichen offenbart und vorausdarstellt. Denn geistlich sind die Gnadengüter der Gegenwart und also einer Ordnung der Dinge angehörig, welche nur in dem abschließenden Ergebnisse der innerweltlich noch unvollendeten Heilsgeschichte, also in dem verklärten Menschensohne jenseits und in der verklärten Gemeinde zukünftig ihre widerspruchsfreie Wirklichkeit hat. Aus der Verhüllung, in welcher wir sie so lange besitzen, als sie innerhalb der gegenwärtigen Wirklichkeit der Welt unser sind, wollen sie entnommen sein, um verstanden zu werden. Aber diese Deutung derselben, welche Enthüllung und Aussage der zu unserer künftigen Herrlichkeit bestimmten Gottesweisheit ist, kann nur der verstehen, welcher selbst geistlich ist. *Πνευματικοῖς*, sagt der Apostel, *πνευματικὰ συγκοινωνεῖς*. Denn Masculinum ist *πνευματικοῖς*¹⁾, nicht Neutrum, wie es diejenigen fassen, welche *συγκοινωνεῖν* in der Bedeutung „verbinden“²⁾ und zum Theil, wenn sie es nicht vorziehen, *λόγους* zu ergänzen³⁾, auch diejenigen, welche es in der Bedeutung „vortragen“⁴⁾ nehmen. Die letztere Bedeutung hat *συγκοινωνεῖν* überhaupt nicht, und die erstere ist hier unanwendbar, da sie nur in dem Sinne statthat, daß Unterschiedliches, welches aber dann auf einer und derselben Linie liegen muß, in einen Zusammenhang gebracht oder zu einer Einheit verbunden wird; wornach, da Form und Inhalt einer Rede nicht neben einander liegen, um in Eins zusammengefaßt zu werden, nur eine Verbindung gleichartigen und Ausschließung ungleichartigen Stoffs gemeint sein könnte, um die es sich aber hier offenbar nicht handelt. Dagegen braucht man nur auf das unmittelbar Folgende zu sehen, um zu begreifen, daß nicht bloß gesagt sein wollte, wie, sondern auch wem derjenige zu reden hat, der das Verständniß der empfangenen Gnaden erschließt.

¹⁾ vgl. z. B. Bengel, Rückert z. d. St. ²⁾ so z. B. Meyer, de Wette, Osiander, Maier, Bisping. ³⁾ so z. B. Olshausen. ⁴⁾ so Reander.

Ist sonach *πνευματικοῖς* Masculinum, so ergiebt sich der Uebergang zum Folgenden von selbst. Da jene Deutung nicht nur solches zum Gegenstande hat, was geistlich von Art ist, sondern auch für solche geschieht, die gleicher Art sind, so bedarf es für ihren Vortrag keiner andern Mittel, als welche eben derselbe Geist lehrt, der in jenem und in diesen, in jenem als in einem Thatbestande, in diesen als in Personen, seine innerweltliche Wirklichkeit hat; während diejenigen Vortragsmittel, welche geeignet sind, die Dinge der gegenwärtigen Weltwirklichkeit den ihr Angehörigen verständlich zu machen, dem Wesen göttlicher Weisheit widersprechen und sie also sich selbst entfremden würden. Es besteht aber auch kein Anlaß, nach ihnen zu greifen. Denn wer in keinem andern Leben steht, als das er von Schöpfung und Geburt her hat, giebt dem, was des Geistes Gottes ist, doch nicht Raum; und wozu sonst, als um aufgenommen und angeeignet zu werden, kann es ausgesagt sein wollen? So fährt der Apostel fort, wenn er anders *δέχεται* in dem Sinne meint, in welchem dies Verbum immer gebraucht wird. Es bedeutet nämlich nie ¹⁾, auch Phil. 4, 18 nicht, geschweige 2 Kor. 6, 1 ²⁾, ein bloß leidentliches Ueberkommen, sondern immer ein Hinnehmen oder Aufnehmen. Was aber den Ausdruck *ψυχικός ἄνθρωπος* anlangt, so ist zu bedenken, daß *ψυχικός* eben so wohl *σωματικός*, als *πνευματικός* zum Gegensatze haben kann. Im erstern Falle ³⁾ wird Etwas nach der innerlichen Seite des menschlichen Wesens benannt, im letztern kommt es darauf an, mit welcher Gegensätzlichkeit *πνεῦμα* gemeint ist. Innerhalb des biblischen Sprachgebrauchs begegnet Ersteres gar nicht, da die Stellen 2 Makk. 4, 37 und 14, 24 überhaupt nicht in Betracht kommen, Letzteres aber nur in dem Sinne, welcher sich aus dem Gegensatze zu dem Geiste des neuen ⁴⁾, nicht in demjenigen, welcher sich aus dem Gegensatze zum Geiste des schöpfungsmäßigen Lebens ergiebt; weshalb auch die vorliegende Stelle mit der Frage, ob die biblische oder die paulinische Anschauung vom Menschen eine dichotomische oder trichotomische ist, Nichts zu schaffen hat ⁵⁾. Denn die Behauptung, der Gegensatz von *ψυχικός*

¹⁾ gegen Rückert. ²⁾ vgl. damit namentl. 1 Thess. 2, 13. ³⁾ so auch 4 Makk. 1. ⁴⁾ so 1 Kor. 15, 44. 46; Jak. 3, 15; Judä 19. ⁵⁾ gegen Meyer z. b. St. u. Delitzsch System der bibl. Psychologie S. 338.

und *πνευματικός* schließe aus, daß die *ψυχή* Werkstätte des göttlichen Geistes, und bringe mit sich, daß sie vom *πνεῦμα* als der Werkstätte desselben specifisch verschieden sei, beruht auf dem so eben abgewehrten Mißverstände jenes Gegensatzes und würde das, was 1 Petr. 1, 22 gefordert ist, zu einer Unmöglichkeit machen. Ist nun *πνευματικός*, wer in einem Leben steht, welches den Geist Gottes als Geist des verklärten Menschensohns, also den Geist der Gemeinde Christi zu seinem wirksamen Grunde hat; so ist dagegen *ψυχικός*, wer in keinem andern Leben steht, als das von Schöpfung und Geburt her stammt. Von einer Ausprägung des Worts für die sonderliche Bezeichnung der durch die Sünde verfinsterten Intelligenz kann Angesichts von 1 Kor. 15, 44 keine Rede sein ¹⁾. Wohl aber eignet es sich um des willen, weil es sich auf die innere Seite des menschlichen Wesens, obzwar sofern diese durch die äußere bedingt ist ²⁾, bezieht, um im Unterschiede von *σαρκικός* da gebraucht zu werden, wo eine Beschaffenheit des Menschen oder einer menschlichen Sache bezeichnet werden soll, welche von der so und so bedingten Innerlichkeit des menschlichen Wesens herrührt. Diese Bedingtheit derselben ist entweder die durch des Menschen Erschaffung oder die durch seine Sünde gesetzte. Im erstern Falle ist seine Innerlichkeit eine durch seine Bestimmung, ein körperliches Wesen zu sein, bedingte, und was nach ihr benannt wird, wie etwa sein Leib selbst, hat seine Beschaffenheit von ihr im Gegensatze zu dem, was seine Beschaffenheit von dem Geiste überweltlichen Lebens hat. Im andern Falle ist seine Innerlichkeit eine durch die Beschaffenheit seiner leiblichen Natur, sofern sich in und mit ihr die Sündigkeit fortpflanzt ³⁾, bedingte, und was nach ihr benannt wird, wie etwa seine Weisheit, hat seine Beschaffenheit von ihr im Gegensatze zu dem, was seine Beschaffenheit von dem Geiste des heiligen Gottes hat. Letzteres findet sich an der vorliegenden Stelle ⁴⁾, wo derjenige Mensch, welcher so beschaffen ist, wie es seine mit der überkommenen leiblichen Natur gegebene Innerlichkeit mit sich bringt, im Gegensatze zu dem, welcher seine Beschaffenheit von dem Geiste der Wiedergeburt hat, *ψυχικός*

¹⁾ gegen Wieseler z. Gal. 5, 13 S. 451. ²⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 294. II. 1. S. 533. ³⁾ ebendass. I. S. 561 f. ⁴⁾ u. eben so Judä 19, gegen Th. Schott z. d. St.

heißt. Einem solchen nun ist das, was des Geistes Gottes ist, Thorheit, indem es mit der ihm natürlichen Denkweise in Widerspruch steht. Es erscheint ihm nicht nur als Thorheit, sondern ist es für ihn wirklich ¹⁾. Denn so meint es der Apostel, wenn er zu dem bejahenden Satze *μωρία αὐτῶ ἐστίν* mit *καί* den verneinenden hinzufügt *οὐ δύναται γινῶναι*, anstatt fortzufahren *οὐδὲ γὰρ δύναται γινῶναι* ²⁾. In solchem Falle besagt der verneinende Satz wesentlich das Gleiche, wie der bejahende ³⁾, hier also ein Erkenntnißunvermögen des Subjekts gegenüber dem Objecte, welches mit der Beschaffenheit des Objectes, Thorheit zu sein für das Subjekt, in Eins zusammenfällt: weshalb auch die Grundangabe zwar auf beide Sätze zugleich, aber als Bezeichnung einer Beschaffenheit des Objectes vorzugsweise auf den ersten sich bezieht. Mit dem Objecte hat es nämlich diese Verwandniß, daß es ein Gegenstand geistlicher Prüfung ist. *Ἀνακρίνειν* entspricht auf Seiten des Hörenden dem *συγκρίνειν* auf Seiten des Redenden. Letzterer faßt die Mannigfaltigkeit des zu Deutenden in die Einheit des Gedankens zusammen, in welchem es zum Verständnisse kommt; Ersterer dagegen geht dem dargebotenen Verständnisse des Ganzen in die Mannigfaltigkeit dessen nach, was in ihm zur Einheit zusammengefaßt worden ist. Das Wort des Räthsels spricht jener aus, dieser sieht zu, ob die einzelnen Züge des Räthsels in diese Lösung wirklich aufgehen. Zu Beidem aber ist da, wo es sich um Dinge der Heilsverwirklichung handelt, ein aus dem eigenen Heilserlebnisse und Heilsstande hervorgehendes Denken erforderlich; und wenn die Deutung nur in einer Sprache, welche der Ausdruck solchen Denkens ist, also in der Sprache, welche der heilige Geist lehrt, geschehen kann, so verliert dadurch der außerhalb des Heilsbereichs Befindliche um des willen Nichts, weil er mit seinem Denken dem, was des Geistes ist, doch nicht nachzuehnen vermöchte. Dies besagt der an *πνευματικαῖς* sich anschließende 14. Vers, und rechtfertigt damit die Einschränkung *ἐν τοῖς τελείοις*, mit welcher der Apostel B. 6 gesagt hat *σοφίαν λαλοῦμεν* ⁴⁾.

Dann aber, nachdem er den *ψυχικὸς ἄνθρωπος* von denen

¹⁾ gegen de Wette, Meyer u. A. ²⁾ vgl. Röm. 8, 7. ³⁾ vgl. z. B. Lucä 1, 20; Joh. 1, 20. ⁴⁾ gegen Oslander, wie gegen Rückert.

ausgeschlossen hat, für welche solche Weisheitsrede bestimmt sein kann, erstreckt er das *ἀνακρίνειν* des *πνευματικός* über das heilsgeschichtliche Gebiet hinaus und über Alles, was und welcher Art es sein kann. Dem wäre nicht so, wenn *ἀνακρίνει μὲν* gelesen sein wollte, indem dann der Gegensatz *αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται* mit sich brächte, daß *πάντα* Masculinum wäre. Aber *μὲν* wird umgekehrt eingefügt worden sein, um bemerklieh zu machen, daß *πάντα*, wie man meinte, Masculinum sei, während hinwieder *τὰ πάντα* geschrieben wurde, um diese Auffassung abzuwenden. Der Artikel paßt nicht ¹⁾, weil es sich nicht darum handeln kann, die Gesamtheit der Dinge, sondern auch solches, was nicht auf heilsgeschichtlichem Gebiete liegt, also alles, welcher Art es immer sei, dem prüfenden Urtheile des Geistlichen zu unterwerfen. Es untersteht demselben, sofern der Gedanke Gottes, auf dessen schließliche Verwirklichung Alles hinausgeht, maßgebend ist für die Würdigung des Wesens aller Dinge. Der Apostel sagt aber, daß es ihm untersteht, um die volle Bedeutung der Weisheit ins Licht zu stellen, welche die Träger des Wortes auszureden haben. Und auch, wie hoch derjenige steht, welcher solcher Weisheit mächtig ist, läßt er nicht unausgesprochen, indem er fortfährt *αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἀνακρίνεται*. Er entnimmt damit nicht nur, was der Geistliche lehrt, sondern ihn selbst, was er ist, der Prüfung aller, welche das nicht sind, was er ist; weshalb es sich auch in dem Beweise dafür nicht mehr um die *σοφία* des Lehrenden, sondern um den *νοῦς* des Christen handelt. Wie aber der Mensch denkt, so ist er. *Νοῦς* ist nämlich die Innerlichkeit des Menschen als denkenden, aber so, daß sein Denken nicht bloß auf das dem Erkennen, sondern eben sowohl auf das dem Wollen Gegenständliche gerichtet ist ²⁾. Als Christ sagt nun der Apostel, *ἡμεῖς δὲ τοῦν Χριστοῦ ἔχομεν*, indem er diejenige denktätige Innerlichkeit des Menschen, welche mit der Gemeinschaft Christi gegeben ist, als Christi eigene bezeichnet, wie es die des Adam ist, welche sich bei den von Adam Stammenden findet, so lange sie nur in dem von ihm her überkommenen Leben stehen. Dann macht er aber mit Recht geltend, daß Niemand von sich aus in Gottes denktätige Innerlichkeit einen Einblick gethan

¹⁾ gegen Rückert, Meyer u. A. ²⁾ vgl. Delitzsch System der bibl. Psychol. S. 178 f.

habe, welcher ihn befähigen würde, Gott zu berathen. Im Grundtexte der hiezu verwendeten Schriftstelle ¹⁾ heißt es: „Wer hat dem Geiste Jehova's Maß und Richtung gegeben, daß er als sein Rathsmann ihn unterrichtete?“ ²⁾ Dies Verhältniß der beiden Versglieder zu einander ³⁾ hat Paulus, der Hauptsache nach der Septuaginta folgend, aber deren Zwischensatz καὶ τις αὐτοῦ σύμβουλος ἐγένετο vor δὲ συμβιάσει αὐτόν mit gutem Grunde beseitigend ⁴⁾, durch diesen futurischen Relativsatz richtig wiedergegeben. Wer nämlich dem Denken eines Andern Maß und Richtung gegeben hat — denn dies bedeutet יָדָן ⁵⁾ und nicht ermessen ⁶⁾ noch lenken ⁷⁾ —, der ist auch geeignet, ihm zu sagen, was er im einzelnen Falle zu thun habe. Nun folgt aber Paulus, welcher ja die Stelle nicht anführt, sondern frei verwendet, der Septuaginta auch darin, daß er יָדָן mit ἐγρω übersetzt, und thut dies wohl um so unbedenklicher, als es sich in der Anwendung, die er von der Stelle macht, nicht darum handelt, ob der natürliche Mensch dem geistlichen seines Denkens Richtung gegeben, sondern ob er von sich aus solchen Einblick in dasselbe gewonnen hat, um es wie sein eigenes zu erkennen. Auch solcher Einblick würde befähigen, den Andern zu berathen; denn wer durchschaut, der überschaut auch. So wenig nun aber Gott von Jemandem durchschaut wird, der ihm dann sagen könnte, was das für ihn Richtige sei, ebenso wenig der Geistliche vom natürlichen Menschen. Denn es ist ein nur in Christo offener Gedanke Gottes, welcher die denkthätige Innerlichkeit, wie Christi selbst, so auch des Christen zu derjenigen macht, die sie ist.

Göttliche Thorheit, nämlich den gekreuzigten Christus, zu verkündigen, was nicht mit den Vortragsmitteln menschlicher Weisheit geschehen dürfe, hat der Apostel 1, 17—31 als den Beruf bezeichnet, welcher unter Juden und Heiden denen, welche glauben, zum Heile ausgerichtet sein wolle, und hat dann 2, 1—5 die Gemeinde daran erinnert, daß die Art und Weise seines Auftretens und seiner Thätigkeit in Korinth eine dem entsprechende gewesen sei. Jetzt aber 2, ^{3, 1—5.}

¹⁾ Jes. 40, 13. ²⁾ ganz anders Ewald, Hahn. ³⁾ gegen Hitzig u. A. vgl. Stier 3. d. St. ⁴⁾ anders Röm. 11, 34. ⁵⁾ auch Jes. 40, 12; vgl. Delitzsch. ⁶⁾ so auch Stier. ⁷⁾ so noch Fürst u. d. W.

6—16 hat er von einer göttlichen Weisheit gesagt, nämlich von unserer Gottes ewigen Gedanken ausmachenden und in den empfangenen Gnadengütern erkennbaren einstigen Herrlichkeit und Seligkeit, welche die Träger des Worts unter den gereiften Christen, aber nur für sie und deshalb, wie wegen der Beschaffenheit des Gegenstands, mit anderen Vortragsmitteln, als denen menschlicher Weisheit auszusagen haben. Warum hat er nun in Korinth auf jene Predigt der göttlichen Thorheit nicht auch die Aussage dieser göttlichen Weisheit folgen lassen? Auf diese Frage antwortet er, mit demselben *καὶ* fortfahrend, wie an gleichartiger Stelle 2, 1, im Folgenden in der Art, daß er den nach Weisheit begehrenden Griechen aus ihrem Verhalten gegen die Träger des Worts darlegt, wie wenig sie auch jetzt noch zu den Christen zählen, unter welchen solche Aussage göttlicher Weisheit am Orte ist.

Er hat nicht zu ihnen reden können, als zu solchen, die vom Geiste ihre Beschaffenheit hatten, sondern nur als zu solchen, die noch ganz in der angeborenen Natur steckten. Denn dies bedeutet *ὡς σαρκίνοις*, eine Wesart, welche im vorliegenden Falle¹⁾ um so gesicherter erscheint²⁾, als gleich nachher *σαρκικοί* wiederholt folgt, ohne von den meisten der für *σαρκίνοις* sprechenden Zeugen mit dieser Form vertauscht zu sein. Der Unterschied zwischen beiden Adjektivformen überhaupt ist der von Stoff und Beschaffenheit, und der von *σάρκινος* und *σαρκικός* insonderheit entspricht dem von *εἶναι ἐν σαρκί* und *εἶναι κατὰ σάρκα*³⁾. Die erstere Form gebraucht der Apostel hier, wo er den Christenstand seiner Leser, wie er zur Zeit seines Aufenthalts unter ihnen war, als den der Unmündigkeit bezeichnen will. Denn während sich der Altersreise, wo die geistige Persönlichkeit herausgebildet ist, derjenige Christenstand vergleicht, wo das durch den heiligen Geist gewirkte Personleben aus der angeborenen Natur zu selbstständigem Dasein herausgetreten ist, befindet sich derjenige in einem dem Unmündigkeitsalter vergleichbaren Christenstande, ist hinsichtlich des *εἶναι ἐν Χριστῷ* ein *νήπιος*⁴⁾, welcher mit seiner christlichen Persönlichkeit noch ganz in der angeborenen Natur gefangen

¹⁾ vgl. Röm. 7, 14. ²⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 138.

³⁾ vgl. Röm. 8, 5. 8. ⁴⁾ vgl. Stellen wie Kol. 1, 2.

liegt. So lange es nun mit den Lesern so stand, fehlte ihnen auch, wie das keiner Ergänzung bedürftige, aber aus seiner Beziehung sich näher bestimmende *οὐπω ἐδύνασθε* besagt, dasjenige Vermögen, welches vorhanden sein muß, wo die der christlichen Reife angemessene geistliche Nahrung dargereicht werden soll. Und dieses Vermögen geht ihnen noch immer ab, weil sie noch immer, obgleich Christen und also nicht *ψυχικοί*, in einer durch die angeborene Natur bestimmten Lebensbeschaffenheit sich befinden. Sie gleichen den *ψυχικοῖς*, welche den heiligen Geist nicht besitzen, zwar nicht in so fern, daß sie dem, was des Geistes ist, überhaupt keinen Raum bei sich gäben und es nicht verstehen könnten, wohl aber in so fern, daß sie für jene nur den christlich Gereiften zugängliche göttliche Weisheit ungeeignet sind, weil ihrer christlichen Persönlichkeit noch erst dazu geholfen werden muß, ein von der angeborenen Natur unabhängiges Dasein zu gewinnen. Die Beschaffenheit ihres persönlichen Christenlebens beweist, daß sie dazu noch nicht gelangt sind: als *σαρκικοί* sind sie auch *σάρκινοι*¹⁾. Daß sie aber *σαρκικοί* sind, dafür zeugt das mit *ὅπου*²⁾ als statthabend bezeichnete leidenschaftliche Streiten. Denn dies käme nicht vor, wenn sie hinsichtlich ihres persönlichen Verhaltens ihre Beschaffenheit von dem heiligen Geiste hätten, oder, was dasselbe ist³⁾, da es sich eben um das persönliche Verhalten und nicht um das handelt, was sie von Gott aus sind, wenn ihr Wandel ein göttlich und nicht menschlich gerichteter, nicht ein solcher wäre, wie sie ihn auch führen könnten, ohne den heiligen Geist empfangen zu haben.

Oder hat es etwa mit dem unter ihnen vorkommenden Eifern und Streiten eine andere Bewandniß? Es hätte eine andere, wenn jene Parteinahme für und gegen Träger des Wortes, auf welche der Apostel mit *ζῆλος καὶ ἐρις* zielt, eine berechtigte wäre. Der in B. 4—5 gegebene Nachweis, daß sie dies nicht ist, dient dem Sage, auf welchen das *γάρ* sich bezieht, nicht zur Erläuterung, wie man in Folge unrichtiger Auffassung der Frage *οὐκ ἀνθρώποι ἐστε* vermeint⁴⁾, sondern vielmehr zur Bestätigung. Wenn man nämlich zwar *ἄνθρωποι* liest und nicht *σαρκικοί* gegen alle kritische Wahrscheinlichkeit

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ vgl. z. B. Thuchb. 8, 96. ³⁾ vgl. Neander z. b. St. ⁴⁾ so z. B. Rückert, Meyer z. b. St.

vorzieht¹⁾, so erklärt man doch, als wäre ersteres mit letzterm gleichbedeutend. Aber schon die Versicherung, *ἄνθρωπος* habe in allen Formeln, worin *κατὰ ἄνθρωπον* vorkommt, die verächtliche Bedeutung des Menschen in seiner Unwürdigkeit²⁾, ist handgreiflich falsch³⁾; und noch viel weniger kann es in der Frage *οὐκ ἄνθρωποι ἐστε* eine derartige Bedeutung haben, da die Leser doch wahrlich deshalb keine Götter wären, wenn sie sich jene Parteinahme nicht zu Schulden kommen ließen. Dazu kommt, daß bei solcher Auffassung dieser Frage die Anschließung der nächsten durch *οὖν* in keiner Weise erklärlich scheint. Daß letztere eine Gegenfrage sei⁴⁾, ist willkürliche Annahme; aus der vorigen Frage selbst kann man sie nicht folgerungsweise herleiten: so läßt man denn *οὖν* auf den Vorderatz derselben sich beziehen und auf Grund des dort ausgesagten Parteinehmens der Leser die Frage an sie richten, was es denn um diejenigen sei, für welche sie Partei nehmen. Aber dies ist ja eine unmögliche Gedankenverbindung. Der Apostel müßte vielmehr durch den Vorhalt, daß er und Apollos nichts weiter seien, als Diener, durch welche Gott sein Werk an ihnen gethan hat, die Folgerung begründen, die er aus ihrer Parteinahme zu ihrem Nachtheile gezogen hätte⁵⁾, da er auf letztere lediglich zu dem Zwecke zu sprechen gekommen wäre, um diese Folgerung zu ziehen und das vorhergehende, lediglich wiederholte *οὐχὶ σαρκικοί ἐστε* damit zu stützen. Ist aber das durch *οὖν* ausgedrückte Verhältniß der so verbundenen Sätze nur dann ein richtiges, wenn sich *οὖν* auf den Nachsatz *οὐκ ἄνθρωποι ἐστε* bezieht, so kann diese an die Leser gerichtete Frage nicht vorwurfsweise gemeint sein. Nur der Satz, daß sie ja doch Menschen seien und nichts Geringeres, konnte zu der Frage veranlassen, was denn also Apollos oder Paulus, ob sie mehr und besseres seien, als Menschen: wobei dies Mal nach richtiger Lesart Apollos zuerst genannt ist, weil ihm von Etlichen der Vorzug gegeben wurde. Eine zweitheilige Frage, erstlich ob sie denn nicht Menschen seien, und zweitens, da sich diese Frage von selbst beantwortet, was denn also Apollos oder Paulus seien, wird durch jeden Fall, wie das *ὅταν*

¹⁾ so z. B. Reiche a. a. O. S. 145. ²⁾ so namentlich Rückert. ³⁾ vgl. z. Gal. 3, 15. ⁴⁾ so Rückert. ⁵⁾ so z. B. Flatt, Olshausen.

ausdrückt, hervorgerufen, in welchem Einer von ihnen sagt, er seines Theils stehe zu Paulus, und ein Anderer dem mit der Erklärung entgegentritt, er halte es mit Apollos. Es leuchtet ein, daß bei dieser Auffassung der Frage das weit überwiegend beglaubigte *τις* besser am Orte ist, als *τι*¹⁾. Letzteres würde passen, wenn die Meinung wäre, Apollos und Paulus seien Nichts²⁾. Aber es fragt sich vielmehr, welchen Standes sie seien³⁾, weil Menschen sich für ihre Hörigen erklären. Da auch *ἀλλ' ἢ* überwiegende Zeugen gegen sich hat, so erstreckt sich die Frage nicht weiter, sondern erhält ihre Antwort in Form einer Apposition — denn sonst hieße es *διάκονοι σιν*⁴⁾ —, welche die besondere Stellung des Apollos und Paulus als eine Dienerschaft bezeichnet, und diese wiederum zwiefach näher bestimmt, erstens nämlich, sofern sie Werkzeuge gewesen sind, durch welche die Leser zum Glauben gekommen, und zweitens, sofern sie dies mit der Verschiedenheit gewesen sind, wie es ihnen der Herr, dem Einen so, dem Andern anders, zu sein gegeben hat. Diese Verschiedenheit besteht aber nicht darin, daß der Eine zum Glauben gebracht, der Andere im Glauben bestärkt oder gefördert hat, daß man hienach *πρωτεύειν* in zweierlei Sinn zugleich verstehen müßte⁵⁾. Das Folgende nöthigt nicht zu der Annahme, als ob Paulus die Thätigkeit des Apollos in dieser Weise von der eigenen unterschiede.

Nicht mit dem fünften Verse ist der Apostel zu einer neuen, ^{sechstens, wie} Gedankenreihe übergegangen⁶⁾, wohl aber hat er mit seiner Beant- ^{der zwischen} wortung der dortigen Frage die Belehrung eingeleitet, welche er nun ^{den Trägern} folgen läßt, die Belehrung nämlich, wie ganz anders sich die Leser ^{des Wortes} zu den Trägern des Wortes⁷⁾ und also insonderheit auch zu ihm ^{stattfindende} ^{Unterschied} ^{mangehen sein} ^{will,} ^{3, 5—9.} und Apollos stellen sollen, als diejenigen thun, welche durch die Art und Weise, wie sich der Eine für Paulus, der Andere für Apollos erklärt, ihre Ungeistlichkeit zu erkennen geben. Das Erste ist, daß er die unterschiedliche Thätigkeit, die er als eine vom Herrn verschieden zugewiesene bezeichnet hat, in das gleiche Verhältniß zu Gott stellt. Aber nicht so meint er den Unterschied des *πρωτεύειν* und *πορεύειν*, daß letzteres nur eine fördernde Thätigkeit des Apollos an

1) gegen Meyer. 2) so Olshausen. 3) vgl. z. B. Röm. 14, 4; Jak. 4, 12; Luc. 5, 21. 4) gegen Rückert u. A. 5) gegen Meyer, Osianer. 6) so z. B. Rückert, de Wette, Meyer, Maier. 7) gegen Meyer.

eben denselben gewesen wäre, welche er seinerseits zuerst zum Glauben gebracht hatte¹⁾, geschweige, daß ihr Glaube das Object der drei Verba sein sollte²⁾. Wie würde dazu *ἀλλὰ ὁ θεὸς ἡΰξανεν* passen, gleich als wäre Gottes Wachsthum schaffende Wirksamkeit erst hinter dem Pflanzen und Begießen des Paulus und Apollos hergekommen und der Glaube schon vor ihr und ohne sie vorhanden gewesen? Die Gemeinde will als Eine Pflanzung³⁾ angesehen sein, welche ihren Ursprung dem Paulus, ihre Förderung, welche auch Zunahme nach außen in sich schließt, dem Apollos verdankt, aber beides nur, sofern dies die menschlichen Thätigkeiten waren, welche dem Wachsthum wirkenden Gotte dienten, ohne den es weder Pflanzen noch Begießen zu einem Gewächs gebracht hätte⁴⁾. Nur wenn Gottes *αὐξάνειν* so gemeint ist, kann es heißen, *οὔτε ὁ φυτεύων ἐστὶν τι οὔτε ὁ ποτίζων*, womit ja das Verdienst, daß eine Gemeinde in Korinth vorhanden ist, den beiden, welche hiezu menschlich thätig gewesen sind, abgesprochen und auf Gott allein zurückgeführt wird.

Dies gilt also von Beiden gleicherweise Gotte gegenüber. Sieht man dagegen auf die Verschiedenheit ihres beiderseitigen Wirkens, zu welcher andern Betrachtungsweise *δέ* überleitet, so stehen sie nicht etwa vermöge derselben einander so gegenüber, daß Einer den Andern ausschliesse, sondern, wie beide Thätigkeiten zusammengehören, so sind auch diejenigen, welche sie ausüben, zusammen Eins. Nicht daß sie beide Diener sind, macht sie dazu⁵⁾; aber auch so ist es nicht gemeint, daß sie beide dasselbe, nämlich jeder Nichts, seien⁶⁾: weder in der einen noch in der andern Weise handelt es sich darum, was ihnen gemeinsam sei, sondern um die Einheit handelt es sich, in welche sie vermöge desselben Thuns, das bei jedem ein anderes ist, zusammengehen. Daher bleibt auch die wirklich zwischen ihnen stattfindende Verschiedenheit nicht unausgesprochen, daß Jeder seinen Lohn sonderlich empfangen wird, aber so, daß hiefür nicht die Verschiedenheit ihres Geschäfts, sondern die Arbeit, welche Jeder geleistet hat, maßgebend erscheint: eine Verschiedenheit des Lohnempfangs, welche sich natürlich ebenso auf die zur Arbeit befähigende Gnade Gottes

¹⁾ so z. B. Osiander, Kling. ²⁾ gegen Meyer, vgl. de Wette. ³⁾ vgl. Matth. 15, 13. ⁴⁾ vgl. Bengel z. d. St. ⁵⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Maier, Kling. ⁶⁾ so z. B. Bengel, Billroth.

zurückführt¹⁾, wie der Lohnempfang überhaupt auf die den Glauben wirkende. Daß es sich mit der Verschiedenheit zwischen dem *γυνεύων* und dem *πορίζων* so verhält, wie es in den beiden Sätzen des 8. Verses²⁾, nicht in dem zweiten allein³⁾, ausgesagt ist, begründet⁴⁾ der Apostel mit den Worten *θεοῦ γὰρ ἐσμεν συνεργοί, θεοῦ γεώργιον, θεοῦ οἰκοδομὴ ἐστε*, wo immer *θεοῦ*, nicht aber ein Gegensatz von *ἡμεῖς* und *ὑμεῖς*⁵⁾, betont ist. Hiernach bringt nämlich einerseits weder das Geschäft der Beiden, da sie Gottes Gehülfen und nicht selbstständige Meister sind, noch der Gegenstand ihrer Thätigkeit, da er Gottes und nicht seiner Gehülfen Eigenthum ist, eine Stellung des Einen oder des Andern mit sich, in der sie sich gegenseitig ausschließen; und andererseits muß die Unterscheidung und unterschiedliche Werthung des Einen und des Andern dem vorbehalten bleiben, als dessen Gehülfen sie an dem, was sein ist, arbeiten. Wie können nun die Korinther an Paulus sich hängen oder an Apollos, wenn es sich mit ihnen beiden so verhält, wie B. 6—7 gesagt ist? oder wie können sie gegen den Einen und für den Andern Partei nehmen, wenn sie so zu einander stehen, wie B. 8—9 gesagt ist? Beides zusammen aber lag schon in den Worten *διάκονοι, δι' ὧν ἐπιστεύσατε, καὶ ἑκάστος ὡς ὁ κύριος ἔδωκεν*.

Aber nachdem der Apostel gezeigt hat, wie verkehrt es ist, wenn sich die Einzelnen an ihn oder einen Andern persönlich hängen oder für die Person des Einen Partei nehmen gegen die des Andern; so wird ihm der Schlußsatz dieses Abschnitts zum Ausgangspunkte einer Warnung für diejenigen, welche sich dessen unterwinden, sein Werk der Herstellung dieser Gemeinde einzutreten. Denn um diese Gemeinde handelt es sich, und um die, welche an ihr fortführen wollen, was er angefangen hat. Nicht ist es ihm nur darum zu thun, das mit *θεοῦ οἰκοδομὴ ἐστε* angedeutete Bild weiter auszuführen⁶⁾: er hat vielmehr zu *θεοῦ γεώργιον*, welches durch die bildlichen Bezeichnungen *γυνεύειν* und *πορίζειν* veranlaßt war, eben deshalb *θεοῦ οἰκοδομὴ* hinzugefügt, weil er im Sinne hatte, zu einer Ausführung überzugehen, für welche dieses Bild einen bequemern

¹⁾ 1 Kor. 15, 10. ²⁾ vgl. Ofiander z. d. St. ³⁾ so z. B. Rückert, Meyer, Kling. ⁴⁾ vgl. Th. Schott a. a. O. S. 238. ⁵⁾ gegen Rückert. ⁶⁾ so z. B. Ofiander, Gualb.

Anknüpfungspunkt gab. Dies hätte er freilich nicht nöthig gehabt, wenn er den Satz, daß Arbeit und Lohn der einzelnen Lehrer verschieden sei, hätte ausführen wollen¹⁾. Aber von Verschiedenheit des Lohns ist im Folgenden gar nicht die Rede, sondern von solcher Arbeit, die ohne Lohn bleiben, ja hernach von einem Thun, welches Gott strafen wird. Und von seiner eigenen Arbeit spricht er nicht mit Bezug auf den Lohn, dessen er sich getrösten darf, sondern lediglich, um zu sagen, was nach ihr an der Gemeinde zu thun bleibe. Ihm hat Gott gegeben, als Baukundiger den Grund zu legen. So sagt er nicht deshalb, weil es ein schlechter Baumeister wäre, welcher ohne Grundlegung baute²⁾, sondern, da es sich vielmehr um richtige Grundlegung handelt³⁾, als welche maßgebend ist für den ganzen Bau, um nicht bloß zu sagen, was, sondern auch, wie er es gethan. Beides verdankt er der ihm gewordenen Gnade, und daß er ihr es verdankt, bildet eben den Uebergang vom 9. Verse zu diesem unter solchen Umständen keiner Anknüpfung bedürftigen 10. Verse. Die Gnade aber, die Gott ihm sonderlich gegeben hat, ist weder bloß sein Vermögen⁴⁾, noch auch bloß sein Beruf, solches zu thun, sondern beides in Einem, aber so, daß vor allem, es zu thun, und dann freilich auch, es thun zu können, die ihm von Gott zugewendete Gnade ist⁵⁾. Uebrigens will nicht erst aus dem, wovon er jetzt sagt, daß er es gethan habe, erschen sein, was zu thun und thun zu können ihm gegeben worden, und ist deshalb die Bemerkung, zur Gemeindestiftung sei nicht gerade ein Apostel erforderlich gewesen⁶⁾, kein triftiger Grund, die *χάρις* von etwas Anderm als seinem Apostelamte zu verstehen. Die Leser kennen die ihm sonderlich zu Theil gewordene göttliche Gnade, Apostel zu sein; und wenn er hier an sie erinnert, so geschieht dies, weil sie es mit sich brachte, daß seine Thätigkeit in Corinth eine grundlegende war⁷⁾. Damit stellt er sich nicht etwa sämmtlichen Gliedern der Gemeinde gegenüber⁸⁾, wie man es, den Unterschied zwischen dem Thun des Einzelnen am Einzelnen und dem an der Gemeinde als solcher verkennend, irrtümlich gefaßt hat. Denen allen stellt er sich gegenüber, welche nach ihm an der

¹⁾ so de Wette. ²⁾ so Rückert. ³⁾ vgl. Maier z. d. St. ⁴⁾ so z. B. de Wette, Meyer. ⁵⁾ so z. B. auch Gal. 2, 9; Röm. 15, 15; 12, 3; Eph. 3, 2, 7; Kol. 1, 25. ⁶⁾ so Meyer. ⁷⁾ vgl. Röm. 15, 20. ⁸⁾ so Olshausen.

Herstellung dieser Gemeinde arbeiten, indem jedes Andern Thun ein Draufbauen ist; ihrer jeden heißt er wohl zusehen, daß er richtig draufbaue. Dem *θεμέλιον τέθεικα* entspricht *ἐποικοδομεῖ*, dem *ὡς σοφὸς ἀρχιτέκτων* entspricht *πῶς ἐποικοδομεῖ*. Beide Sätze aber, *ἄλλος δὲ ἐποικοδομεῖ* und *ἐκαστος δὲ βλέπεται πῶς ἐποικοδομεῖ*, gehören enge zusammen, da sich das folgende *γὰρ* auf ihren Gesammtinhalt bezieht, daß es sich bei allen Andern nur um ein richtiges Draufbauen handelt, indem Keiner einen andern Grund legen kann neben dem und mit Beiseitesetzung dessen¹⁾, der bereits liegt. Denn nicht das ist die Meinung, daß derjenige, welcher den Grund zu legen habe, keinen andern legen könne, als Christum, den Gott dazu gemacht habe²⁾. So gefaßt unterbricht B. 11 den Zusammenhang und müßte mit *θεμέλιον τέθεικα* in irgend welche Verbindung gesetzt sein. An der Stelle, die er einnimmt, muß er denen gelten, welche in Korinth hinter dem Apostel her kommen. Sie sind nur auf das Draufbauen angewiesen, weil sie den Grund, den einzigen, welcher überhaupt gelegt werden kann, wo eine christliche Gemeinde erstehen soll, bereits gelegt finden.

Aber nicht eine von Christo handelnde Lehre, sondern Christus Jesus selbst³⁾ ist dieser Grund. Was er seiner Kirche überhaupt ist⁴⁾ — denn nur anders gewendet findet sich dieselbe Anschauung, wo er ihres Grundbaues Eckstein heißt⁵⁾, und auch dort sind es die Apostel persönlich, welche ihren Grundbau ausmachen —, das wird er, wo eine Gemeinde seines Namens entsteht, ihr sonderlich. Ob also der Apostel sagt, er habe die Gemeinde gegründet, oder er habe den Grund gelegt, auf welchem sie sich erbaut⁶⁾, ist nur verschiedener Ausdruck für dieselbe Sache. Dann kann aber auch, was auf diesen Grund draufgebaut wird, nicht in Lehren oder Lehrweisen bestehen⁷⁾, welche ja nur die Mittel sein könnten, die Bausteine dieses Gotteshauses, wie der Apostel hernach B. 16 die Gemeinde nennt, zuzurichten oder anzufügen. Man hat gesagt, die Concinnität des Bildes fordere dies; denn da der Inhalt der ersten Verkündigung des Evangeliums, nämlich Christus, das Fundament sei, so müsse der Inhalt

¹⁾ vgl. Maier z. d. St. ²⁾ so Rückert, Olshausen, Meyer, Bisping.

³⁾ vgl. Neander z. d. St. ⁴⁾ vgl. z. B. Kol. 2, 7. ⁵⁾ Eph. 2, 20. ⁶⁾ vgl. 1 Petr. 2, 4—5. ⁷⁾ so z. B. Flatt, de Wette, Meyer, Oslander, Maier, Kling.

des fernerweitigen Unterrichts das Material des Weiterbaues bilden¹⁾. Aber abgesehen davon, daß der Apostel sicherlich keinen andern christlichen Unterricht kennt, als welcher Christum zum Inhalte hat, würde ja auf diese Weise nur ein in der Gemeinde gleichsam angesammeltes Lehrgebäude entstehen, zu welchem Verschiedene Verschiedenes beizutragen hätten, nicht aber eine Gemeinde, während doch diese ganze Ausführung an den Satz *θεοῦ οἰκοδομῇ ἑστῇ* sich anschließt und den verwandten Satz *ταῦς θεοῦ ἑστῇ* unmittelbar hinter sich hat. Die Vorstellung der Gemeinde als eines Baues, dessen Grund Christus persönlich ist, und der sich auf diesem Grunde aus Personen zusammensetzt²⁾, ist sowohl innerhalb ihrer selbst übereinstimmig, als auch der andern von dem *γνώριον*, dem *πνεῦμα*, dem *πορίζειν*, wenn wir diese oben richtig gedeutet haben, entsprechend. Wie also Paulus anderwärts³⁾ die Gemeinde ein Haus nennt, in welchem nicht bloß goldene und silberne, sondern auch hölzerne und irdene Geräthe sind, so unterscheidet er hier verbrennbare und unverbrennbare Stoffe, Holz, Heu, Stroh einerseits und Gold, Silber, edles Gestein andererseits, aus welchen sich der auf dem gelegten Grunde erstehende Bau der Gemeinde zusammensetzt⁴⁾. Die Entgegnung, daß Paulus von Einem, der durch Vortrag eines Scheinchristenthums schlechte Christen zur Gemeinde hinzufügte, nicht sagen würde, er baue auf dem ächten Grunde fort, den aber, welcher das rechte Evangelium predigte, nicht für dessen verkehrte Auffassung verantwortlich machen würde⁵⁾, ist um deswillen unzutreffend, weil es sich selbstverständlich nur um zweierlei Handhabung der einen und selben Heilsbotschaft handelt, welche aber ihrer Natur nach verschiedenen Erfolg hat, indem sie entweder durch ihre nachdrückliche Betonung dessen, worauf es ankommt, geeignet ist, feuerbeständige Christen zu schaffen, oder durch eine dem Wesen der vorgetragenen Wahrheit unentsprechende Vortragsweise eine Abschwächung ihres Ernstes und ihrer Kraft und also auch ihres Eindruckes verschuldet.

Den auf die eine oder die andere Weise eingefügten Theil der Gemeinde nennt der Apostel *ἐκδοτον τὸ ἕργον*, wie er 9, 1 der Ge-

¹⁾ so Meyer. ²⁾ vgl. Bengel z. d. St. ³⁾ 2 Tim. 2, 20. ⁴⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 143. ⁵⁾ so Neander.

meinende selbst zuruft, *οὐ τὸ ἔργον μου ὑμῖς ἐστὲ ἐν πυρὶ*, und sagt davon, das Feuer, in welchem der Tag¹⁾, nämlich der immer im Kommen begriffene und Alles abschließende Tag, sich offenbare, werde die Beschaffenheit desselben erproben, um dann hinzuzufügen, eine wie ernste Sache dies für diejenigen sein werde, deren Werk sich nicht als feuerbeständig erweise. Subjekt des Satzes *ὅτι ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται* ist natürlich *ἡ ἡμέρα* und nicht *τὸ ἔργον*²⁾, und der Satz selbst erklärt, warum der Tag geeignet ist, die Beschaffenheit des Werks eines Jeden offenbar zu machen; weshalb auch das Präsens steht ohne Rücksicht auf die Zukünftigkeit des Tags³⁾. Das Feuer aber, welches den Anbruch dieses Tags umgiebt, ist nicht das Feuer der Rache Christi, welches die ihm Widerstrebenden verzehrt, wenn er erscheint⁴⁾, noch weniger freilich das Feuer eines bis dahin fortdauernden Läuterungsprozesses⁵⁾, sondern ein Feuer, welches, wenn jener Tag anbricht, die Feuerbeständigkeit der Gemeinde und also auch die Beschaffenheit des Werks eines Jeden prüft; was der Apostel in dem an *ἡ ἡμέρα δηλώσει*, nicht an das präsentische *ἐν πυρὶ ἀποκαλύπτεται*⁶⁾, angeschlossenen Satze so ausdrückt, daß er *αὐτό*, welches wohl ursprünglicher Textesbestandtheil ist, auf *ἐκάστον τὸ ἔργον* zurückweisendes Objekt von *δοκιμάζει* sein läßt⁷⁾. Der Tag kommt nämlich nicht ohne jene große Drangsal⁸⁾, welche zur Versuchung wird für alle, die auf Erden wohnen⁹⁾, und einen Abfall wirkt¹⁰⁾, der selbst die Erforenen mit fortzureißen droht¹¹⁾; und er schließt mit der Erscheinung Christi, welche dem, dessen Werk die Feuerprobe bestanden hat, seinen Lohn bringt¹²⁾. Wessen Werk dagegen vom Feuer verzehrt wird, der wird Schaden davon haben, wie *ζημιωθήσεται*, das keines Objekts bedarf und weder *μισθόν*¹³⁾ noch *ἔργον*¹⁴⁾ zum Objecte hat, im Gegensatz zu *μισθὸν λήψεται* verstanden sein will, indem beide Futura etwas meinen müssen, was auf das Bleiben oder den Untergang des Werkes folgt. Im einen Falle wird zuerkannt, im andern aberkannt, worauf man gehofft

1) vgl. Hebr. 10, 25. 2) so noch Neander z. b. St. und Th. Schott a. a. O. S. 247. 3) gegen Osiander. 4) 2 Thess. 1, 8. 5) so Neander. 6) gegen Rückert, Maier. 7) gegen Rückert. 8) Matth. 24, 21. 9) Apokal. 3, 10. 10) 2 Thess. 2, 3. 11) Matth. 24, 24. 12) vgl. z. 1 Thess. 2, 19. 13) so z. B. de Wette, Meyer. 14) so Estius, Maier.

hat. Jenes ist eine Belohnung, dieses eine Bestrafung, welche von der Seligkeit oder Verdammniß des an Christo Theilhabenden oder seiner Untheilhaftigen unterschieden sein will. Daher fügt der Apostel hinzu *αὐτὸς δὲ σωθήσεται*, welches *σώζεσθαι* natürlich im Gegensatze zum *ζημιῶσθαι* gemeint ist¹⁾. Wer so gearbeitet hat, daß sein Werk verloren geht, der erleidet dafür Verlust, indem er um den Lohn seiner Arbeit kommt, nicht aber geht er selbst verloren. Letzteres fügt der Apostel hinzu, um den Eindruck des *ζημιῶσθαι* zu mildern. Aber er mildert ihn nicht, ohne doch hinwieder die ernste Folge hervorzuheben, welche aus einer zur Herstellung feuerbeständiger Gemeinden ungeeigneten Thätigkeit auch für die eigene Errettung erwächst. Gerettet wird ein solcher vor dem Zorne Gottes²⁾, aber wie wenn man Einen durch Feuer hindurch rettet. Das dem *ὧς* vorausgeschickte *οὕτως* schickt sich nicht zu der Annahme, daß mit erstem das einem Thatbestande Gemäße ausgedrückt sein soll³⁾, sondern giebt die Vergleichung zu erkennen. Dann kann aber auch die Meinung nicht sein, die Errettung geschehe durch dasjenige Feuer hindurch, in welchem das Holz, Heu und Stroh des Hauses Gottes verbrennt⁴⁾. In diesem Feuer muß ja auch das Gold, Silber und edle Gestein desselben sich als feuerbeständig bewähren, so daß mit *σωθήσεται διὰ πυρός* nichts Sonderliches von dem ausgesagt wäre, welcher errettet wird, nachdem sein Werk verbrannt ist. Denn so verhält es sich ja, daß sein Werk schon verbrannt ist, ehe es sich um seine Errettung handelt, und so wird es auch ein anderes Feuer sein, in welchem jenes zu nichte wird, und durch welches gleichsam hindurch er gerettet wird. Ist dies eine Vergleichung, mit welcher aber die vom Feuerbrande, der aus dem Feuer herausgerissen wird⁵⁾, nur eine entfernte Ähnlichkeit hat, so ist eine Rettung gemeint, bei welcher der zu Rettende die größte Gefahr läuft, umzukommen, und nur eben noch hindurchgerissen wird. Von einem Läuterungsfeuer, das seiner wartet⁶⁾, oder das er vorher bestehen muß⁷⁾, ist dann offenbar keine Rede, aber auch an ein Prüfungsfeuer, wie das, in welchem sich die Bestandtheile des Baues zu bewähren hatten, ist

¹⁾ gegen Maier u. A. ²⁾ vgl. 3. B. Röm. 5, 9. ³⁾ so Bengel, Meyer.
⁴⁾ so 3. B. de Wette, Rückert, Meyer. ⁵⁾ Amos 4, 11; Sach. 3, 2; vgl. Judä 23. ⁶⁾ so 3. B. Wisping. ⁷⁾ so Neander.

nicht zu denken, sondern das Feuer des göttlichen Zorns droht ihn zu verderben im Gericht, nachdem sein Werk im Prüfungsfeuer der Versuchung nicht bestanden ist. Nur was er für seine Person ist, sofern er an den Christus glaubt, auf welchen er sein Werk gebaut hat, läßt ihn Rettung finden: seine Arbeit würde ihn, statt daß er Lohn dafür empfienge, vielmehr dem Zorngerichte Gottes überliefern. Eine Sache so ernster Verantwortlichkeit ist es um einen Weiterbau der Gemeinde, welcher ihr Bestandtheile einverleibt, die sich in der entscheidenden Prüfungsstunde nicht bewähren werden. Uebrigens zeigt sich auch hier wieder, wie nahe dem Apostel das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs stand¹⁾, so nahe, daß es sich ihm, wo er von der Prüfung und Bewährung der Kirche spricht, gleich um jene entscheidende Prüfungsstunde der Endzeit handelt und nicht um irgend welche hier oder da etwa eintretende Anfechtung.

Gegen die oben vertretene Auffassung der Worte *αὐτὸς δὲ σωθήσεται* ist eingewendet worden, es habe dem Apostel nicht daran liegen können, den Ausspruch über die Strafe des falschen Lehrers zu mildern und die Gewißheit seiner Rettung zu erwähnen, zumal er gleich hernach den furchtbaren Ausdruck *φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός* gebrauche²⁾. Aber hiebei waltet erstlich der Irrthum ob, als handle der Apostel von falschen Lehrern, und ist zweitens übersehen, daß er mit B. 16 von denen, welche so oder anders die von ihm gegründete Gemeinde weiterbauen, zu solchen fortschreitet, welche sie verderben³⁾. Denn so schreitet er fort, und nicht von denen, welche sie ungeschickt weiterbauen, zu denen, welche sie gar verderben. Es ist nicht bloß ein gradweiser Unterschied zwischen jenen und diesen, sondern das *φθελεῖν* ist das Widerspiel des *ἐποικοδομεῖν*. Daher er denn wie von vorn anhebt ohne alle Verknüpfung. An den Satz *θεοῦ οἰκοδομῇ ἔσται*, welcher ihm Anlaß gegeben hat, von der hinter ihm allein möglichen Bauarbeit zu handeln, schließt er jetzt den andern an *καὸς θεοῦ ἔσται*, um von hier aus die Verderber dieses Tempels zu warnen. Für diejenigen war B. 10—15 bestimmt, welche es leicht damit nahmen, in die Fortsetzung seiner Arbeit einzutreten; das Folgende dagegen

¹⁾ vgl. I. S. 237. ²⁾ so Willroth z. d. St. ³⁾ auch gegen Maier und Olshausen.

ist für diejenigen bestimmt, welche sich nicht scheuten, die Frucht seiner Arbeit zu Grunde zu richten. Was er aber jenen und was er diesen sagt, soll die Gemeinde ihrerseits sich gesagt sein lassen, um darnach ihr Verhalten gegen diejenigen einzurichten, welche sie zum Gegenstande ihrer Thätigkeit machen. Daher beginnt er, was er ihren Verderbern zu sagen hat, mit einer an sie selbst gerichteten Erinnerung, und zwar in der Art¹⁾, daß er ihnen bemerklich macht, es sei etwas ihnen selbst Wohlbekanntes, woran er sie erinnert, weshalb es ihnen auch ohne sein Erinnern für ihr Urtheil und Verhalten maßgebend sein sollte. Aber hierdurch darf man sich nicht irreführen lassen, als folge jetzt eine an die Gemeinde selbst gerichtete Warnung, etwa vor sektirerischem Treiben oder Weisheitsdünkel²⁾, während doch die Warnung *μηδεις εαυτον εξαπατατω* eine gleiche Stelle einnimmt, wie oben die Mahnung *εκαστος βλεπειτω πως εποικοδομηι*.

Was Gott gebaut hat, das bewohnt er auch, ist ihm durch seinen Geist, den er, der Ueberweltliche, eine innerweltliche Gegenwart haben läßt, selbst innerlich. Und so ist die Gemeinde, auch die Einzelgemeinde, Gottes Tempel. Warum man aber das artikellose *ναος* übersetzen soll, als hätte es den Artikel³⁾, ist nicht abzusehen. Als Einzelverwirklichung der Kirche ist die Einzelgemeinde an ihrem Theile, was die Kirche überhaupt ist. Verwirft man diesen Unterschied von *ναος* und *ο ναος*, so zerstört man den Gedankenfortschritt, in welchem, was von dem Tempel Gottes überhaupt gilt, auf diese Einzelverwirklichung desselben angewendet wird. Denn von dem steinernen Gotteshause Jerusalems kann *ει τις τον ναον του θεου φθειρει* und *ο ναος του θεου αγιος εστιν* unmöglich verstanden sein wollen⁴⁾, da für den Apostel, wo nicht durch den Zusammenhang eine Beziehung auf die alttestamentliche Ordnung der Dinge gegeben ist, der Tempel Gottes schlechthin nur derjenige sein kann, welcher die Stätte der neutestamentlichen Heilsgewalt Gottes ist. Was nun von den Verderbern des Tempels Gottes überhaupt gilt, daß Gott sie verderben wird, davon soll die hier angeredete Gemeinde wissen, daß es auch von denen gilt, welche sie verderben.

¹⁾ vgl. 5, 6; 6, 15; 9, 13. 24; Röm. 6, 16. ²⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Osiander, Kling. ³⁾ so de Wette, Meyer. ⁴⁾ gegen Meyer.

Daher fügt der Apostel hinzu οἰτινές ἐστε ὑμεῖς. Auf das Subjekt des vorhergehenden Satzes ὁ παὼς τοῦ Θεοῦ kann sich dieser Relativsatz nicht beziehen ¹⁾, da sich Beispiele einer solchen Bestimmung des Numerus eines Relativums durch das Subjekt des Relativsatzes nicht auffinden lassen dürften. Wohl aber kann die Meinung sein, daß den Angeredeten die eben genannte Beschaffenheit des Tempels Gottes eigne, weil sie Gottes Tempel sind. Und solches ²⁾, sagt der Apostel, gilt von euch. So unterscheidet er die Gemeinde von denen, welche sie etwa verderben, ehe er zu der Warnung übergeht, es möge Niemand sich selbst betrügen und mit einer Weisheit, die es in diesem gegenwärtigen Weltlaufe ist, in der Gemeinde einen Weisen vorstellen wollen. Denn ein ἐξαπατᾶν εαυτὸν findet eben da statt, wo Jemand irthümlich Etwas zu sein sich einbildet ³⁾, und da es sich um solchen Selbstbetrug handelt, kann εἰ τις δοκεῖ σοφὸς εἶναι nicht heißen sollen, wenn Einer für weise gilt ⁴⁾. Der eigentliche Nachdruck aber der Warnung liegt auf dem Gegensatz ἐν ὑμῖν und ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ: was man dermaßen verkannt hat, daß man beides zugleich dem Vorder Satze angehören ließ ⁵⁾. Weise sein in der Gemeinde und weise in dieser Welt schließt sich gegenseitig aus ⁶⁾. Wer sich aber ersteres zu sein dünkt, der ist es eben deshalb nicht, sondern muß es erst werden, muß zu diesem Zwecke ein in dieser gegenwärtigen Weltzeit Thörichter werden, weil seine Weisheit eine Weisheit dieser Welt und als solche in Gottes Augen Thorheit ist. Mit dem aber — so stellt sich nun der Zusammenhang —, was in Gottes Augen Thorheit ist, in seiner Gemeinde sich für einen Weisen achten und geben heißt den Tempel Gottes verderben. Denn was ungeeignet ist, ihn zu bauen, kann nicht maßgebend für ihn werden, ohne ihn zu Grunde zu richten. So möge denn Keiner sich selbst betrügen, als ob er die Weisheit, welche er sich beimißt, in der Gemeinde geltend machen könne! Er bedenke, was die Schrift von den Eigenweisen sagt! Denn nicht sowohl auf den Satz, daß die Weisheit dieser Welt bei Gott Thorheit ist, wenigstens nicht auf ihn allein, als vielmehr auf die durch ihn begründete Warnung und Mahnung dürften sich

¹⁾ gegen Flatt, Neander, Bisping. ²⁾ vgl. z. B. Mt. 5, 16. ³⁾ vgl. Gal. 6, 3 gegen Rückert. ⁴⁾ so Neander. ⁵⁾ anders z. B. Chrysostomus. ⁶⁾ gegen Meyer.

die angeführten Schriftstellen beziehen: wie denn wenigstens die erste, Hiob 5, 13, welche besagt, daß Gott die Klugheit der Weisen als Schlinge gebrauche, sie darin zu fangen, über jenen Satz hinausgeht ¹⁾. Näher verwandt ist ihm die andere, Ps. 94, 11, welche sich der Apostel, ohne sie im Uebrigen ihrem Wortsinne und Zusammenhange zu entfremden, dadurch bequemer gemacht hat, daß er τῶν ἀνθρώπων durch τῶν σοφῶν ersetzt. Man hat behauptet ²⁾, im Zusammenhange des Psalms gehe הָמָן auf die Menschen und sei הָמָן בְּיָהֳמָן Begründung von יְהוָה יָדַע מִהֲשֹׁבוֹת אָדָם. Aber הָמָן weist vermöge der betonten Stelle, die es einnimmt, auf die Menschen Gedanken hin im Gegensatz zu dem, was Jehova, wie es im folgenden Verse heißt, einen Menschen lehrt aus seinem Gesetze. Heißt es aber gegenüber dem Inhalte der heilsgeschichtlichen Offenbarung von den menschlichen Gedanken, daß sie ein wesenloses Nichts sind, so ist dieß keine Begründung für die Thatsache, daß Gott sie erkennt, sondern vielmehr Aussage, wofür er, dem sie unverborgen sind, sie erkennt. So verstanden entspricht dieses Psalmwort allerdings dem Satze, daß die Weisheit dieser Welt in Gottes Augen Thorheit ist, eben hiemit aber auch der durch ihn begründeten Ermahnung. Zusammen entsprechen die beiden Schriftworte den beiden Hälften des Satzes εἰ τις τὸν λόγον τοῦ θεοῦ φθελῇ, φθερεῖ τοῦτον ὁ θεός, das erste dem Nachsatze, das zweite dem Vordersatze. Des Menschen Eigenweisheit erscheint nämlich in ihnen einerseits als ein Verderb dessen, was des Herrn ist, und andererseits als ein Mittel in des Herrn Hand, ihn selbst zu verderben.

In diese Schriftstellen läßt der Apostel den Abschnitt ausgehen, welcher die in die Fortführung seines zu Corinth begonnenen Werks Eintretenden an die Verantwortlichkeit solchen Unterfangens erinnert. Schon um ein ungeschicktes Draufbauen, welches der Gemeinde Bestandtheile einverleiht, die das Feuer der Prüfung verzehren wird, ist es eine für den Bauenden selbst bedenkliche Sache. Wie viel mehr um ein Verderben des Baues, wie es sich derjenige zu Schulden kommen läßt, welcher die Gemeinde zum Gegenstande einer nur seine menschliche Eigenweisheit zur Geltung bringenden Thätigkeit

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so Hengstenberg, Gupfeld, Delitzsch z. d. St.

macht! Wer also in die Fortführung des vom Apostel begonnenen Werks eintritt — denn mehr, als es nur fortführen, kann er ohnehin nicht —, der sehe zu, daß ihm die Weise, wie er dies thut, nicht Herzeleid oder gar Verderben eintrage! So stellt sich uns einheitlich zusammen, was wir in B. 10–20 gelesen haben. Von einem sektirerischen Treiben, auf das sich nach der gewöhnlichen Auffassung die zweite Hälfte dieses Abschnitts mit Einschluß der nächstfolgenden Verse beziehen soll, haben wir Nichts gefunden. Und eben so wenig können wir zugeben, daß aus dem Satze, die Weisheit dieser Welt sei Thorheit bei Gott, die Ermahnung hergeleitet sein soll, nicht Menschen zum Gegenstande des Rühmens zu machen. Jene Weisheit, sagt man, um diese Herleitung begreiflich zu machen, sei eben die Quelle solchen Rühmens ¹⁾. Aber diejenigen, welche sich inner der Gemeinde für weise achteten, machten ja vielmehr den Anspruch, daß die Gemeinde sich an sie halte und Etwas auf sie gebe, als daß sie sich selbst an diesen oder jenen gehalten und seiner sich berühmt hätten. Nicht auf das Nächstvorhergegangene allein bezieht sich *Wort*, sondern auf den ganzen Abschnitt, welcher darin zu Ende geht. Wenn es mit denen, welche die Gemeinde zum Gegenstande ihrer Thätigkeit machen oder gemacht haben, die hier dargelegte Bewandniß hat; wenn solche unter ihnen, die nur ihre eigene Weisheit geltend machen, Verderber des Tempels Gottes sind und hiemit selbst dem Verderben anheimfallen; wenn unter denen, welche das Haus Gottes wirklich zu bauen gewillt sind, solche sein können, die ungeschickt bauen, so daß ihr Werk verloren geht und sie selbst darüber nur eben noch gerettet werden; wenn diejenigen, welche das Werk Gottes richtig gethan haben, wie Paulus von seiner Pflanzung und von des Apollos Begießung derselben bezeugen kann, für nichts Anderes gelten wollen, als für Diener Gottes, durch die Gott selbst sein Werk an seiner Gemeinde gethan hat: woher sollte da Grund und Ursache für die Gemeinde kommen, Menschen den Gegenstand ihres Rühmens sein zu lassen? So kehrt der Apostel zu B. 4 zurück und kommt damit auf die richtige Weise zu sprechen, wie sich die Gemeinde zu den Trägern des Worts stellen soll.

¹⁾ so z. B. Meyer z. b. St.

achtens, wie
sich die Ge-
meinde zu den
Trägern des
Worts richtig
stellen soll.
3, 21—4, 5.

Niemand rühme sich, nur des Herrn soll man sich rühmen: so rief der Apostel 1, 31 seinen Lesern zu, als er sich darüber erklärte, warum er ihnen Christum ohne die Mittel einer dem natürlichen Wesen angehörigen Weisheit gepredigt habe. Jetzt, wo er 3, 21—4, 5 als Grund, warum er die ihm wirklich zu Gebote stehende Weisheit unter ihnen zurückgehalten habe, ihre christliche Unmündigkeit bezeichnet hat, welche sich in ihrem Haften an den menschlichen Persönlichkeiten ihrer Lehrer kundgebe, heißt er sie nicht Menschen zum Gegenstande ihres Ruhmens machen. Wen man zum Gegenstande seines Ruhmens macht, dem angehörig zu sein achtet man für ein Gut, und ist stolz darauf. Drum hält ihnen der Apostel vor, daß ja alles, was da ist, vielmehr ihnen angehöre. In drei Gegensätzen führt er dies aus. Anhebend mit Paulus und Apollos und Kephas, den dreien, an deren Person sie sich hängen, während sie doch nur Diener Gottes sind, deren Thun ihnen so oder anders zu Gute gekommen ist, stellt er diesen Dienern Gottes die Welt gegenüber, nicht als Gesamtheit des Geschaffenen, daß auch Paulus und Apollos und Kephas ihr angehörten¹⁾, auch nicht als außermenschliche Schöpfung²⁾, sondern, da sich die Aufzählung in Gegensätzen bewegt, die Welt, welcher das fremd ist, um dessentwillen ihnen jene Drei Etwas sind. Und von diesem Gegensatze innerhalb dessen, was ist, schreitet er fort zu dem der Seinsweise, Leben und Tod, und der Zeit, Gegenwart und Zukunft. Was diese Gegensätze umschließen, muß alles dem Christen dienen, es gehöre der einen oder der andern Seite derselben an. Die Welt³⁾ dient, den Glauben durch Anfechtung zu bewähren, welchen das von Paulus, Apollos, Kephas gepredigte Wort gewirkt hat; der Tod erlöst die Christen aus dem Glende des irdischen Wesens, während das Leben ihnen Raum gewährt, Frucht zu schaffen⁴⁾; die Gegenwart endlich ist eine Gestalt der Dinge, welche in der Hoffnung übt auf die Zukunft, nämlich nicht auf irgend eine diesseitige Zukunft⁵⁾, sondern auf diejenige, welche das Widerspiel der Gegenwart sein oder bringen wird⁶⁾. So gehört Alles den Christen⁷⁾,

¹⁾ so 3. B. Bengel. ²⁾ so 3. B. Neander, Maier. ³⁾ vgl. 3. B. 1 Kor. 2, 12; 11, 32; 2 Kor. 7, 10. ⁴⁾ vgl. Phil. 1, 20—22. ⁵⁾ so Maier. ⁶⁾ vgl. 3. B. Kol. 2, 17; 1 Tim. 6, 19. ⁷⁾ vgl. Rabiger krit. Untersuchungen üb. d. Inhalt der beiden Br. d. Ap. P. an d. kor. Gemeinde S. 54 f.

sie aber gehören Christo, welcher hinwieder Gotte angehört, und faßt sich auf diese Weise, durch der Gemeinde Zugehörigkeit zu Christo vermittelt, Alles unter Gott zusammen. Denn bis zu diesem Letzten, bis zu Gotte, der auch über Christus hinaus liegt, während die Gemeinde alles, was nicht Christus ist, unter sich beschließt, wollte der Apostel fortschreiten¹⁾, hier wie 11, 3, ohne damit den sogenannten Christinern entgegenzutreten, weder so, daß *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ* gegen ihr *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*²⁾, noch so, daß *Χριστὸς δὲ Θεοῦ* gegen mögliche Mißdeutung des *ὑμεῖς δὲ Χριστοῦ*, als gebe es ihnen Recht³⁾, oder gegen eine ihnen eigene ebionitische Vorstellung von Christo⁴⁾, gegen welche ja damit Nichts gethan wäre, gemeint sein sollte. Nur wenn auch die andere Seite zu *πάντα ὑμῶν*, welche von der Gemeinde aufwärts zu Christo und von Christo zu Gott führte, nicht unausgesprochen blieb, ergab sich zu dem Verbote, Menschen zum Gegenstande des Rühmens zu machen, der Gegensatz, wessen allein die Gemeinde sich berühmen soll. Daß sie Christi und durch ihn Gottes ist, dient ebenso wohl, als daß Alles ihr zugehört, zur Ausschließung des verbotenen Rühmens. Denn erst so ist der Gemeinde Christi — und als eine solche sind ja die Leser angeredet — die Stelle vollständig bezeichnet, welche sie einnimmt, und nach welcher sich ihr Verhalten zu richten hat. Daß Einzelne in ihrer Mitte die zwar nicht mit anderer Bedeutung des *εἶναι Χριστοῦ*⁵⁾, aber doch sachlich sehr anders gemeinte Rede *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* führten, war von dem Wege der aus dem Vorhergegangenen hergeleiteten Ermahnung zu weit abgelegen, als daß sich eine Bezugnahme darauf erwarten ließe. Vielmehr hat der Apostel auf das Verbot, wie man sich zu Menschen nicht stellen solle, das Gebot folgen zu lassen, wie man sich zu denen, welche gleich ihm Träger des Wortes sind, nämlich nicht bloß zu ihm selbst und Apollos⁶⁾, sondern eben so gut zu Kephas oder wer sonst das gleiche Geschäft hat und thut, richtig und wirklich zu stellen habe. Mit diesem Gegensatze gegen das Verbot dient das nachdrücklich betonte *οὕτως*⁷⁾ zur Einführung des Richtigen, und nicht als Folgerung desselben aus dem Nachstvorhergegangenen, worin ja der

¹⁾ vgl. Neander, Maier z. d. St. ²⁾ so Maier. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ so Oslander. ⁵⁾ gegen Baur Paulus I. S. 292. ⁶⁾ so Meyer, de Wette. ⁷⁾ vgl. Röm. 6, 11.

als maßgebend für das Verhalten geltend gemachte Satz, daß die mit ἡμᾶς Gemeinten nicht ihr eigen Geschäft thun, aber Christi Befehl ausrichten, und nur Anvertrautes verwalten, aber mit Gottes Geheimnissen betraut sind, in keiner Weise bereits enthalten gewesen ist¹⁾.

Wenn nun der Apostel wirklich, wie neuerlich oft dafür gehalten wird²⁾, mit ὧδε fortgefahren hätte, so müßte, da dieses ὧδε nimmermehr die Bedeutung eines ὡν δέ haben kann³⁾, etwas benannt sein, das gleichsam der Ort wäre für das ζητεῖν ἵνα πιστός τις εὐρεθῇ⁴⁾, und was könnte dies anders sein, als die bezeichnete dienstliche Stellung und Thätigkeit der Lehrer? Wo oder da solche stattfinde, müßte es heißen, wird dies oder das erfordert, oder, wenn die Lesart ζητεῖτε den Vorzug verdient, will dieß oder das erfordert sein. Aber hinter solchem ὧδε war ἐν τοῖς οἰκονόμοις unveranlaßt und entbehrlich, und λοιπὸν, welches dann bloße Uebergangspartikel ist, stellt eine Auseinandersetzung in Betreff des an den Verwaltern Erforderten in Aussicht, welche überraschender Weise schon mit ἐμοὶ δέ abgebrochen wird. Unter diesen Umständen will es, obgleich ὧδε eine so große Zahl mannigfaltiger Zeugen für sich hat, doch wahrscheinlicher dünken, daß es, vielleicht weil man ein dem οὕτως zur Seite tretendes Demonstrativum zu lesen meinte, an die Stelle des allein einen richtigen Gedankenfortschritt ermöglichenden, aber wohl schon frühzeitig unrichtig verbundenen und deshalb für änderungsbedürftig erachteten ὃ δέ gekommen ist. Insgemein läßt man nämlich entweder ὃ δέ λοιπὸν eine umständlichere Formel sein für λοιπὸν⁵⁾; oder wenn man den Relativsatz ὃ δέ λοιπὸν ζητεῖται erkennt, so ergänzt man vor ἵνα dasselbe ἐστὶ τοῦτο, welches im erstern Falle zur Vervollständigung der Formel ὃ δέ λοιπὸν gebraucht wird⁶⁾. Beides empfiehlt sich allerdings gleich wenig. Das einzig Natürliche scheint, daß ἵνα πιστός τις εὐρεθῇ zu dem Relativsatze ὃ δέ λοιπὸν ζητεῖται ἐν τοῖς οἰκονόμοις — denn ζητεῖτε ist wohl sicher nur versehentlich hinter dem vorhergegangenen Imperativsatze aus ζητεῖται entstanden — als erklärender Beisatz hinzutritt. Dann fordert jener Relativsatz

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so Bachmann, Rückert, Tischendorf, Meyer, Bisping.

³⁾ gegen Rückert. ⁴⁾ vgl. Apokal. 13, 10. 18; 14, 12; 17, 9. ⁵⁾ so Billroth, de Wette, Oslander. ⁶⁾ so z. B. Bengel, Reander.

freilich seinen Nachsatz. Aber diesen im Folgenden zu erkennen, hat wohl auch nur das *δε* hinter *ἐμοί* gehindert, welches doch in solchem Nachsatze¹⁾, um *ἐμοί* gegensätzlich zu betonen²⁾, seine berechnete Stelle hat. Und zwar erstreckt sich dieser Nachsatz, in *ἀλλ' οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀναγγίλνω* sich fortsetzend³⁾, über den hieran sich anschließenden Zwischensatz hinweg, um mit dem Gegensatze zu den beiden verneinenden Sätzen, mit *ὁ δὲ ἀναγγίλνων μὲν κύριός ἐστιν* zu schließen. Was aber, sagt der Apostel, an den Verwaltern sonst noch, außer daß sie das thun, wovon sie den Namen haben, als etwas, das sich an ihnen finden muß, gesucht wird, nämlich daß Einer in seinem Verwaltern treu erfunden werde, so kommt es mir aber, im Gegensatze zu denen, welche meinen, es müsse mir viel daran liegen, als ein Geringstes zu stehen, von euch oder von einem menschlichen Tage⁴⁾, von einem Tage, den sich Menschen hiefür ansehen, in Untersuchung genommen zu werden, ja nehme ich mich auch nicht selbst in Untersuchung; vielmehr ist es Sache des Herrn, dies zu thun. Daß die Berufsstellung derer, welche als Träger des Wortes die Gemeinde zum Gegenstande ihrer Thätigkeit haben, richtig von ihr gewürdigt werde, daran liegt ihm auch seiner selbst wegen. Dagegen ob er in Erfüllung der mit solcher Berufsstellung überkommenen Pflicht mehr oder weniger treu ist, darüber begiebt er sich selbst der Untersuchung, und ist ihm also noch viel mehr die der Gemeinde ohne Belang. Den an *οὐδὲ ἐμαυτὸν ἀναγγίλνω* angeschlossenen Zwischensatz kann man nicht in der Art für eine Grundangabe nehmen, warum er sich einer derartigen Untersuchung seiner selbst entschlage, daß *οὐδὲν ἐμαυτῷ σύννομα* nur Einleitung des *ἀλλ' οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαιώμαι* wäre⁵⁾, da *ἀλλά* keinem *μὲν* gegenübersteht, oder daß der Grund in der Gegensätzlichkeit des Inhalts jener beiden Sätze läge⁶⁾, da nicht ein verneinender und ein bejahender Satz durch „sondern“ verbunden sind. In Wahrheit ist es nur der erste Satz, den *γὰρ* mit dem Vorhergehenden verbindet. Wenn er sich nämlich irgend der Untreue bewußt wäre, so würde ihn dies Bewußtsein dazu treiben, mit sich selbst in's Gericht zu gehen. Da man nun meinen könnte, wenn

¹⁾ vgl. z. B. Herodot. 2, 50; Jofr. de pace § 125. ²⁾ vgl. z. B. Xenoph. Cyrop. 5, 5, 21. ³⁾ vgl. 3, 2. ⁴⁾ vgl. 3, 13. ⁵⁾ so z. B. Billroth, Rückert, de Wette, Maier. ⁶⁾ so Meyer.

er sich Nichts bewußt sei, so gebe ihm dies einen Anhalt, um sich über das Maß seiner Treue ein Urtheil zu bilden, so stellt er dem οὐδὲν γὰρ ἐμαυτῷ σέοιδα sofort mit ἀλλά gegenüber οὐκ ἐν τούτῳ δεδικαιώμαι. Man hat dies so verstanden, als ob der Gegensatz hiezu wäre, daß der Mensch nur durch den Glauben, nicht durch Werke gerecht werde¹⁾. Allein hier handelt es sich ja nicht um das Gerechtwerden vor Gott, sondern um des Menschen Selbstrechtfertigung vor sich selbst, um das Urtheil, das er auf Grund guten Gewissens über sich selber fällt, und dies wiederum nicht im Allgemeinen, sondern in Beziehung auf einen bestimmten einzelnen Punkt²⁾. Allerdings bringt die Stellung des οὐκ mit sich, daß ἐν τούτῳ betont ist und nicht δεδικαιώμαι³⁾. Aber dies veranlaßt nur, nach dem Gegensatze zu ἐν τούτῳ auszugehen. Nicht damit, ist die Meinung, daß ich mir keines Dings bewußt bin, bin ich hinsichtlich der Treue meiner Amtswaltung gerecht gesprochen, sondern nur wenn der Herr mich keiner Versäumniß bezichtigt. Weil der Herr es ist, dem solche Untersuchung zusteht, drum begiebt sich der Apostel des unnützen Unterfangens, sie selbst anzustellen. Dann ist dies aber auch kein Geschäft für die Gemeinde, deren Urtheil immer ein vorzeitiges wäre, sondern sie hat lediglich zu warten, bis der Herr kommt, welcher, wie mit καὶ-καὶ gesagt ist, sowohl ins Licht stellen wird, was im Finstern verborgen ist, als auch an den Tag bringen wird, welches die innerliche Herzensmeinung gewesen ist. Αἱ βουλὰὶ τῶν καρδιῶν und τὰ κρυπτὰ τοῦ σκότους verhalten sich nämlich nicht zu einander, wie Besonderes zum Allgemeinen⁴⁾. Es sind Verborgenschaften verschiedener Art, wenn sich dem Lichte entzieht, was des Lichtes Widerspiel ist, und wenn unerkannt bleibt, was innerlich im Herzen ist. Der Herr macht beiderlei Verborgenschaften ein Ende. Wer dann Lob empfängt, der empfängt es von göttlicher, nicht von menschlicher Seite, und nur solches Lob hat Werth.

neuntens, Rüge der Selbstüber- schätzung, in Folge deren sie sich anders zu ihnen stellt.

In den beiden Sätzen ὥστε μηδεὶς καυχᾶσθω ἐν ἀνθρώποις und ὥστε μὴ πρὸ καιροῦ τι κρῖναι ist die Weisung an die Gemeinde enthalten, wie sie sich zu den an ihr thätigen Trägern des Wortes zu stellen habe, weder in falscher Weise unter sie, daß sie ihrer sich be-

¹⁾ so Bislroth, Rückert, Meyer. ²⁾ vgl. Osiander z. d. St. ³⁾ gegen Maier. ⁴⁾ gegen Meyer, de Wette.

rühmt, wie wenn sie etwas Anderes wären, als Diener des Herrn, dessen sie sich allein berühmen solle, noch in falscher Weise über sie, daß sie sich eines Urtheils über ihre Person anmaßt, das sie dem Herrn allein zu überlassen hat, welcher ins Herz sieht. Das Letztere hat der Apostel nur anhangsweise hinzugefügt, indem er nur nicht unbemerkt lassen wollte, wie wenig es Sache der Gemeinde sei, über seine Treue in der Amtsverwaltung zu Gericht zu sitzen, während sie allerdings die Stellung, welche die Träger des Amts als solche einnehmen, richtig zu fassen und zu werthen verstehen muß, weshalb denn auch die vorhergegangene Darlegung, wie der zwischen ihnen stattfindende Unterschied angesehen sein wolle, hierauf abgezielt hat. Wenn er nun mit ταῦτα fortfährt, so geht dies auf alles Vorhergegangene bis zum Anfange jener Darlegung, aber zumeist auf letztere selbst, aus welcher er von 3, 21 an nur die Folgerung für das Verhalten der Gemeinde gezogen hat. Seine eigene und des Apollos amtliche Stellung und Berufsarbeit, ihr damit gegebenes gemeinsames Verhältniß zum Herrn und zur Gemeinde und ihr sonderliches Verhältniß zu einander hat er dort bezeichnet und bemessen, gleich als gälte es, ihm selbst und dem Apollos in Erinnerung zu bringen, wie sie von sich und Einer vom Andern zu halten haben. Hieran erinnert zu werden, bedürften aber vielmehr Andere, nicht sie. Daher sagt der Apostel, er habe dem, was er darlegte, indem er es auf sich selbst und Apollos wendete, eine andere Richtung gegeben, als in der er eigentlich Ursache gehabt hätte es darzulegen. Denn dies heißt μετασχηματίζειν, und nicht etwas allgemein Gültiges statt in seiner Allgemeinheit in der Anwendung auf einen einzelnen Fall oder eine einzelne Person aussagen¹⁾. Vollends aber kann die Meinung nicht sein, das Gesagte gelte von allen Lehrern der Gemeinde, nicht bloß von ihm und Apollos. Bezeichnet er ja doch als den Zweck, zu welchem er es von sich und Apollos gesagt hat, nicht daß die übrigen Lehrer der Gemeinde, sondern daß die Leser überhaupt Etwas an ihnen lernen sollen. Wohl aber muß es solche in der Gemeinde gegeben haben, denen es zu ihrer Zurechtweisung hätte gesagt werden mögen, in welchem Falle es aber we-

¹⁾ so z. B. Willroth, de Wette, Neander, Maier, Kling.

niger geeignet gewesen wäre, um die Leser überhaupt τὸ μὴ ὑπερὸ ὃ γέγραπται zu lehren, als wenn sie es nun an Paulus und Apollos lernen können; und dies werden denn allerdings solche gewesen sein, welche ohne eine Berufsstellung oder Berufsarbeit, die sich mit der eines Paulus und Apollos vergleichen ließe, doch eine Geltung für sich in Anspruch nahmen, von welcher der Apostel für sich und seinen Nachfolger Nichts wissen wollte. Indem er nun, was er jenen strafsweise hätte sagen müssen, von sich und Apollos gesagt hat, deren Verdienst um die Gemeinde außer allem Zweifel stand, so war es hiedurch besser geeignet, die Leser Selbstbescheidung zu lehren.

Μὴ ὑπερὸ ὃ γέγραπται ohne προεῖν vor ὑπερὸ, welches sicherlich nur nach Anleitung von Röm. 12, 3 zum Zwecke der Vervollständigung und Verständlichung eingeschoben worden ist¹⁾, giebt sich deutlich als einen sprüchwörtlichen Ausdruck, bei welchem weder an solches zu denken ist, was der Apostel vorher geschrieben hat²⁾, noch an solches, was in der heiligen Schrift geschrieben steht³⁾: Erklärungen, aus denen sich übrigens die Umsetzung des ὃ in ἃ begreift. Auf Eigenes konnte sich der Apostel nicht mit dem passivischen Ausdruck γέγραπται beziehen, auf den gesammten Schriftinhalt aber — denn einzelne Schriftstellen hätte er angeführt — konnte er bei einer so einzelnen Ermahnung unmöglich verweisen. Darf man dagegen μὴ ὑπερὸ ὃ γέγραπται für eine, wenn auch sonst nicht nachweisbare, sprüchwörtliche Redensart nehmen, so ist unter ὃ γέγραπται etwas so und so Bestimmtes, Ausgemachtes, Zuerkanntes⁴⁾ zu verstehen, welches in Schrift, in ein γράμμα⁵⁾ gefaßt ist, damit sich Verhalten oder Anspruch dessen, dem es gilt, darnach regelt. So hat Gott Jedem sein Theil und Maß zugeschrieben⁶⁾, über welches hinaus er nicht meinen oder in Anspruch nehmen soll, Etwas zu sein, und innerhalb der hierdurch gesetzten Schranke zu bleiben können die Korinther an Paulus und Apollos, wie der Apostel sie ihnen vorgeführt hat, für ihre Person lernen, oder, wie der nebengeordnete⁷⁾ zweite Absichts-

¹⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 147 ff. ²⁾ so z. B. Billroth, Neander, Bisping. ³⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Meyer, Osiander, Reiche a. a. O. ⁴⁾ vgl. Pind. Nem. 6, 7; Eurip. Jon 446. ⁵⁾ vgl. Thuchd. 5, 29. ⁶⁾ vgl. Röm. 12, 3. ⁷⁾ vgl. z. B. Gal. 3, 14.

ſatz¹⁾ beſagt, in welchem das pauliniſche²⁾ *προσῳτῶσθαι* ſtatt *προσᾶσθαι* und der Indikativ hinter *ἑα* begegnet, ſie können ſich dieſe Ausſührung dazu dienen laſſen, daß ſie ſich nicht für einander und gegen einander aufblähen. Diejenigen, welche für ihre eigene Perſon Etwas gelten und vorſtellen wollen, meint der erſte Abſichtſatz, diejenigen, welche ihre Weiſheit darin zeigen wollen, daß ſie für den rechten Mann Partei nehmen, meint der andere. Daß in letzterem *ἐνέρι* im Sinne des Eintretens für Jemanden gemeint iſt, erhellt aus dem gegenſätzlichen *κατὰ τοῦ ἐνέριου*³⁾. Eben dieſer Gegenſatz läßt aber auch nicht zu, *εἰς ἐνέρι τοῦ ἐνός* im Sinne von „für einander“ zu nehmen⁴⁾. Dieß wäre nur möglich, wenn alle Angeredeten immer abwechſelnd in ſolche zerfielen, welche ſich für Andere aufblähen, und in ſolche, für welche Andere ſich aufblähen⁵⁾. Für *κατὰ τοῦ ἐνέριου* bliebe dann kein Raum. Das Richtige iſt, daß der ſich Aufblähende immer Einen hat, für den, eben damit aber auch immer Einen, gegen den er ſich aufbläht. Anſtatt Jeden an der Stelle und mit der Gabe, welche ihm Gott gegeben hat, anzuerkennen und ſo ſich ſelbſt zu beſcheiden, geberden ſie ſich in ihrer Selbſtüberſchätzung, welche übrigens mit einem nur irrthümlich hier eingetragenen ſektiſerischen Weſen Nichts zu ſchaffen hat, als ob dem gegenüber, für welchen ſie ſich erklären, kein Anderer berechtigt ſein könnte, und ſtellen ſich nur zu dem Zwecke auf des Einen Seite, um einen Andern zu haben, über den ſie ſich ſtellen, indem ſie ſich das Urtheil anmaßen, daß er Nichts gelte, weil er nicht der iſt, welcher ihnen Alles gilt. Dies war die Geſtalt, welche die Selbſtüberhebung bei denen annahm, die nicht ſelbſt in der Lage waren, eine Partei für ſich oder gegen ſich zu haben. Sei es aber die eine oder die andere Art von Selbſtüberhebung, für jede konnte die Weiſe, wie Paulus von ſich und dem Apollos geſprochen hatte, zur Beſchämung und Zurechtweiſung dienen. Denn wer von ihnen konnte ſeine Stellung mit derjenigen, welche Gott dem Paulus angewieſen hatte, oder ſeine Begabung mit derjenigen, welche dem Apollos eignete, auch nur entfernt vergleichen? Daher fragt der Apoſtel im Hinblick auf ſeine

¹⁾ gegen Meyer, vgl. 3. Gal. 4, 17. ²⁾ vgl. 1 Kor. 4, 18, 19; 5, 2; 8, 1; 13, 4; Kol. 2, 18. ³⁾ gegen Winer Gramm. S. 358 u. Olshauſen 3. b. St. ⁴⁾ ſo Meyer, Maier. ⁵⁾ vgl. 1 Theſſ. 5, 11.

eigene Unterschiedenheit, *τις γὰρ σε διακρίνει*, und im Hinblick auf die Begabung des Apollos, wenn etwa Einer durch seine Gaben sich hinreichend unterschieden achtete, *τί δὲ ἔχεις ὃ οὐκ ἔλαβες*, und mit einem *εἰ δὲ καὶ ἔλαβες*, dessen *καὶ* nicht mit *εἰ*, sondern im Sinne von „wirklich“¹⁾ mit *ἔλαβες* verbunden sein will²⁾, überführt er den Lehren, wie thöricht er thut, sich dessen zu berühmen, was er doch nicht von sich selber hat.

Den Einzelnen hat der Apostel so angeredet. Aber nun wendet er sich an die Gemeinde überhaupt und hält ihr den sittlichen Schaden vor, an welchem sie als Gesamtheit leidet, und welcher sich in dem eben gerügten Fehler der Selbstüberhebung des Einzelnen gegen Andere oder der hoffärtigen Parteinahme für den Einen und gegen den Andern, in diesem ihr Verhalten unter einander verderbenden Fehler nur sonderlich kundgiebt. Denn nicht auf das Verhalten des Einen gegen den Andern bezieht sich das Folgende, sondern die Art ihres Christenstandes beschreibt hier der Apostel in der Weise, daß er den Eindruck, welchen ihr Gebahren macht, in eine Beschreibung ihres Christenstandes umsetzt, wie man sich ihn darnach vorstellen müßte. Sie geberden sich nicht nur, als ob sie von selbst besäßen, was sie besitzen, ohne es empfangen zu haben, sondern auch, als ob sie alles besäßen, was sie brauchen, ohne daß ihnen irgend ein noch unbefriedigtes Bedürfniß bliebe. Diesen Zustand bezeichnet *κοροσμένοι ἐστέ*. Einen Vorgang benennen die Aoriste *ἐπλουτήσατε*³⁾ und *ἐβασιλεύσατε*. Sie haben bereits den großen Schritt gethan, der sie aus der Armuth und Gedrücktheit des diesseitigen Christenstandes in den Reichthum und die königliche Machtherrlichkeit jener Zukunft hinüberführte, welche mit der Offenbarung Jesu Christi eintritt. Denn in diesem Zusammenhange unterscheidet sich *ἐπλουτήσατε* von jenem *ἐπλουτίσθητε* 1, 5 dadurch, daß es im Gegensatz zur Armuth des Christen, und nicht zu der des natürlichen Menschen gemeint ist⁴⁾. So lange der Christ im Fleische lebt, bedarf er fort und fort des geistlichen Zuflusses von außen, um nicht innerhalb seiner selbst zu verkümmern. Sie aber sind bereits dazu gelangt, das Vollmaß geistlichen Lebens innerhalb ihrer selbst zu besitzen,

¹⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 133. ²⁾ vgl. 3. B. 7, 21.

³⁾ vgl. dagegen Apokal. 3, 17. ⁴⁾ vgl. Neander 3. b. St.

wie es bei dem verkörperten Christen der Fall sein wird. Desgleichen untersteht der Christ, so lange er in der Welt lebt, fort und fort der Anfechtung von außen, der er nicht widerstehen kann, ohne den Druck schmerzlich zu empfinden, den sie auf ihn ausübt¹⁾. Sie aber sind bereits dazu gelangt, alles, was einen Christen anfechten kann, unter sich zu haben und mit einer Stätigkeit und Unbedingtheit darüber Herr zu sein, wie es bei dem in die Gemeinschaft des überweltlichen Herrschers Jesu erhöhten Christen der Fall sein wird. Nur wenn *ἐπαυλειώσατο* so verstanden wird, wobei also an ein Herrschen des Christen über Mitchristen oder des Lehrers über seinen Anhang nicht entfernt zu denken ist²⁾, begreift sich der Wunsch, in den jene Aussage mit einem *καί*³⁾ übergeht, welches die Steigerung von der nicht ernstlich gemeinten Aussage zu dem durch *γὰρ*⁴⁾ als gar ernstlich betonten Wunsche ausdrückt. Aber freilich ist auch der Wunsch, daß es so sein möchte, wie er gesagt hat, indem dann auch er und seine Mitapostel solche Erhöhung getheilt haben würden, nur in so fern ernstlich gemeint, als er Ausdruck einer wirklichen Empfindung, nämlich der Empfindung einer das grellste Widerspiel jener königlichen Machtherrlichkeit bildenden drangsalvollen Gegenwart ist. Um so mehr aber, als er dies ist, schärft er den Stachel, welchen der Apostel seinen Lesern ins Fleisch treibt, indem er ihnen die Thorheit eines Gebahrens bemerklich macht, welches ihnen das Ansehen giebt, als ob sie vor denen, durch welche ihnen die Botschaft des Heils zugekommen ist, und ohne sie dazu gelangt wären, die Welt und die in ihr waltenden feindlichen Mächte hinter sich und unter sich zu haben.

Mit allen denen, welche den Beruf haben, die Heilsbotschaft an die Welt zu bringen, faßt sich Paulus hier zusammen, welcher schon den Pluralis *ἡμᾶς* nicht von sich allein gebrauchen, geschweige daß er dann die pluralische Apposition *τοὺς ἀποστόλους* anfügen würde⁵⁾. Auch nicht sich und den Apollos meint er zunächst⁶⁾, sondern der allgemeinere Gegensatz zwischen den Bringern und den Empfängern der Heilsbotschaft war hier am Orte, wo solche, die zu

¹⁾ vgl. 2 Tim. 2, 12; 2 Kor. 4, 7 ff. ²⁾ gegen Billroth, de Wette u. A.

³⁾ vgl. z. B. Demosth. de Chers. 38. ⁴⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 397. ⁵⁾ gegen Olshausen. ⁶⁾ so z. B. de Wette.

den Letzteren gehören, sich anstellen, als wären sie über die Lage hinaus, in welcher sich die Ersteren befinden. Mit den stärksten Ausdrücken bezeichnet er diese Lage, daß sie auf der untersten Stufe der Menschheit zu stehen kommen, zum Tode Verurtheilten vergleichbar, welche nichts Anderes in Aussicht haben, als ein schmachliches Ende, dessen sie immer gewärtig sein müssen. Er sagt aber nicht sowohl, daß sie in solcher Lage sich befinden, als vielmehr, und zwar mit betonter Voranstellung des Subjekts *ὁ Θεός*, daß Gott sie so dargestellt, zur Schau gestellt habe. Die Apostel hätten also den korinthischen Christen, wenn sie an deren königlicher Machtherrlichkeit mitbetheiligt worden wären, das Widerpiel dessen zu danken, was ihnen von Gott widerfahren ist. Doch sagt er wiederum nicht unmittelbar, daß Gott so an ihnen gethan habe, sondern schickt *δοκῶ* voraus, und läßt also seinen Wunsch dadurch begründet sein, daß es ihm dünkt, Gott habe es so mit ihnen gehalten, recht im Gegensatz zu der Meinung, welche seine Leser von ihrer Stellung zur Welt haben oder zu haben scheinen. Die Frage, ob das *ὅτι* hinter *δοκῶ γάρ* ächt sei oder nicht, ist von Belang für die Auffassung des Satzes *ὅτι θεάτρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ*. Im Falle seiner Richtigkeit müßte man die beiden *ὅτι* für einander nebengeordnet und in gleichem Verhältnisse zu *δοκῶ* stehend achten, wobei jedoch auffällt, daß der zweite Satz, welcher dann nicht sagt, was für ein Schauspiel, sondern nur wem die Apostel ein Schauspiel geworden sind, an Bestimmtheit eines für den Zusammenhang bedeutsamen Inhalts dem ersten nachstehe¹⁾. Nun ist aber weder die Beglaubigung jenes *ὅτι* zureichend, noch ein Grund ersichtlich, warum man es weggelassen haben sollte, während sich seine Einschaltung von selbst erklärt. Diejenigen nun, welche deshalb den mit *δοκῶ* eingeführten Satz ohne die hinter diesem Verbum entbehrliche Konjunktion lesen, nehmen den Satz *ὅτι θεάτρον ἐγενήθημεν τῷ κόσμῳ* für eine Grundangabe. Denn die Stelle eines bloßen *γάρ* kann es keinen Falls einnehmen²⁾. Deshalb also, weil die Apostel ein Schauspiel geworden sind für die Welt, wie *θεάτρον* hier im Sinne von *θέα* oder *θέαμα* gebraucht ist, würde es hienach den Paulus bedünken, Gott habe sie als

¹⁾ so z. B. Platt. ²⁾ gegen Rückert.

Menschen der untersten Daseinsstufe, gleich als zum Tode Verurtheilte dargestellt. Aber der nämliche Umstand, welcher den zweiten Satz ungeeignet erscheinen läßt, dem ersten nebengeordnet zu sein und so von *δοκῶ* abzuhängen, macht ihn auch untauglich zur Grundangabe für denselben; weshalb man ihm durch die Bemerkung, es sei Brauch gewesen, die zum Tode Verurtheilten zur Schau auszustellen, einen bestimmtern Inhalt geben wollte¹⁾, ohne zu bedenken, daß diese Bemerkung nur dann zuträfe, wenn es hieße, *ὅτι θάνατον ὡς ἐπιθανάτιοι ἐγενήθημεν*. Ein richtigeres Verhältniß der beiden Sätze ergäbe sich, wenn *ὁ τι θάνατον* gelesen werden dürfte und also der Sinn wäre, „welch Schauspiel wir ja der Welt geworden sind“. Aus der Thatfache, daß sie ein solches Schauspiel, wie es in *ὡς ἐπιθανάτιον* ausgedrückt ist, für die Welt geworden sind, würde sich dann erklären, wie der Apostel darauf kommt, von Gotte zu sagen, es scheine ihm, daß er sie so dargestellt habe. Denn Ersteres ist eine Thatfache, Letzteres eine Ausdeutung derselben, in welcher denn auch das Subjekt *ὁ Θεός*, auf dessen Thun sie zurückgeführt wird, entsprechender Maßen die betonte Stelle einnimmt. Vielleicht also findet hier derselbe Gebrauch von *ὅστις* Statt, welchen man häufig Hebr. 9, 9 annehmen zu sollen gemeint hat²⁾, ein Gebrauch, der allerdings noch seltener nachweisbar sein dürfte³⁾, als der gleichartige von *ὅς*⁴⁾, ohne aber an sich unstatthafter zu sein, als dieser. Daß Paulus die Welt, für welche die Apostel ein Schauspiel geworden, als engelische und menschliche unterscheidet, geschieht auf Grund der für das Geisterthum, wie für die Menschheit entscheidungsvollen Wichtigkeit des apostolischen Wirkens, welches daher beider Augenmerk auf sich zieht⁵⁾, und das Geschid der damit Beauftragten zu einem Gegenstande der allgemeinsten Aufmerksamkeit macht; und zwar, ohne daß man, bei den Engeln eben so wenig als bei den Menschen, zu der Frage Anlaß hat, ob gute oder böse gemeint sind, wofür auch der Ausdruck *ἄγγελοι*, welcher alle zu Gottes Dienst geschaffenen Geister umfaßt, Nichts austragen würde⁶⁾. Hiemit wird dann aber auch die willkürliche Näherbestimmung hinfällig, mit

¹⁾ so z. B. de Wette, Bisping, Maier. ²⁾ so zuletzt noch de Wette.

³⁾ vgl. Delitzsch z. Hebr. 9, 9. ⁴⁾ vgl. z. Gal. 5, 8. ⁵⁾ vgl. Eph. 3, 10.

⁶⁾ vgl. 6, 3.

welcher man *θάλασσαν ἐγερήθημεν* von einer Schaustellung für boshaften Spott und Schadenfreude versteht ¹⁾. Da es sich nur um Sinnenfälligkeit des Geschicks handelt, welches den Aposteln widerfährt, so bleibt der Werth, den sie selbst für die Gläubigen haben, ganz außer Betracht, und thut also auch die Bemerkung, daß sie den Guten doch gewiß nicht *ἔσχατοι* gewesen seien, Nichts zur Sache ²⁾.

Mit *ἐβασιλεύσατε* hat der Apostel von den Lesern etwas ausgesagt, was allerdings eine Christenhoffnung ist, was aber eben deshalb bei ihnen noch nicht eingetreten sein, sondern nur im Sinne eines Vorwurfs von ihnen gesagt werden kann: sie geberden sich nur, als sei es bei ihnen eingetreten. Anders verhält es sich mit den Eigenschaften, die er ihnen jetzt beilegt, daß sie *φρόνιμοι ἐν Χριστῷ*, *λογικοί*, *ἐνδοξοί* seien. Damit besagt er etwas, das sie wirklich sind, aber in den Augen der Welt ³⁾, für welche die Apostel *μωροὶ διὰ Χριστόν*, *ἀσθενεῖς*, *ἄτιμοι* sind. Die Apostel sind Christi wegen Thoren, indem für ihr Denken und Thun Christus in einer Weise maßgebend ist, daß es der Welt als Thorheit erscheint. Die Leser dagegen macht ihr Christenstand — denn *ἐν Χριστῷ* gehört eben so enge mit *φρόνιμοι* zusammen, wie *διὰ Χριστόν* mit *μωροί* ⁴⁾ — zu vernünftigen Leuten, deren Denken und Thun die Welt als verständig anerkennt. Die Apostel sind unvermögend in Dingen, von welchen die Welt meint, daß man sie können müsse, und die Leser können sie wirklich. So entbehren denn auch die Apostel aller Ehre, welche die Welt giebt, während die Leser bei ihr in Ansehen stehen. Von Sektirern ist hier überall keine Rede ⁵⁾, noch von einer Geltung, welche Parteihäupter bei ihrem Anhange hatten ⁶⁾, sondern der Apostel straft ein Christenthum, welches sich mit der Welt und mit welchem die Welt sich vertragen kann, und welches wir da wiederfinden werden, wo er dem Mißbrauche der christlichen Freiheit, der Theilnahme an götzendienstlichen Mahlzeiten, der Abneigung gegen die Lehre von der Todtenauferstehung entgegentritt ⁷⁾. Mit einem solchem Christenthume konnten die Leser freilich ein Leben in der Welt führen, welches dem der Apostel, wie es Paulus nun be-

¹⁾ vgl. 6, 3. ²⁾ gegen Neander. ³⁾ vgl. Olshausen z. b. St. ⁴⁾ gegen Neander. ⁵⁾ gegen Maier. ⁶⁾ so z. B. Flatt, Bisping. ⁷⁾ vgl. z. B. 6, 12; 8, 11; 10, 22; 15, 34.

schreibt, sehr unähnlich war. Er beschreibt aber nur das eigene, und überläßt es ihnen, das ihre damit zu vergleichen. In drei Abschnitten verläuft diese Beschreibung. Der erste zeichnet das Leben der Boten Christi als ein Leben in Hunger und Durst und Blöße und Mißhandlung und Unstätigkeit und mühseliger Arbeit um das tägliche Brod: dem allem unterziehen sie sich um ihres Berufs willen. Wie bequem leben dagegen die Leser! Der zweite Abschnitt stellt zusammen, was den Aposteln widerfährt, und wie sie sich dazu verhalten, daß man sie ins Angesicht schmäh't, worauf sie mit Segnen antworten, daß man sie verfolgt und sie es ruhig sich gefallen lassen, daß man ihr Thun und Wollen lästerlich mißdeutet, was mit dem hier wohl ursprünglichen, weil sonst in den newtestamentlichen Schriften nicht vorkommenden *δοσφημούμενοι* gemeint ist, ohne daß sie ablassen, zu bitten und zu ermahnen. So sehr begeben sie sich alles Rechts wider Unrecht, um statt ihrer Person die ihnen anbefohlene Botschaft zur Geltung zu bringen. Ist den Lesern nicht umgekehrt an der Geltung ihrer Person mehr gelegen, als an der Wahrheit, welche sie vertreten sollten? Endlich der dritte Abschnitt sagt die feindselige Mißachtung aus, mit welcher die Boten Christi, wie *ἐγενήθησαν* ausdrückt, behandelt worden sind. Man ist mit ihnen umgegangen, wie wenn sie der Welt Rehricht wären, den man aus ihr hinaussetzt; als allgemeinen Unrath hat man sie behandelt, dessen sich Jeder entledigen zu sollen meinte. Denn *περικαθάρατα* in dem sonderlichen Sinne zu nehmen, in welchem *κάθαρον* den zur Sühnung der Gottheit durch Opfertod hinwegzuschaffenden bedeutet, so daß es hieße, man habe Reinigungsoffer aus ihnen gemacht, die Welt dadurch zu sühnen ¹⁾, wäre zwar auch bei der Wortform *περικάθαρον* ²⁾ zulässig, und auch *περίψημα* könnte gleiche Bedeutung haben und wie *περικάθαρον* mit dem Genitive dessen verbunden sein, um welchen Etwas drangegeben wird, ihn zu sühnen ³⁾. Allein der Gedanke einer auf der Welt lastenden Schuld, welche dadurch gesühnt, oder eines über Alle hereingebrochenen oder sie bedrohenden Unheils, welches dadurch abgewendet werden soll,

¹⁾ so noch Olshausen u. Osiander. ²⁾ LXX. Prov. 21, 18 u. Deut. 18, 10 (vgl. Anob. 3. Lev. 18, 21). ³⁾ Tob. 5, 19.

daß man die Apostel dahingiebt, erscheint minder angemessen, als der andere, daß sie in der Welt nichts Besseres vorstellen, als einen nirgends in ihr zu dulddenden, aus ihr hinauszumwerfenden Rehricht ¹⁾, und Alle nichts Nöthigeres zu thun haben, als sich ihrer zu entledigen, wie man sich des Schmutzes entledigt.

Wie beschämend ist dieses Bild, welches der Apostel von seinem und seiner Berufsgenossen Leben in der Welt entwirft, für die in Folge der Weltförmigkeit ihres Christenthums so ganz anders zur Welt stehende und deshalb einer höhern Stufe des Christenstandes sich berührende Gemeinde! Indem er sie um dieses übel begründete Selbstgefühl mit solcher Beschämung straft, ist er auf den innersten Grund jenes Parteinehmens für und gegen die Träger des Worts gekommen, mit dessen Rüge er seinen Brief begonnen hat. Er hat zuerst die Thorheit desselben, sofern das Verhältniß der Gemeinde zu ihm selbst dadurch beeinträchtigt wurde, in der Art aufgezeigt, daß er darlegte, worin der Beruf eines Apostels bestehe, nämlich in einer Verkündigung Christi, welche sich aller ihrem Inhalte ungleichartigen Mittel entschlägt, und wie seine eigene gemeindestiftende Thätigkeit in Korinth dem entsprochen habe (1, 13—2, 5), während für die darüber hinausgehende Lehrweisheit, welche einem Apostel zu Gebote steht, die Gemeinde nicht bloß damals noch nicht reif gewesen, sondern, zufolge ihrer Parteiung für und gegen Personen, auch zur Zeit noch nicht reif sei (2, 6—3, 5). Denn die wirkliche Verschiedenheit des auf Herstellung einer Gemeinde gerichteten Berufs — so hat er dann zweitens dargethan — ist nicht der Art, um solche Parteinahme zu rechtfertigen, da sie nur in Verschiedenheit des von Gott zugewiesenen Dienstes am Werke Gottes besteht, welchen er seinerseits so gethan hat, wie er nicht anders geschehen konnte, während jeder, der nach ihm eintritt, der Verantwortlichkeit seines Thuns eingedenk sein möge (3, 5—20). Es steht also der Gemeinde nicht an, auf diejenigen stolz zu thun, welche nichts weiter sind, als Diener Christi, steht ihr aber auch nicht zu, ihren sittlichen Werth abzuschätzen (3, 21—4, 5). In diese Zurechtweisung geht des Apostels Rüge ihres Gezänks und Haders um Personen aus,

¹⁾ vgl. nam. Aeschyl. Choeph. 98.

welche sie sich lediglich das sein lassen sollte, wozu sie ihr von Gott gegeben sind. Aber hinter diesem Gezänke liegt der tiefere Schaden einer Selbstüberhebung, vermöge deren sie sich zu einem, wenn sie Recht hätte, den Christenstand der Apostel hinter sich lassenden, in Wahrheit aber nur weltförmigen und darum mit der Welt verträglicheren Standpunkte fortgeschritten achtet. Bei diesem Schaden wird Paulus sie nun angreifen und sie damit vor sich selbst zu Schanden machen, während sich von einer Lehrverschiedenheit, wie man sie mit der gerügten Parteinahme für oder gegen diesen und jenen gemeiniglich verbunden sein läßt, in dem ganzen auf letztere bezüglichen Theile des Briefs keine Spur gefunden hat. Es handelte sich immer nur um eine falsche Stellung zu Personen, daß man sich unter sie oder über sie stellte, anstatt sich an das zu halten, wozu sie von Gott verordnet waren, vor allem aber um das Verhältniß und Verhalten der Gemeinde zum Apostel selbst, auf welches er von 1, 13 an immer wieder, zuerst 2, 1, dann 3, 1, hierauf 3, 5 und 4, 2 zurückgekommen ist, bis nun schließlich dieser ganze Theil des Briefs in eine Ansprache an die Leser ausgeht, welche sie wieder in die rechte Stellung zu seiner Person zurückführen soll ¹⁾).

Die beschämende Rüge ihres verkehrten Selbstgefühls wird siezehntens, wie in die Stimmung versetzt haben, in welcher sie einer Erinnerung an ^{er persönlich} das ausschließliche Verhältniß des Apostels zu ihnen Raum geben, ^{überhaupt} Er bezeichnet es nach seiner freundlichsten Seite, wenn er sie das, ^{und insonder-} was er so eben wirklich Beschämendes geschrieben, nicht so ansehen ^{heit (in diesem Augenblicke} zu ihr steht. ^{4, 14—20.} heißt, als verschaffe er sich damit nur die Genugthuung, sie zu beschämen, sondern so, wie es gemeint ist, als eines Vaters Zurechtweisung seiner Kinder. Denn dies hat er voraus vor Allen, welche eine Berufsstellung zur Gemeinde haben, wie viele ihrer sein mögen, daß er und er allein ihr Vater ist. Die Anderen alle sind nur *παιδαγωγοί* ²⁾), was nicht von einer Thätigkeit des Unterrichtens verstanden sein will, sondern von der Stellung dessen, welcher fremde Kinder überkommen hat, sie zu hüten und zu überwachen, während sie das Leben, in welchem sie stehen, vom Vater haben. Paulus kann die Leser seine Kinder nennen, denn die Zeugung der Gemeinde

¹⁾ vgl. Th. Schott a. a. O. S. 234. ²⁾ vgl. z. Gal. 3, 24.

als solcher, die in Christo Jesu vermittelte, durch die Heilsbotschaft geschehene Sehung ihres Lebensanfangs ist seine That gewesen. Wie nun Kinder in ihrem leiblichen Leben dem Vater nacharten, so ziemt es der Gemeinde, in ihrem geistlichen Leben nach dem Apostel sich zu richten; und weil sie es hieran haben fehlen lassen, so hat er den Timotheus zu ihnen gesandt, damit er ihnen die Weise seines Christenlebens nach Maßgabe der Art und Weise, wie er selbst in jeder Gemeinde christlich zu leben lehrt, in Erinnerung bringe. So nämlich will τὰς ὁδοὺς μου τὰς ἐν Χριστῷ einerseits und der mit καθὼς angeschlossene Satz andererseits verstanden sein ¹⁾. Denn daraus, daß ἡ ὁδὸς ²⁾ oder vollständiger ἡ ὁδὸς τοῦ κυρίου ³⁾ als Bezeichnung der von dem Herrn und seinen Jüngern gelehrtten Weise des Lebens zu Gott vorkommt, folgt nicht, daß der Apostel mit jenem Ausdrucke die von ihm vorgetragenen Lehren bezeichnet haben könnte ⁴⁾; und nicht eine Näherbestimmung des damit bezeichneten Objekts ist καθὼς geeignet anzufügen, daß etwa der Gemeinde die Demuth und Selbstverläugnung, mit welcher er lehrt, sollte vorgehalten werden ⁵⁾, wie man mit irriger Beziehung auf die zuletzt vorhergegangene Klage angenommen hat, sondern für das Thun des Timotheus muß das des Paulus maßgebend sein sollen. Wie der Satz ὅς ἐστιν μου τέκνον ἀγαπητὸν καὶ πιστὸν ἐν κυρίῳ dazu dient, in der Sendung des Timotheus einen Ersatz für des Apostels eigenes Kommen erkennen zu lassen, ebenso auch der Satz καθὼς πανταχοῦ, ἐν πάσῃ ἐκκλησίᾳ διδάσκω, in welchem letztern übrigens zugleich die Mahnung liegt, daß man sich das, was er in jeder Gemeinde, also nicht bei der ersten Verkündigung Christi, wohl aber, nachdem sie Glauben gewirkt hat, als die ihr geziemende Weise christlichen Lebens lehrt, auch in Korinth solle gesagt sein lassen, anstatt sonderliche, eben damit aber auch von seinem eigenen Leben und Lehren abweichende Wege einzuschlagen. Denn was der Apostel lebt und was er in den Gemeinden lehrt, ist eines und dasselbe ⁶⁾. Er kommt nun nicht selbst nach Korinth, sondern sendet einen andern, und in dem Gedanken, daß er nicht komme, haben sich Etliche mit einer anmaß-

¹⁾ vgl. Meyer z. b. St. ²⁾ z. B. Aft. 9, 2; 19, 9. ³⁾ Aft. 18, 25.
⁴⁾ gegen Maier u. A. ⁵⁾ gegen de Wette u. A. ⁶⁾ vgl. z. B. 9, 19 ff.

lichen Selbstüberhebung, welche er von der an der Gemeinde überhaupt gerügten noch unterscheidet, so geberdet, als wollten sie sich von ihm nicht sagen lassen. Es werden dieselben sein, welche zu sagen pflegten, *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ*. Aber obwohl nicht jetzt, wird er doch bald kommen und zusehen, ob diese Aufgeblasenen sich ihm gegenüber eben so tapfer mit der That zu behaupten vermögen, als sie tapfere Reden führen. Denn da das Reich Gottes nicht in Worten sein Dasein hat, sondern in Kraft und Vermögen, so wird sich die Geltung, welche ihnen da zukommt, wo Gott sein Reich auf Erden hat, nicht nach den Reden bemessen, welche sie führen, sondern nach der Kraft, welche sie besitzen und beweisen.

Aber indem der Apostel auf Anlaß des hoffärtigen Gebahrens ^{Nüge und} derer, welche um so weniger auf ihn achten zu müssen meinten, als ^{Vermahnung} sie sich dessen versichert hielten, er werde nicht nach Korinth kommen, ^{in Betreff des} seiner allerdings in Aussicht stehenden Hinkunft mit der drohenden ^{Verhaltens} Bemerkung gedenkt, dann werde sichs zeigen, was sie ihm gegenüber ^{ber Gemeinde} vermögen; tritt ihm überhaupt vor die Seele, wie er die Gemeinde ^{gegen grobe} finden und wie er sich gegen sie zu stellen haben werde. So plötzlich ^{gegen 4, 21—} ihm dies vor die Seele tritt, so plötzlich kehrt er sich von jenen ^{6, 11, und} Einzelnen ab und gegen die Gemeinde, die er ja überhaupt um ^{gegen grobe} thörichte Selbstüberhebung hat strafen müssen, während er Dinge ^{Zuchtlosigkeit} von ihr gehört hat, um welche ihr Scham und Schmerz viel besser ^{des geschlecht-} anstände. Insgemein ^{lichen Lebens} ^{4, 21—5, 13.} ¹⁾ zieht man zwar die Frage, mit welcher er zu der nachfolgenden Nüge überspringt, zum Vorherigen. Aber wenn man nicht unmöglicher Weise dieselben angeredet sein läßt, von welchen er vorher zur Gemeinde geredet hat ²⁾, so bleibt diese plötzliche Wendung, welche als Einführung des Folgenden guten Grund hat, in solcher Abgerissenheit unverständlich. Daß sich das Folgende ohne Verbindungsartikel anfügt, macht keine Schwierigkeit ³⁾, da es wie eine Antwort ist, zwar nicht auf die ausgesprochene Frage, wie sie wollen, daß er komme, wohl aber auf die ihm selbst darin gelegene, wie er werde zu ihnen kommen müssen. Wenn er auf die sittlichen Schäden in der Gemeinde sieht, so muß er glauben, daß sein Kommen ein Kommen mit der Ruthe sein wird, sie zu züchtigen,

1) anders Sachmann. 2) so z. B. Maier. 3) gegen Meyer.

statt mit Liebe, die ihnen freundlich thue, und einem Geiste der Milddigkeit, sie zu erquickē; bei welchem Geiste übrigens nicht unmittelbar an den heiligen Geist zu denken ist ¹⁾, da nicht πνεύματι den Ton hat, wie Gal. 6, 1, sondern προάοτης, und also nur anstatt der Eigenschaft der Milddigkeit selbst ein das innere Leben so bestimmender wirksamer Grund desselben genannt ist.

Der erste sittliche Schaden, welchen der Apostel der Gemeinde vorhält, damit sie sich selbst sage, wie er werde zu ihr kommen müssen, ist geschlechtliche Zuchtlosigkeit. Er sagt aber nicht bloß, daß solche in ihrer Mitte vorkomme, sondern, da ἐν ὑμῖν nothwendig mit ἀκούεται zu verbinden ist ²⁾, daß man in ihr davon höre, und betont also, daß sie darum weiß, wenn auch nicht, daß man allgemein davon spreche ³⁾. Denn ὅλος kann nicht in diesem Sinne mit ἀκούεται zusammengehören, da es nicht anders gebraucht wird, als um auszudrücken, daß Etwas nicht bloß von diesem oder jenem einzelnen Falle ⁴⁾, unter dieser oder jener nähern Bedingung ⁵⁾, sondern schlechthin und überhaupt gelte oder gemeint sei. Da nun an der vorliegenden Stelle zu πορνεία hinzutritt καὶ τοιαύτη πορνεία, ἥτις οὐδὲ ἐν τοῖς ἔθνεσιν — denn ὀνομάζεται ist zu schwach beglaubigt, um es für ächt zu halten — ⁶⁾, und hiemit nicht bloß eine genauere Beschreibung der vorher genannten πορνεία gegeben sein kann ⁷⁾, als wenn nur solche Hurerei in der Gemeinde vorgekommen wäre, dergleichen selbst unter den Heiden nicht im Schwange geht; so muß ὅλος gegenüber dieser sonderlichen Art der Hurerei gemeint sein ⁸⁾, und gehört also nicht mit ἀκούεται ἐν ὑμῖν, sondern mit ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία zusammen. Daß man in der Gemeinde von Hurerei hört, gilt also überhaupt und im Allgemeinen ⁹⁾, und gilt von solcher Hurerei insonderheit, dergleichen nicht einmal unter den Heiden im Schwange geht. Denn ἀκούεται zu ἐν τοῖς ἔθνεσιν zu ergänzen, dürfte nicht im Sinne des Apostels gethan sein, welcher ἀκούεται ἐν ὑμῖν geschrieben hat, um das Vorkommen von Hurerei als etwas zu bezeichnen, was Gegenstand des Gesprächs in der Gemeinde ist ¹⁰⁾. Ob die sonderlich

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Bising. ³⁾ gegen Calvin, Bissroth u. A.
⁴⁾ vgl. z. B. Plato de republ. 585 D. ⁵⁾ so 6, 7. ⁶⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 159. ⁷⁾ gegen Bissroth. ⁸⁾ vgl. z. B. de Wette, Meyer, Osiander z. d. St. ⁹⁾ gegen Rückert. ¹⁰⁾ gegen Maier.

betonte Hurerei nicht auch unter den Heiden hie und da begegne, kam für ihn nicht in Betracht, da es ihm nur darum zu thun war, diese unter Christen vorkommende Hurerei als eine solche zu bezeichnen, welche über das hinausging, was sich die Heiden als solche, und nicht, was sich Einzelne derselben erlaubten. Uebrigens beschränkt er das Vorkommen derselben nicht auf den einzelnen Fall, bei welchem er dann stehen bleibt, indem er diesen sonst mit *οἷ*, nicht mit *ῥοῖ* anschließen müßte ¹⁾, sondern, daß Einer seines Vaters Weib hat, ist ihm nur der Gipfelpunkt der über die gemeine heidnische Zuchtlosigkeit hinausgehenden Hurerei, von welcher er sagt, daß man in der Gemeinde von ihr höre, nachdem schon diese eine Steigerung des überhaupt im Schwange gehenden Lasters ist. Daß der Mensch, auf welchen er zielt, mit seines Vaters Weibe ²⁾, wie *בן אביו* im Unterschiede von *אביו* im Gebrauch war ³⁾, eine eheliche Verbindung eingegangen hatte, sagt der Ausdruck *ἐχε* ⁴⁾ keineswegs, und eben so wenig liegt es in den Ausdrücken *ὁ τὸ ἐργον τοῦτο ποιήσας* oder *τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον* ⁵⁾, welche sich eben so gut auf Eingehung eines huzlerischen, als eines ehelichen Verhältnisses beziehen können. Daß sein Vater noch lebte, ist schon an sich dem Wortlaute nach ⁶⁾ das Wahrscheinlichere, und wird durch 2 Kor. 7, 12 bestätigt.

Da der Apostel an der Gemeinde eitle Selbstüberhebung zu rügen gehabt hatte, so hält er ihr nicht blos vor, daß sie ein solches Verhältniß in ihrer Mitte bestehen läßt, sondern verwendet es zugleich, ihr mit einem beschämenden Fragefaze nachdrücklich zu Gemüthe zu führen, wie wenig Grund sie habe, sich aufzublähen, da sie vielmehr hätte trauern sollen. Unmöglich aber kann er *ὡς ἀποθῆ ἐκ μέσου ὑμῶν ὁ τὸ ἐργον τοῦτο ποιήσας* als einen von *ἐπενοήσατε* abhängigen Absichtsfaz meinen. Erstens würde durch diesen Anhang der schon in sich vollgenügende Gegensatz des *ἐπενοήσατε* gegen *πενοιωμένοι ἐστέ* nur geschwächt; zweitens kann die passivisch ausgedrückte Entfernung des Strafwürdigen aus der Gemeinde, eben weil sie passivisch ausgedrückt ist, nicht wohl als der Zweck ihres Trau-

¹⁾ gegen Ewald. ²⁾ vgl. Eurip. Hipp. 26. ³⁾ vgl. Lev. 18, 7—8. ⁴⁾ vgl. Joh. 4, 18. ⁵⁾ gegen Meyer, de Wette, Maier. ⁶⁾ vgl. Marc. 6, 18.

erns¹⁾, noch weniger aber als eine durch ihr Trauern zur Verwirklichung kommende Absicht des Apostels²⁾ gedacht sein; und drittens schließt sich das Folgende an das von seiner Ausscheidung Gesagte in einer Weise an, daß Letzteres nicht blos nebensächlich vorhergegangen sein kann, während, wenn man deshalb den vermeintlichen Absichtssatz, anstatt ἐπερθήσατε, betont sein läßt, der angemessene Gegensatz gegen περνοσωμένοι ἐστέ vollends verloren geht. Das Richtige wird also sein, daß der vermeintliche Absichtssatz einen selbstständigen Imperativsatz bildet³⁾, wie ja ἴνα in der neutestamentlichen Sprache nicht selten gebraucht wird⁴⁾. Hinweg mit ihm aus eurer Mitte, ruft der Apostel aus, und erläutert dann diesen seinen Ausruf durch die Erklärung, daß er seines Theils über ihn ein Urtheil gefällt habe, dessen Vollzug ihn aus der Gemeinde hinwegschaffen wird. Κέκοικα schreibt er, um sein Urtheil als ein fertiges zu bezeichnen, welches nur des Vollzugs wartet, und nennt den, über welchen er es gefällt hat, da diesen Akkusativ von dem so spät erst folgenden παραδοῦναι abhängen zu lassen⁵⁾ kein zureichender Grund besteht, τὸν οὕτως τοῦτο καταγγελάμενον, mit οὕτω weder auf den Umstand, daß er sich als Glied einer christlichen Gemeinde solches hat zu Schulden kommen lassen⁶⁾, noch auf irgend andere schon an sich kaum denkbare und man weiß nicht weshalb unausgesprochene erschwerende Umstände⁷⁾ hinweisend, sondern nach dem Beispiele ähnlicher Verbindungen des demonstrativischen Adverbiums und Pronomens⁸⁾ neben dem gottwidrigen Inhalte seiner That auch noch die gräuelhafte Art⁹⁾ seines Thuns hervorhebend. Er betont, daß er dieses Urtheil über den Sünder als Abwesender gefällt habe. Denn ὡς vor ἀπὼν τῷ σώματι kann nicht nach Analogie des folgenden ὡς παρὼν von späterer Hand erst beige geschrieben worden sein¹⁰⁾: im Gegentheil begreift sich aus der Verschiedenheit, mit welcher ὡς das eine und das andere Mal gemeint ist, daß es vor ἀπὼν weggelassen wurde. Diese Verschiedenheit bestände freilich nicht, wenn es gleich-

¹⁾ so z. B. Meyer. ²⁾ so z. B. Rückert, de Wette. ³⁾ so Pott. ⁴⁾ vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 208 u. Winer Gramm. S. 295. ⁵⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Maier. ⁶⁾ so Bengel, Flatt, Olshausen. ⁷⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Maier. ⁸⁾ vgl. z. B. 4 Makk. 16, 6. ⁹⁾ vgl. Bremi z. Eph. acc. Alc. 2. ¹⁰⁾ so Meyer.

mäßig, oder vielmehr, weil dann hinter ἀπὼν ein μέν zu denken wäre, vornämlich zu παρὼν δὲ τῷ πνεύματι und zu ἀπὼν τῷ σώματι nur untergeordneter Weise gehörte¹⁾. Allein, da jenes μέν fehlt, so fügt sich im Gegentheile παρὼν δὲ τῷ πνεύματι nur nebenein, um die Erwähnung der leiblichen Abwesenheit des Apostels nicht ohne die Bemerkung zu lassen, in wie fern er allerdings als ein Anwesender gehandelt habe; ὡς ἀπὼν τῷ σώματι aber verbindet sich unmittelbar mit dem Subjekte ἐγὼ μέν, und besagt, in welcher Eigenschaft er gehandelt hat²⁾. Als ein in Wirklichkeit leiblich Abwesender, geistig aber allerdings Anwesender hat er sein Urtheil gefällt, während die Gemeinde, in deren Mitte die gräuliche Uebelthat geschehen ist, Nichts gethan hat, um sich dieser Schmach zu entledigen³⁾. Ganz anders nun, als mit diesem ὡς, verhält es sich mit dem vor παρὼν: dort ist es „als“, hier „wie“. Zu κέκρικα bezüglich drückt ὡς παρὼν aus, daß er in seiner Abwesenheit gehandelt hat, gleich als wäre er anwesend, also ohne sich durch seine Abwesenheit irren zu lassen. Denn daß es den von κέκρικα abhängigen Infinitivsatz beginne⁴⁾, was ja allerdings möglich ist, wenn man einmal τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον von παραδοῦναι abhängen läßt, erscheint schon des unverhältnißmäßigen Gewichts wegen unzulässig, welches ihm diese Voranstellung in dem alsdann noch bunter zusammengesetzten Satze gäbe.

Selbst Etwas zu thun hat der Apostel beschlossen, wie der vermöge einer Vermischung zweier Konstruktionen⁵⁾ von κέκρικα τὸν οὕτως τοῦτο κατεργασάμενον abhängige Infinitiv besagt. Er hat das Urtheil über den Missethäter gefällt, ihn dem Satan zu überantworten. Aber in versammelter Gemeinde will er dies, obwohl abwesend, thun. So sagt der Zwischensatz ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ συλλαμβάνων ὑμῶν καὶ τοῦ ἐμοῦ πνεύματος. Denn ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ gehört weder zu κέκρικα⁶⁾, in welchem Falle es als Ausdruck einer für dieses Thun maßgebenden Richtung auf des Herrn Sache und Willen seine richtige Stelle vor ἤδη κέκρικα hätte; noch auch gehört es zu παραδοῦναι⁷⁾,

¹⁾ so noch Billroth. ²⁾ vgl. z. B. 7, 25; 1 Petr. 2, 13. ³⁾ vgl. Calvin z. b. St. ⁴⁾ so Bengel, Ewald. ⁵⁾ ähnl. Marc. 14, 64. ⁶⁾ so z. B. Corn. a Lapide. ⁷⁾ so z. B. Bengel, de Wette, Meyer, Bisping, Maier, Neander, Osiander, Kling.

in welchem Falle es hinter dem Participialsatze stehen und, wenn auch *ὁν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* zu *παρὰδοῦναι* gehört¹⁾, mit diesem verschmolzen sein müßte. Die zum Vollzuge des Urtheils erforderliche Versammlung der Gemeinde, welcher der Apostel zwar nicht leiblicher, wohl aber geistiger Weise bewohnen will, wornach er also zuvor in Kenntniß gesetzt sein muß, daß und wann sie stattfinden solle, während er sein Urtheil jetzt schon fertig hat, ist durch das vorausgeschickte *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welches sich zu dem *εἰς τὸ ἐμὸν ὄρομα* Matth. 18, 20 eben so verhält, wie das *ἐν ὀνόματι* Marc. 9, 41 zu dem *εἰς ὄρομα* Matth. 10, 42, um des willen eigens nach ihrem unterscheidenden Wesen benannt, damit schon dadurch sowohl die Gottgefälligkeit, als die Wirkungsfähigkeit der in ihr zu vollziehenden Handlung gesichert erscheine. Dagegen *ὁν τῇ δυνάμει τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, welches schon deshalb ungeeignet sein dürfte, dem Participialsatze anzugehören²⁾, weil die Macht Christi weder als ein hinzukommendes, dann aber untergeordnetes³⁾ Drittes, noch als ein Anderes, mit welchem die Gemeinde sammt dem Apostel sich zusammenfindet⁴⁾, noch als etwas vom Apostel, dem überdies leiblich abwesenden, Mitgebrachtes⁵⁾ gedacht sein kann, ist eine Näherbestimmung des Vollzugs der beschlossenen Machthandlung, welche ihr verbürgt, das wirklich zu sein und zu leisten, wofür sie sich giebt. Die Macht des Herrn Jesus Christus wird der Apostel zu Hülfe nehmen, nicht so, daß er sie zum Mittel hat, das er anwendet⁶⁾, was *ὁν* hier nicht bedeuten kann, da sie ihm nicht zur Verfügung steht, sondern so, daß er sie seinen Beistand sein läßt, dessen er sich versichert: ein Gebrauch des *ὁν*, welcher anderwärts häufig genug ist, um es als einen Zufall erscheinen zu lassen, daß er in neutestamentlichen Schriften nicht begegnet. Nur wenn die Macht des Herrn Jesu mithandelt, kann der Apostel jenen Menschen dem Satan überantworten zu Fleisches Verderben.

Was hierunter zu verstehen sei, kann keinem Zweifel unterliegen, wenn man nicht unberechtigter Weise *παρὰδοῦναι τῷ Σατανᾷ*

¹⁾ so z. B. Osiander. ²⁾ vgl. z. B. Matth. 28, 12; auch Akt. 15, 22.

³⁾ gegen m. W. d. Schriftbeweis I. S. 462. ⁴⁾ so Maier. ⁵⁾ gegen Meher.

⁶⁾ z. B. Xenoph. Cyrop. 8, 7, 13.

für einen in sich geschlossenen Begriff und *eis ὅλεθρον τῆς σαρκός* für erst nachträglich angefügte Bezeichnung einer beabsichtigten Folge dieser Ueberantwortung nimmt¹⁾, während doch sonst, wenn *παράδιδωμι τινί τινα* ein *εἰς τι* oder *ἵνα* bei sich hat²⁾, mit letzterm, entsprechend dem ohne Dativ der Person vorkommenden *παράδιδωμι τινα εἰς τι*³⁾, eine Vervollständigung des Verbalbegriffs gegeben ist, ohne welche die Ueberantwortung an die mit dem Dativ benannte Person gar nicht gedacht sein will. Man muß also zunächst fragen, was *παράδοῦναι eis ὅλεθρον τῆς σαρκός*, und nicht, was *παράδοῦναι τῷ Σατανᾷ* heiße. Schon deshalb wäre an eine mit letzterm bezeichnete Ausschließung aus der Gemeinde Christi, welche einen zur Ertdödtung der sündhaften Triebe führenden Reuschmerz des Ausgeschlossenen bewirken soll⁴⁾, nicht zu denken, wenn auch beweisbar wäre, was aber nicht beweisbar ist, da spätere kirchliche Schriften hiefür Nichts austragen, daß Ausschließung aus der Gemeinde eine Ueberantwortung an Satan genannt sein könne, und wenn es auch möglich wäre, unter *ὅλεθρος τῆς σαρκός* eine Ertdödtung der sündhaften Triebe zu verstehen. *Ὀλεθρος τῆς σαρκός* ist Verderben der durch Fortpflanzung überkommenen Natur. Wer dahin überliefert wird, daß ihm solches widerfahre, der ist bestimmt, eben das zu erleiden, was der Apostel von sich aussagt, wenn er schreibt, *ὁ ἐξω ἡμῶν ἀνθρώπος διαφθείρεται*⁵⁾. Den Gegensatz zu letzterm bildet dort *ἀλλ' ὁ ἔσωθεν ἀνακαίνυται*, den Gegensatz zu Ersterm bildet hier *ἵνα τὸ πνεῦμα σωθῇ*. Bei dem Apostel geht die stetige Verneuerung des innern Menschen neben der zunehmenden Auflösung des äußern her, bei jenem Sünder dagegen ist eine Errettung seines Geistes beabsichtigt, welche dem Verderben der leiblichen Natur, in welcher er lebt, nachfolgt. Er selbst, der Sünder, ist es, welcher zu Grunde geht und welcher Rettung findet. Aber das eine Mal wird statt seiner die leibliche Natur genannt, in welcher lebend er zu Grunde geht, und das andere Mal sein Geist, seines Lebens wirksamer Grund, in welchem er als Christ ein nicht aus der Selbst-

1) so z. B. Rückert, Meyer, Bisping, Neander, Maier. 2) vgl. z. B. Matth. 20, 19; Joh. 19, 16; Akt. 14, 26; auch 1 Tim. 1, 20. 3) vgl. z. B. Matth. 10, 21; 26, 2; Luc. 24, 20; Röm. 1, 24. 26. 28; 2 Kor. 4, 11.

4) so z. B. Maier. 5) 2 Kor. 4, 16.

fortpflanzung der Menschheit, sondern aus Gottes heilsgeschichtlichem Werke stammendes Dasein hat; daher nach dieser Seite eine Errettung für ihn möglich ist, wenn er diesem Dasein erhalten bleibt, während er des von Geburt ihm eignenden verlustig geht. Sein Todestag ist in diesem Falle der Uebergang zu der für den Tag des Herrn ihm gesicherten Errettung. Und mit der Absicht, daß es so komme, will ihn eben Paulus an ein Geschick dahingeben, welches seinem irdischen Leben ein Ende macht. Weiß ja doch der strafwürdige und vom Apostel verurtheilte Sünder, wenn ihm solches geschieht, daß es ihm durch die Macht des Herrn Jesu geschieht, welcher damit seine Sünde straft. Wenn er also noch gerettet werden kann, so ist, was ihm widerfährt, geeignet, ihn zur Buße zu führen. Man sieht, der Gedanke wäre vollständig auch ohne τῷ Σατανᾷ, wie etwa Joh. 19, 16 παρέδωκεν αὐτὸν ἵνα σταυρωθῇ ein vollständiger Gedanke wäre auch ohne αὐτοῖς. Satan ist nur derjenige, durch welchen dem Missethäter widerfahren soll, was ihm zugebracht ist. Die Macht des Herrn Jesu aber ist es, von welcher sich der Apostel dessen versieht, daß sie seinen Spruch, den er, der versammelten Gemeinde im Geiste gegenwärtig, ergehen lassen will, zur Wahrheit machen werde. Der Herr Jesus wird machen, daß Satan, der Verderber, an dem Sünder thut, was zu thun seine eigene Lust ist. Aber es steht zu hoffen, daß es schließlich zum Widerspiele dessen ausschlägt, was Satan damit, daß er es thut, beabsichtigt¹⁾.

Daß Paulus, wenn es zu dem gekommen wäre, wovon er hier nur erst sagt, daß er es zu thun beschlossen habe, eine den Aposteln vorbehaltene Strafe verhängt haben würde²⁾, kann man weder aus seinen Worten, noch irgend anderswoher entnehmen. Aber eben so wenig ist es die Gemeinde, von welcher er fordert, daß sie es thue³⁾. Er fordert nicht, daß es geschehe, sondern sagt, daß er dies Urtheil gefällt habe, es thun zu wollen. Dies ist nun aber hinwieder auch keine Drohung, am wenigsten Androhung eines höhern christlichen Banngrades, während er von der Gemeinde die

¹⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis a. a. O. ²⁾ so z. B. de Wette, Meyer.
³⁾ so Hippolyt d. paul. Rechtfertigungslehre S. 180.

sofortige Verhängung des niedern, nämlich der bloßen Ausschließung, verlange¹⁾. Er droht nicht, Etwas zu thun, sondern sagt, was er zu thun beschloßen habe. Aber nicht ohne die Gemeinde will er es thun. Sie soll sich dazu versammeln, damit er abwesend, aber im Geiste anwesend, es thue. Es fragt sich, wie man sich dieß zu denken habe. Daß die versammelte Gemeinde den Ausspruch thun solle, der Apostel übergebe den Sünder dem Satan, liegt nicht in den Worten²⁾. Er selbst will den Ausspruch thun, der ihn dem Satan überantwortet, nur aber so, wie er dieß abwesend thun kann, also durch ein der Gemeinde schriftlich zugegangenes, in ihrer Versammlung kundzugebendes Wort.

Doch nicht bloß den einen, besonders schlimmen Fall geschlechtlicher Zuchtlosigkeit hat der Apostel gerügt, wenn er auch ihn vornämlich im Auge hatte; und so sehen wir ihn denn auch mit den Worten *οὐ καλὸν τὸ καύχημα ὑμῶν* zu allgemeiner Rüge zurückkehren³⁾. Da *καύχημα* nicht Bezeichnung eines Thuns, sondern einer Sache ist, so kann nicht das Rühmen der Gemeinde als sittlich nicht wohl- anständig gerügt sein sollen⁴⁾, sondern von dem, was sie sich Gegenstand und Inhalt eines Rühmens sein läßt, nur aber wiederum nicht von dem Stande ihres Gemeinlebens an sich, sondern insofern sie sich seiner berühmt, sagt der Apostel, daß es übel damit bestellt sei; womit denn freilich mittelbarer Weise gerügt ist, daß sie sich, ohne eine bessere Ursache freudigen Stolzes zu haben, auf sich selbst so viel zu Gute thut. Sie sieht dabei von dem ab, was sie Schlimmes in ihrer Mitte hegt, gleich als ob ein Teig, in welchem sich sei es auch noch so wenig Sauerteig befindet, im Uebrigen davon unberührt und unverändert bliebe. Denn so lehrt sie der Apostel durch Hintweisung auf die ihm selbst wenigstens⁵⁾ sprüchwörtliche Thatsache, *μικρὰ ζύμη ὅλον τὸ φύραμα ὑμῶν*, die einzelnen Verderbnisse in ihrer Mitte ansehen, daß der von ihnen ausgehende Hauch der Fäulniß das Ganze unaufhaltsam durchziehe und umwandle; wornach sie also, nachdem sie solche Verderbnisse in ihrer Mitte hat und duldet, an dem Ganzen ihres Gemeinwesens keinen Grund des

¹⁾ so z. B. Meyer. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ gegen Billroth u. A. ⁴⁾ gegen de Wette, Maier u. A. ⁵⁾ vgl. Gal. 5, 9.

Rühmens hat, der ihr Ehre macht. Da aber der Sauerteig in dem heilsgeschichtlichen Gesetze Gegenstand eines hieher anwendbaren Gebots ist, so kann der Apostel, und zwar ohne des wenig beglaubigten *οὐ* zu bedürfen, von jener sprichwörtlichen Gleichnißrede unvermerkt zu einer Anwendung dieses Gebots übergehen. Wie in der gesetzlichen Gottesgemeinde der neue Stand, in welchen Israel mit seiner Erlösung aus Aegypten eingetreten war, mit Entfernung alles Sauerteigs und dem Essen neuen, ungesäuerten Brods gefeiert wurde, nachdem sie bei ihrem Auszuge selbst nur neues Brod, in welchem kein Sauerteig Aegyptens war, auf den Weg ins verheißene Land mitgenommen hatte; so soll eine Gemeinde Christi Jesu, für welche sich jenes Gebot aus der Heußerlichkeit des leiblichen Lebens in die Innerlichkeit des sittlichen Verhaltens umsetzt¹⁾, dem Stande entsprechend, in welchem sie sich als christliche Gemeinde befindet, den Sauerteig, welcher das Unterscheidende des für sie vergangenen Wesens ausmacht, also die Sünde, aus sich hinausthun, um das wirklich zu sein, was sie ihrem Wesen nach ist. Auf das, was sie ihrem Wesen nach ist²⁾, nicht auf etwas, das sie sein soll³⁾ oder nothwendig sein muß⁴⁾, aber auch nicht auf eine objektive Erlösungsthat⁵⁾ verweist sie der Apostel mit den Worten *καθώς ἐστε ἄζυμοι*: von da her, von wannen sie als christliche Gemeinde stammt, ist sie ja in der That sündenfrei. Nur weil und sofern sie ihr christliches Leben in angeborener Natur führt, hat sie Sünde, aber auch nur, um sie fort und fort von sich auszuschließen, wodurch sie fort und fort erzielt, was der Absichtssatz *ἵνα ᾗτε νέον φύραμα* besagt. *Νέον φύραμα* ist ein Teig, welcher als erst gewordener mit der Vergangenheit, aus welcher der eben deshalb *παλαιὰ ζύμη* genannte Sauerteig stammt, keinen Zusammenhang und Nichts gemein hat. Ein solcher Teig soll die Gemeinde vermöge ihres eigenen Verhaltens gegen die aus der Vergangenheit stammende Sünde sein, nachdem sie es vermöge ihres Ursprungs aus Christo ohne ihr Zuthun ist. Sie soll es sein, soll also, um es zu sein, die aus ihrer Vergangenheit herrührende Sünde von sich ausfegen, weil sie nur so mit ihrem Verhalten der

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ vgl. Meyer z. d. St. ³⁾ so z. B. Billroth.
⁴⁾ gegen de Wette. ⁵⁾ gegen Neander.

Thatſache entspricht, daß unser Paſſa geſchlachtet worden. Denn dieſes Verhältniß der in Erinnerung gebrachten Thatſache zur vor-
ausgegangenen Ermahnung liegt in dem *καί* ausgedrückt¹⁾, welches
den begründenden Satz einführt, und nicht ſoll ein zweiter Beweg-
grund hinzugefügt werden²⁾, geſchweige, daß der Ton des *καί* auf
ἡμῶν ſiele³⁾.

Man könnte fragen, ob der Apoſtel bei den Worten *τὸ πάſχα*
ἡμῶν ἐνύθῃ, Χριστός — denn das *ὑπὲρ ἡμῶν*, welches ſich hinter
ἡμῶν findet, entbehrt zureichender Beglaubigung — an die erſtmalige
Schlachtung des Paſſalamms oder an die jährliche Wiederholung
derſelben denkt, und könnte wegen der angeſchloſſenen Ermahnung
ὥστε ἐορτάζομεν für Letzteres ſich entſcheiden zu müſſen meinen. Aber
ins Neuteſtamentliche übertragen iſt die Schlachtung des Paſſalamms
eine einmalige, wie andererseits die darauf folgende Feſtzeit eine
immerwährende. Was erſtere für die Erlöſung des Volkes Jehova's
aus Aegypten geweſen, das iſt Chriſti Tod für die Erlöſung ſeiner
Gemeinde, und was letztere für das unter dem heilsgeschichtlichen
Geſetze lebende Volk geweſen, das iſt für die Gemeinde Chriſti ihr
das Gedächtniß ſeines Todes und ihrer Erlöſung feierndes Leben.
Die Schlachtung des Paſſalamms kommt aber nicht in Betracht,
ſofern ſie eine Handlung der Iſraeliten war, ſondern ſofern ſie in
Folge göttlicher Anordnung geſchehen iſt. Indem Jehova durch
ſeine Anordnung beſchaffte, daß ſie geſchah, hat er Iſrael wiſſen
laſſen, daß ſeine Erlöſung vorhanden ſei; und wenn dann ſeiner
Anordnung zufolge mit dem Blute des geſchlachteten Thiers das
unter dieſem Beding vom Gerichte verſchonte Haus bezeichnet und
mit dem Fleiſche deſſelben eine Mahlzeit, zu welcher nur ungeſäuertes
Brod geſſen werden durfte, angeſtellt wurde, ſo ſah der Iſraelite
hierin eine gnädige Veranſtaltung deſſen, welcher ſein an ſich der
Erlöſung unwerthes Volk dem Gerichte, welchem es ſeiner Sünde
halber verfallen wäre, durch Sühnung derſelben entnehmen, und es
für den Ausgang aus dem Lande der Knechtſchaft in das Land der
Verheiſung auf eine dem neuen Leben, in das es eintrat, entſpre-

¹⁾ ſo Meyer, Ofiander, Maier. ²⁾ gegen de Wette. ³⁾ ſo vielleicht
Neander.

chende Weise geschildert machen wollte. Was nun dort von Israel zu vollziehende Anordnung Gottes war, das ist auf neutestamentlichem Gebiete That Gottes in Christo geworden, aber eine That, die sich in solchem vollzog, das Christus sich hat widerfahren lassen, damit seine Gemeinde an ihm die Sühnung ihrer Sünden und die Speise für den Weg zum ewigen Leben hätte. Diesen Sinn hat die lediglich passivische¹⁾ Aussage τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτίθη, welche nur dann die Vorstellung eines Sühnopfers in sich schliesse, wenn die Schlachtung des Passalamms für Darbringung eines Sühnopfers gelten wollte²⁾. Die Behauptung, der Ausdruck ἐτίθη gebe diese Bedeutung derselben zu erkennen³⁾, hat dessen neutestamentlichen Gebrauch nicht für sich⁴⁾, welcher eher auf die Vorstellung führt, daß Christus geschlachtet worden, um unsere Speise zu sein. Noch irriger aber ist die Behauptung, Paulus würde Christum nicht schicklich unser Passa nennen können, wenn er in Betreff seines Todestages dem synoptischen Berichte folgte, indem seiner jüdischen Individualität ein am ersten Festtage geschlachtetes Passalamm ein Selbstwiderspruch gewesen wäre⁵⁾. So möchte man etwa sagen können, wenn lediglich an die Stelle der alttestamentlichen Passafestwoche eine neutestamentliche getreten wäre, zu welcher sich nun die Begehung des Todes Christi ebenso verhielte, wie die Passamahizeit zur alttestamentlichen. Ist aber kraft des Todes Christi die auf Sühnung der Sünden beruhende neue Gottesordnung seiner aus der Welt und vom Zorne Gottes erlösten Gemeinde eingetreten, so verhält sich sein Tod zu dieser Erlösung und der damit vorhandenen neuen Zeit der Menschheit ebenso, wie die Schlachtung des Passalamms in Aegypten zu Israel's Erlösung aus dem Lande der Knechtschaft und der damit vorhandenen Zeit des Volkes Gottes. Wie sein Tod unser hohepriesterliches Versöhnungsoffer ist, unabhängig von dem Jahrestage, an welchem er geschehen, ist er auch die Schlachtung unsers Passalamms, nämlich nicht das rechte hohepriesterliche Versöhnungsoffer oder die rechte Passaschlachtung jenes Jahrs, in welchem er gestorben

¹⁾ vgl. Hebr. 9, 28. ²⁾ vgl. dagegen m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 270 ff. ³⁾ so Osiander. ⁴⁾ vgl. Matth. 22, 4; Luc. 15, 23; Joh. 10, 10; Aft. 10, 13; 11, 7 mit Aft. 14, 13. ⁵⁾ so Meyer, Neander z. d. St.; Rücke Comm. üb. d. Ev. Joh. II. S. 732.

ist, gegenüber den entsprechenden jüdischen Handlungen desselben Jahrs, sondern beides für seine Gemeinde und die Zeit der neuen Gottesordnung im Gegensatz zur nun vergangenen gesetzlichen Gottesordnung des Volks Jehova's. Es bleibt also nur die eine durch die vorliegende Stelle nicht veranlaßte Frage, warum der Herr gerade an dem Tage nach der Passamahlzeit hat sterben sollen¹⁾, oder zugleich auch, warum gerade in einem Jahre, in welchem der Tag nach der Passamahlzeit ein Freitag war. Denn beides betonen die Evangelisten.

Die sprichwörtliche Rede vom Teig und Sauerteig hat der auf Selbstreinigung der Gemeinde von dem ihr einwohnenden sündigen Wesen und nicht auf Ausschließung sündhafter Mitglieder²⁾ gerichteten Ermahnung des Apostels eine Form gegeben, in welcher sie das Gebot, vor der Passamahlzeit allen Sauerteig zu entfernen, neutestamentlich widerspiegelte, und sich deshalb durch eine Hinweisung auf die Thatsache des Todes Christi begründete, welche in ihr den Beginn einer neuen, der Passafestwoche gegenbildlichen Zeit erkennen ließ. Wenn er nun fortfährt *ὅστε ἰορταζόμεν*, so ist diese Form der Ermahnung durch das Vorausgegangene hinreichend veranlaßt, um nicht nur den Gedanken, als sei es dem Apostel um eine würdige Feier des bevorstehenden Osterfestes zu thun³⁾, sondern auch den andern, als habe er sich im Hinblick auf diese ihm selbst oder den Lesern nächst bevorstehende Festzeit so ausgedrückt⁴⁾, fernzuhalten, ja auszuschließen. Ausgeschlossen ist jede Beziehung auf eine christliche Festfeier schon dadurch, daß der Apostel das auf die alttestamentliche Passawoche bezügliche Gebot durch seine Uebersetzung desselben ins Neutestamentliche zu einem das christliche Verhalten überhaupt vorzeichnenden gemacht hat. Hiemit fällt aber auch jeder Grund hinweg, diese vermeintliche Fortspinnung der Allegorie in Osterbildern⁵⁾ aus der Jahreszeit zu erklären, in welcher der Apostel schrieb oder, was er schrieb, gelesen zu sehen erwartete. Sein Gedanke bewegte sich lediglich innerhalb des vom Passa handelnden Schriftworts⁶⁾, und vollendete seine Bewegung auch nur innerhalb desselben mit der

¹⁾ vgl. Matth. 26, 2. ²⁾ auch nicht wie bei Flatt u. Rückert. ³⁾ so Heydenreich. ⁴⁾ so seit Bengel gewöhnlich. ⁵⁾ so Rückert. ⁶⁾ dies auch gegen Hilgenfeld b. Paschastreit S. 173.

unmittelbar an τὸ πάσχα ἡμῶν ἐτύθη Χριστός sich anschließenden Ermahnung ὥστε ἐορτάζωμεν. Hatte ihn seine Weisung an die Gemeinde, den alten Sauerteig aus sich hinauszuthun, auf die Begründung derselben geführt, daß unser Passa ja geschlachtet worden; so führt ihn hinwieder die Erinnerung an diese Thatsache auf die aus ihr herfließende Ermahnung, daß es der Christenheit gezieme, der Schlachtung ihres Passalamms die Festfeier folgen zu lassen¹⁾. Erst nachträglich tritt zu diesem ἐορτάζωμεν die Näherbestimmung hinzu, womit diese Festfeier des Christenlebens nicht behaftet sein darf, nämlich nicht mit altem Sauerteig, weshalb er eben zur Entfernung desselben aufgefordert hat, und nicht mit einem Sauerteig bösen und argen Wesens, sondern Süßteig der Lauterkeit und Wahrheit muß sich da finden, wo man sein Leben im Anschlusse an die Schlachtung unsers Passalamms führt.

Während sich aber der Beisatz μὴ ἐν ζύμῃ παλαιᾷ aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden erklärt, gilt dies keineswegs von der Fortsetzung desselben μηδὲ ἐν ζύμῃ κακίας καὶ πορνείας und dem Gegensatze dazu. Und auch sonst entsteht die Frage, was diese Fortsetzung soll. Man kann nämlich weder unter ζύμῃ παλαιά etwas Anderes verstehen, als vorher, wo das sündige Wesen des natürlichen Menschen gemeint war, und nicht dieses oder jenes einzelne Verderbniß, so daß sich κακία und πορνεία als das Allgemeinerere dazu verhielte²⁾, noch kann man umgekehrt κακία und πορνεία für ein Besonderes nehmen, das aus dem allgemeinen Begriffe der ζύμῃ παλαιά herausgehoben wäre³⁾, was sich mit der umfassenden Weitfchaft jener Bezeichnungen nicht verträgt. Deshalb brauchen wir jedoch des Apostels Unterscheidung des Einen und des Andern nicht für eine bloße rhetorische Wendung zu nehmen⁴⁾, wenn wir nur den Uebergang zum Folgenden beachten, welcher sich hier vermittelt. Was der Apostel so eigens betont, wird sich die Gemeinde gerade hier sonderlich sollen gesagt sein lassen. Betrachten wir es uns daraufhin näher! Κακός verhält sich zu πορνός, wie ἀγαθός zu χρηστός⁵⁾: jener ist der in sich Böse, dieser der für Andere Schlimme.

¹⁾ vgl. Exod. 13, 14. ²⁾ so z. B. Platt. ³⁾ so z. B. Meyer, Wispig.

⁴⁾ so z. B. de Wette, Neander, Maier. ⁵⁾ vgl. z. Gal. 5, 22.

Dem sich hienach ergebenden Unterschiede von *κακία* und *πονηρία* entspricht auch der von *εὐλοκία* und *ἀλήθεια*, indem ersteres die Beschaffenheit des in sich Lautern, letzteres die Eigenschaft des für den Andern Durchsichtigen bezeichnet. Der auf das Gute Gerichtete ist auch der in sich Lautere, und der gegen den Andern Wohlmeinende giebt sich ihm auch, wie er ist. Hatte nun etwa die Gemeinde sich etwas zu Schulden kommen lassen, was sich mit der Lauterkeit und Wahrheit nicht vertrug und einer nicht lediglich auf das Gute gerichteten, mit dem Andern es wohl meinenden Sinnesart entstammte? Der Apostel spricht einen solchen Vorwurf nicht aus, aber er liegt in der Art und Weise, wie er sich über den Sinn einer frühern brieflichen Aeußerung erklärt. Denn daß er sich mit den Worten *ἔγραψα ὑμῖν ἐν τῇ ἐπιστολῇ* auf einen frühern Brief bezieht¹⁾, kann doch in Wahrheit keinem Zweifel unterliegen, nicht bloß weil eine Weisung, mit Hurern keinen Verkehr zu pflegen, im Vorhergehenden nicht enthalten ist, sondern auch weil er zu einer Erklärung, wie er sie gemeint habe, nur durch eine Gegenrede veranlaßt sein konnte. Für das Verständniß dieser Erklärung ist von Belang, daß *τοῦ κόσμου τούτου* in seiner Verbindung mit *τοῖς πόρνοις* nimmermehr, wie man mit vergeblicher Berufung auf den Sprachgebrauch des Apostels behauptet²⁾, einen Gegensatz zur Christenheit bildet. Solcher Gegensatz findet ja nur statt zwischen der Welt als solcher und der Christenheit als solcher³⁾, kann also hier nicht in Betracht kommen, wo es sich um grobe Sünder handelt, welche doch das, was sie als solche sind, wenn sie auch der Gemeinde Christi angehören, nicht dadurch sind, daß sie ihr, sondern dadurch, daß sie dieser sündigen Welt angehören, welche demnach einen Theil der Sünder dieser Welt ausmachen, dergleichen der Apostel, weil sich seine Weisung folgerichtig über die Hurer hinaus und auf alle ihnen ähnliche Sünder erstreckt, in seiner Erklärung derselben noch mehrerlei aufzählt. Verhält es sich aber so mit *τοῦ κόσμου τούτου*, so kann man auch nicht mehr auf den Gedanken kommen, als solle *πάντως* die Verneinung zu einer schlechtthinigen und unbedingten machen⁴⁾; verneint wird

¹⁾ gegen Chrysostomus u. A. ²⁾ so z. B. de Wette, Rückert, Meher.

³⁾ vgl. Neander z. d. St. ⁴⁾ so Rückert.

vielmehr vom Apostel die Auslegung, welche die Gemeinde seinem brieflichen Worte gegeben hat, als dürfe der Christ schlechtthin mit keinem Hurer, also mit den Hurern dieser Welt überhaupt in keinem Verkehre stehen¹⁾. Denn ein einräumendes „allerdings“ kann *πάντως* nicht sein²⁾, und ein „jedemfalls“ oder „sicherlich“, was es heißen könnte, wäre hier widersinnig. Heißt aber *οὐ πάντως* „nicht überhaupt“, so muß *τοῖς πόροις τοῦ κόσμου τούτου* gleichen Umfangs sein wie *πάντως τοῖς πόροις*, und kann also nicht einen Gegensatz gegen die Hurer der Christenheit bilden³⁾. Uebrigens braucht man *πάντως* nicht so von *οὐ* zu trennen, daß hinter letzterm *ἐργαζα* ergänzt wird⁴⁾, in welchem Falle die eben hierdurch entstandene Lesart *καὶ οὐ* vorzuziehen wäre, sondern an *πόροις* schließt sich in Gestalt einer Apposition die Verneinung an, wie es nicht gemeint sei.

Meinte ich es so, fährt der Apostel fort, so müßtet ihr — denn *ὡφείλετε* ist weit überwiegend beglaubigte Lesart — hienach aus der Welt hinausgehen; nun aber schrieb ich euch, keinen Verkehr zu pflegen, wenn Einer, während er Bruder heißt, ein Hurer oder dergleichen ist. Das *ἄρα* hinter *ἐπεὶ* wäre überflüssig, wenn es nicht die Selbstsamkeit⁵⁾ der Folge hervorheben sollte, welche sich aus solcher Forderung ergäbe⁶⁾. Sie wird aber ausgeschlossen durch das ihr entgegengesetzte *καὶ δέ*⁷⁾, womit der Apostel nicht etwa jener Aeußerung eines frühern Briefs, gleich als wäre sie allerdings geeignet gewesen, zu einer solchen Folgerung zu berechtigen, eine andere und jetzige⁸⁾, sondern ihrer Mißdeutung den wirklichen Sinn entgegensetzt, in welchem sie von der Gemeinde, auch ohne daß sich der Apostel so ausgedrückt hatte, wie er sich jetzt ausdrückt, aus dem Zusammenhange hätte verstanden werden können. Wie er sich ausgedrückt hatte, ist vielleicht aus der Apposition *τῷ τοιοῦτῳ μηδὲ συν-εσθίειν* zu entnehmen, welche er, da sie das *μη συναναμίσγυσθαι*⁹⁾ bis zum Verbote des bloß geselligen Verkehrs der Tischgemeinschaft steigert¹⁰⁾, wohl kaum so anfügen könnte, wenn er nicht gerade diesen in seinem Briefe benannt hätte, mit welchem jede engere Gemeinschaft

¹⁾ vgl. Mehring d. Br. P. an d. Röm. I. S. 287 ff. ²⁾ gegen Will-
roth. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ so z. B. Maier. ⁵⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part.
I. S. 439. ⁶⁾ vgl. z. B. Plato de republ. 358 C. ⁷⁾ vgl. z. B. Hebr. 9,
26. ⁸⁾ so z. B. Heydenreich. ⁹⁾ vgl. I. S. 356. ¹⁰⁾ vgl. I. S. 106 f.

eines brüderlichen Zusammenlebens von selbst unter sagt war, und wenn er nur die Hurer benannt hätte, ohne wie mit τῷ τοιούτῳ auch andere ihnen gleichzuachtende Sünder in seine Verkehrsunter-
sagung einzuschließen. Uebrigens versteht sich von selbst, daß er dies Verbot nicht gegen solche richtet, welche sich einzelne Veründigungen zu Schulden kommen lassen, sondern gegen diejenigen, welche sich kein Gewissen daraus machen, in solchen Sünden zu leben. In der ersten Aufzählung derselben fügt er zu den in geschlechtlicher Zuchtlosigkeit Lebenden einerseits — denn καὶ verbindet dort πλεονέκταις und ἄρπαζιν — die in Bezug auf Mein und Dein Gewissenlosen, welche rücksichtslos das Ihre zu mehrten oder Fremdes an sich zu bringen bedacht sind, und andererseits die Theilnehmer am Götzendienste, welche, ohne selbst die heidnischen Götter für Etwas zu achten¹⁾, mit Bethheiligung an ihrem Dienste die Fortdauer freundlichen Vernehmens und Verkehrs mit den Heiden erkaufen²⁾. Die zweite Aufzählung dagegen, wenn anders ihre Reihenfolge³⁾ ἢ πόρος ἢ πλεονέκτης ἢ εἰδωολάτρης ἢ λοιδορός ἢ μέθυσος ἢ ἄρπαξ ist, besteht aus drei Paaren von Gliedern, πόρος und πλεονέκτης, wer seiner Lust fröhnt in geschlechtlicher und erwerblicher Beziehung⁴⁾, εἰδωολάτρης und λοιδορός, wer Gottes und wer des Nächsten Ehre kränkt, μέθυσος und ἄρπαξ, wer Gottes irdische Gabe gierig mißbraucht und des Nächsten irdisches Gut gierig an sich rafft.

Mit solchen Sündern keinen Verkehr zu pflegen, hatte der Apostel brieflich ermahnt und nicht so mißverstanden zu werden erwartet, wie ihn die Gemeinde in ihrem Schreiben an ihn verstanden haben will, wenn sie ihm entgegnet, daß der Abbruch jedes derartigen Verkehrs das Leben in dieser Welt unmöglich machen würde. Aber hat sie wirklich nicht verstanden, daß er lediglich vom Verkehre der Christen unter sich sprach, aus welchem sich ausgeschlossen sehen solle, wer ein mit seinem Christennamen in Widerspruch stehendes Leben führt? Oder wollte sie ihn nur mißverstehen, um seiner wirklichen Zumuthung, wie er sie meinte, sich zu entziehen? Der Apostel macht ihr diesen Vorwurf nicht, aber fühlen läßt er sie, daß ihm

¹⁾ gegen Neander. ²⁾ vgl. 10, 7. 19—21. ³⁾ vgl. Stallbaum z. Plato de republ. 370 E. ⁴⁾ vgl. I. S. 223.

ihre Entgegnung eine Aeußerung dessen scheint, was er *κακια καὶ πορνεία* genannt hat, eine Unlauterkeit, die ihrem Wesen fremd, eine Unwahrhaftigkeit gegen ihn, deren sie nicht fähig sein sollte. Sie mußten sich doch selbst sagen, daß die außerhalb der Kirche Befindlichen zu richten — denn ein Richten derselben würde ihre Ausschließung aus dem Verkehre der Christen allerdings sein — nimmermehr seines Thuns sein kann. Diesen Sinn eines Vorwurfs hat nämlich der Satz *τί γάρ μοι τοὺς ἔξω κοίρειν*, in welchem das unbetonte *μοι* hinter *τοὺς ἔξω* in einer Weise zurücktritt, daß man das vor *τοὺς ἔξω* vorfindliche *καὶ* für eingeschoben halten muß. Denn läßt man es zu, so ergiebt sich der Gegensatz, daß er, die Christen zu richten, allerdings für seine Sache achtet, und damit die Nothwendigkeit eines betonten *ἐμοί*, indem er dann unterscheidet, was seine Sache ist und was nicht¹⁾. Daß er es aber so nicht meint, beweist der Fragesatz, mit welchem er fortfährt. Denn ein Fragesatz ist dies, da eine verneinende Antwort auf die Frage *τί γάρ μοι* mit nachfolgendem Imperativsaze²⁾ nur den Sinn einer Abwehr haben könnte und also mit *μὴ γένοιτο*, nicht mit *οὐχί* ausgedrückt sein würde. Dann wird aber *τοὺς δὲ ἔξω ὁ θεὸς κοίρει* noch unter das fragende *οὐχί* gehören, da sich der Apostel, um den Gedanken auszuschließen, daß es seine Sache sei, die Nichtchristen zu richten, unmöglich damit begnügen konnte, die Gemeinde zu erinnern, daß ihr richterliches Thun die Christen zum Gegenstande habe, sondern nothwendig hinzufügen mußte, wie es sich in dieser Beziehung mit den Nichtchristen verhalte³⁾. Er konnte dies hinzufügen, ohne die Verneinung zu wiederholen⁴⁾, da *οὐχί* mit dem Hauptsaze zugleich auch den ihm mit *δὲ* angehängten Satz einführt. Ist nicht so, fragt er, daß die drinnen Befindlichen ihr richtet, die draußen Befindlichen dagegen Gott richten wird? Betont ist beide Male der Gegensatz von Objekt und Subjekt. Daß zu richten seine Sache überhaupt nicht sei⁵⁾, liegt nun allerdings in dieser Frage nicht, wohl aber, daß er in dieser Beziehung nicht anders stehe, als die Gemeinde. Er thut nur, was sie selbst thut, wenn sie richtet, und nach dem, was sie selbst

¹⁾ vgl. Rückert z. b. St. ²⁾ so z. B. Flatt, Heydenreich. ³⁾ gegen de Wette, Meyer, Neander u. A. ⁴⁾ gegen Neander. ⁵⁾ so Rückert.

thut, hätte sie ihn verstehen sollen. Denn nicht so verhält es sich, wie es der Fall wäre, wenn *κότερε* als Imperativ gefaßt sein wollte, daß sie ermahnt werden müßte, das Richten nicht zu unterlassen, sondern, da sie ja selbstverständlich Ordnung hält in ihrer Mitte und also richterlich handelt, so gilt es nur, daß sie ihre richterliche Thätigkeit an denen nicht versäume, welche der groben Sünden wegen, in denen sie leben, vor Allen Gegenstand derselben sein sollten. Es ist aber ein mit der Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi gegebener Vorzug, ihrem Gerichte zu unterstehen, indem dies dem Sünder dazu dienen kann, dem Gerichte Gottes nicht anheimzufallen¹⁾, welchem die außer ihr befindliche Welt überlassen bleibt, wie das Futurum *κότερε* ausdrückt, ohne sich eigens und ausschließlich auf das Endgericht beziehen zu müssen²⁾.

Steht nun die Gemeinde so wesentlich anders zu den ihr Angehörigen, als zu den außer ihr Befindlichen, so ergiebt sich von selbst, was ihr sonach zu thun obliegt. Statt sich darum zu bekümmern, daß es außer ihr grobe Sünder giebt, soll sie aus ihrer eigenen Mitte den, der arg ist, hinausthun. Ich habe früher *καὶ ἐξαρῶτε* lesen zu sollen gemeint. Aber *ἐξαρῶτε* ohne *καὶ* ist doch zu überwiegend beglaubigt, während die Aenderung in *καὶ ἐξαρεῖτε* allerdings durch Erinnerung an Deut. 24, 7 veranlaßt sein kann; und zu dem Gedanken, den ich zu finden meinte, Gott werde die Gemeinde von den Bösen befreien, sie aus ihr weg-schaffen, paßt *ἐξ ὑμῶν αὐτῶν* nicht, statt dessen es bloß *ἐξ ὑμῶν* oder *καὶ ἐξ ὑμῶν* heißen würde. Wenn ich glaubte, die Ermahnung, den Bösen aus der Gemeinde hinauszuschaffen, was übrigens nicht bloß für jenen einzelnen Fall, sondern allgemein³⁾ wird gelten wollen⁴⁾, vertrage sich nicht mit jener frühern, mit groben Sündern in der Gemeinde keinen Verkehr zu pflegen, so war dieß ein Irrthum, und der Hinweis auf 2 Theß. 3, 6. 14, wo es sich um einen wesentlich andersartigen Fall handelt, war unzutreffend. Es will unterschieden sein zwischen dem, was Sache der Einzelnen, und dem, was Sache der Gemeinde war. Keinen Verkehr mit groben Sündern zu pflegen, verlangt der Apostel von den Einzelnen; sie

¹⁾ vgl. 11, 31 f. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. Platt, Neander. ⁴⁾ wie z. B. Röm. 14, 1; Jac. 2, 6; 5, 6; 1 Petr. 4, 18.

aus der Gemeinde hinauszuthun, verlangt er von der Gemeinde. Weil die Gemeinde dieß im vorliegenden Falle unterlassen hat, drum will er den, welchen sie nicht hätte dulden sollen, dem Satan übergeben. Denn nun ist es ihm nicht genug, etwa zu verlangen, daß sie das Versäumte hinterher nachhole.

zweitens
gegen Verweise
rückichtsloser
Erwerbsucht.
6, 1—11.

Als der Apostel die Gemeinde fragte, wie sie ihn wolle kommen sehen, ob mit strafender Ruthe oder liebebeseelt und sanftmüthigen Geistes, stand ihm vor allem das im Schwange gehende Laster geschlechtlicher Zuchtlosigkeit vor Augen, und insonderheit ein ärgstes Beispiel desselben, wider welches er selbst vorschreiten muß, weil sie es, wie an dem Ernste der Selbstreinigung, so auch an dem Gerichte über die groben Sünder fehlen läßt, zu welchem er sie verblich und ohne andern Erfolg, als daß sie sich anstellte, wie wenn sie ihn nicht verstände, ermahnt hat. Von jenem einzelnen Laster ausgegangen, hat sich dieser Vorhalt über grobe Sünden überhaupt erstreckt. Aber ein zweites dem Apostel besonders auffälliges Verkommniß veranlaßt ihn, auch das andere der beiden heidnischen Hauptlaster, die gegen den Nächsten rücksichtslos und ihn beeinträchtigende Erwerbsucht sonderlich an ihr zu strafen. Er rügt dies Mal zunächst nicht im Allgemeinen, daß dieses Laster unter ihr im Schwange geht, sondern kommt hierauf erst von jenem Vorkommnisse aus, als welches vor allem von einem Versäumnisse der Gemeinde Zeugniß giebt, an das ihn seine Rüge ihres unzureichenden Gerichts über ihre Angehörigen erinnert hat. Denn dieser innere Zusammenhang mit dem Vorhergehenden und nicht bloß eine hier und dort gleiche Absicht, solchem zu wehren, was dem Christenthum bei den Nichtchristen einen übeln Namen mache¹⁾, findet ja offenbar statt²⁾, ohne daß jedoch eine ihn eigens ausdrückende Verbindung am Orte war, da das Absehen des Apostels nicht sowohl darauf ging, dieses zwiefache Versäumniß, als vielmehr, die beiderlei Vorkommnisse zu strafen, welche von der fortdauernden Herrschaft der beiden heidnischen Grundlaster in der Gemeinde so auffallendes Zeugniß gaben. Nur als ein Zweites tritt, was jetzt gerügt wird, neben das vorher gerügte Erste.

¹⁾ so Baur in d. theol. Jahrb. 1852 S. 9. ²⁾ gegen Meyer.

Aber nicht eine Frage ist es, mit der er anhebt. Sonst stände allerdings das folgende *ὅν οἶδατε* bequemer ¹⁾ ohne das eben deshalb in Wegfall gekommene *ἦ*. Denn dieses *ἦ* ²⁾, welches man natürlich nicht dadurch erklären kann, daß man den Gedanken ergänzt, aus dem es sich erklären würde ³⁾, setzt voraus, daß etwas vorhergegangen ist, was der Angeredete, wenn er das weiß, auf was sich der Anredende beruft, als richtig oder berechtigt anerkennen muß. Man hat dies nun zwar im vorliegenden Falle wirklich vorzufinden gemeint, indem man *τολμᾷ* in der Art betonte, daß es heißen sollte, entweder so verwegen oder so unwissend seien die Leser, ihre Sündel über Mein und Dein an die heidnischen Gerichte zu bringen ⁴⁾. Allein wie sehr man auch *τολμᾷ* betone, den Ton hat es keinesfalls, daß es Verwegenheit für die Ursache der gerügten Handlung erklärte. Mit dem Infinitive *κρίνεσθαι* verbunden bezeichnet es nicht eine unabhängig von der Handlung dieses Infinitivs bestehende und in ihr sich nur äußernde Verwegenheit, sondern die Handlung selbst bezeichnet es als eine solche, welche zu thun einen Entschluß kostet oder Muth fordert ⁵⁾. Ist also der Satz Frageatz, so fragt er nach dem Vorkommnisse dieses *κρίνεσθαι* selbst, ob Jemand sich dessen unterfange oder über sich gewinne, so zu handeln, und nicht, wofür man es zu halten habe, oder wie man sich erklären solle, daß er so handelt. Wie könnte aber dann mit *ἦ ὅν οἶδατε* fortgefahren sein? Andererseits weist eben dieses *ἦ ὅν οἶδατε* auf etwas zurück, was als richtig oder berechtigt anerkannt sein will. Wo könnte dieß zu finden sein, wenn nicht in dem alsdann vom Vorhergehenden abzutrennenden und fragweise zu lesenden *καὶ οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων*? Man hat eingewendet, zur logischen Richtigkeit dieser Fassung wäre erforderlich, daß Paulus geschrieben hätte *καὶ τί οὐχὶ ἐπὶ τῶν ἁγίων* ⁶⁾. Aber er konnte sich nicht so ausdrücken, als ob die Leser möglicherweise einen Grund hätten, ihre Sündel um Mein und Dein anderswo, als bei den Mitchristen, anzubringen, sondern mußte sein Befremden darüber ausdrücken, daß sie dieselben anderswo anbrachten. Die Berechtigung, mit der er von

¹⁾ vgl. Rückert z. b. St. ²⁾ vgl. Röm. 6, 3; 7, 1; 11, 2. ³⁾ so z. B. Billroth, Maier, Neander. ⁴⁾ so Meyer. ⁵⁾ vgl. z. B. Röm. 5, 7; 2 Kor. 10, 12. ⁶⁾ so Meyer.

der einfachen Aussage der in Betracht genommenen Thatsache zu jener Frage übergeht, begründet sich ähnlich wie Röm. 6, 3 durch das mit ἡ οὐκ οἶδατε in Erinnerung Gebrachte. An sich liegt sie schon in dem Gegensatz ἐπὶ τῶν ἀδίκων und ἐπὶ τῶν ἁγίων. Die außerhalb des Heilsgebiets Befindlichen sind als solche dem, was von Gottes wegen Rechts ist, entfremdet, die ihm Angehörigen als solche des heiligen Wesens Gottes theilhaft. Wie kann nun ein Christ, wenn er einen Handel hat mit einem Mitchristen, sein Recht gegen ihn bei jenen zu suchen, statt bei diesen? Ist aber diese Frage schon an sich berechtigt, so bringt ἡ οὐκ οἶδατε ganz ebenso wie in den übrigen Fällen dieser Uebergangsweise etwas in Erinnerung, was ihre Berechtigung für den, welcher es weiß, noch weiter begründet, während der, welcher es nicht wußte, in Folge dessen ihre Berechtigung etwa verkennen könnte.

Wisset ihr nicht, fragt der Apostel, daß die Heiligen die Welt richten werden? wisset ihr nicht, daß wir Engel richten werden? Denn beide οὐκ οἶδατε unterstehen dem ἡ, und die Frage εἰ ἐν ὑμῖν κρίνεται ὁ κόσμος, ἀνάξιοι ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων verhält sich nur ähnlich zu dem Satze οἱ ἅγιοι τὸν κόσμον κρινοῦσιν, dem sie sich mit καὶ anschließt, wie der Ausruf μῆτι γὰρ βιωτικά zu dem Satze ἀγγέλους κρινοῦμεν. Die Wendung ἀνάξιοι ἐστε κριτηρίων ἐλαχίστων, in welcher κριτήριον nicht unerweislicher Maßen eine zur Entscheidung stehende Sache¹⁾, sondern das Gericht als Veranstaltung zur Entscheidung einer Rechtsfrage bedeutet²⁾, brachte mit sich, daß die Christenheit mit ἐν ὑμῖν als der Gerichtshof bezeichnet wurde, innerhalb dessen der Spruch des Erkenntnisses zu Wege kommt³⁾. Auf beides aber, daß der Christenheit zustehen wird, die Welt und Engel zu richten, beruft sich der Apostel als auf etwas, das seinen Lesern nicht unbekannt sein kann. Beides gehört der Zukunft an, indem κρινοῦμεν davon abhalten muß, unter Berufung auf κρίνεται statt κρινοῦσιν lieber κρινουσιν zu lesen. Denn Beides fällt auch in Eins zusammen. So enge die Erhöhung Christi über die Welt und über die Engel zusammengehört⁴⁾, so gleichartig ist das κρίνειν ἀγγέλους dem κρίνειν

¹⁾ so gewöhnlich. ²⁾ vgl. Diodor. 1, 72. ³⁾ so Rückert, de Wette, Meyer u. A. ⁴⁾ vgl. 3. B. Hebr. 1, 3 u. 4.

τὸν κόσμον. Es gilt nur, *κρίνειν* richtig zu fassen. Im ganzen Zusammenhang handelt es sich um eine richterliche Thätigkeit, welche sich nicht um Schuld und Unschuld, Freisprechen und Verurtheilen bewegt, sondern in der Anwendung des für Fragen des Mein und Dein geltenden Gesetzes besteht. Gleicher Art muß also auch die richterliche Thätigkeit der Christenheit sein, von welcher es heißt, daß sie die Welt umfassen und über Engel sich erstrecken wird. Für eine solche bliebe nun freilich kein Raum, wenn Christi Wiederoffenbarung das Endgericht unmittelbar in ihrem Gefolge hätte. Aber wie in der alttestamentlichen Weissagung mit dem Tage Jehova's ein Zustand der Dinge anhebt, wo Jehova ¹⁾ oder sein Gesalbter ²⁾ oder sein Volk ³⁾ das Völkertum richtend verwaltet; so heißt es auch in der neutestamentlichen, daß mit Christi Wiederkunft eine Zeit beginnt, in welcher er mit den Seinen, den Gläubigen überhaupt ⁴⁾, den Aposteln insonderheit ⁵⁾, das Recht verwaltet und handhabt, welchem dann die außergemeindliche Welt unterstehen wird. Da es in der noch sündigen und irdischen Welt auch noch Fragen des Rechts geben wird, so ist es die verklärte Gemeinde Christi, welcher zusteht, sie zu entscheiden. Bei dem Zusammenhange aber, welcher zwischen dem Menschenthume, sofern es ein in der Schöpfung wurzelndes Leben führt, und zwischen dem in der körperlichen Schöpfung waltenden Geisterthume besteht ⁶⁾, erstreckt sich die Rechtsverwaltung der verklärten Gemeinde auch über die in jenem Menschenthum ihr Walten habenden, Christo zu Dienst begebenen Geister, welchen sie zuerkennt, was ihnen Rechtens ist, ohne daß es sich um ein Belohnen der guten oder Bestrafen der bösen zu handeln braucht ⁷⁾, geschweige, daß man *ἀγγέλους* auf böse Engel einschränken dürfte ⁸⁾. Solche Wesen, sagt das artikellose *ἀγγέλους*, werden Gegenstand unserer Rechtsverwaltung sein: da kann also doch — denn so ist *μῦτι γὰρ* hinter dem bejahenden Satz gemeint — nicht in Frage stehen ⁹⁾, ob Dinge des irdischen Lebensbedarfs es sein mögen. Der Apostel beruft sich, wie man sieht, keineswegs auf Thatfachen der

¹⁾ so z. B. Mich. 4, 3. ²⁾ so z. B. Jes. 11, 3 f. ³⁾ so z. B. Dan. 7, 27. ⁴⁾ Apokal. 20, 4; 2, 27. ⁵⁾ Matth. 19, 28; Luc. 22, 30. ⁶⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis I. S. 324 ff. ⁷⁾ gegen Meyer u. A. ⁸⁾ gegen Bengel, Neander u. A. ⁹⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. II. S. 154.

Zukunft, welche seinen Lesern unbekannt oder befremdlich und also zu ihrer Ueberführung ungeeignet wären. Man könnte nur fragen, ob der Schluß aus dem, was der Gemeinde nach der Wiederkunft ihres Herrn zustehen wird, auf das, was sie sich in der Gegenwart zutrauen soll, berechtigt sei. Er ist es aber, weil ihr die Verkündung nicht erst zu dem Vermögen richtigen Urtheils verhilft, sondern nur die Macht verleiht, ihr Urtheil zur Geltung zu bringen. Eben weil sie in der Gegenwart richtig zu urtheilen versteht, was von Gottes wegen Rechtens ist, so bringt ihr die Zukunft eine Offenbarung ihres verborgenen Wesens, durch welche ihr Urtheil das für die Welt und die in ihr waltenden Geister maßgebende wird.

Verhält es sich so mit der Urtheilsfähigkeit der Christen, dann muß es der Gemeinde doch ein Leichtes sein, in ihrer Mitte solche zu finden, welche in Fällen, wo Dinge des irdischen Lebensbedarfs streitig sind, also wo es sich um Mein und Dein handelt, ein gültiges Urtheil abgeben können. Die in der Gemeinde gering Geachteten, sagt der Apostel, bestelle man hiefür! Denn ein Imperativsatz ist es ¹⁾, welchen οὐν an μητι γε βιωτικά anschließt ²⁾, während μέν mit βιωτικά zusammengehört und derartige κριτήρια im Gegensatz zu wichtigeren betont ³⁾; wobei übrigens κριτήριον keine andere Bedeutung zu haben braucht, als die oben angenommene ⁴⁾, wenn man nur εὖν ἔχητε, da ἔχειν κριτήρια bei richtiger Fassung des Ausdrucks κριτήριον keinen in diesen Zusammenhang tauglichen Sinn gäbe ⁵⁾, als einen aus dem Folgenden mit dem Objecte ἐξουθενημένους zu ergänzenden Zwischensatz nimmt, so daß βιωτικά κριτήρια als Prädikat ⁶⁾ zu dem Objecte τοὺς ἐξουθενημένους ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, welches nachdrücklich in τούτους wiederholt wird ⁷⁾, zu stehen kommt. Die fragweise Fassung ⁸⁾ hat erstlich gegen sich, daß ἔχειν κριτήρια das nicht heißen kann, was es dann heißen müßte, indem man umschreibt „wenn ihr in der Lage seid, daß ihr Gerichte über Privathandel zu halten habt.“ Sie hat zweitens den Gebrauch des Verbuns

¹⁾ so z. B. Calvin, Bengel, neuerdings Bisping. ²⁾ vgl. z. B. Xenoph. anab. 5, 10, 12. ³⁾ vgl. Stallbaum z. Plato de legg. 663 E. ⁴⁾ gegen Willroth, de Wette u. A. ⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ vgl. z. B. Plutarch. Solon. c. 19. ⁷⁾ so z. B. Xenoph. anab. 1, 6, 9. ⁸⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Olshausen, Meyer, Neander, Maier.

καθίσεν gegen sich, welches nur von denen gesagt werden kann, denen die obrigkeitliche Machtvollkommenheit bewohnt, Beamtete einzusetzen oder zu bestellen ¹⁾. Und sie läßt drittens den Apostel einer Bezeichnung der Heiden sich bedienen, welche das Unglaubliche einschließt, daß er die Heiden für den Gegenstand einer berechtigten Geringschätzung der Christenheit ansah. Freilich sollten Glieder der Gemeinde selbst noch weniger in ihr gering geachtet sein. Aber in der corinthischen Gemeinde stand es nun einmal so, daß sich die Einen gegen die Anderen aufblähten, und traf deshalb der Fall bei ihr zu, welchen der Apostel mit εἰς ἑχίρην setzt, daß sie solche in ihrer Mitte hatte, welche da, wo man die gemeindlichen Angelegenheiten behandelte — denn so ist ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ dem Gegenfaze der staatlichen Gemeinde und der Gerichtsbehörde entsprechend gemeint —, für unbrauchbar, für Nichts geachtet wurden. Eben diese nun heißt der Apostel sie nehmen und zu Gerichtsbehörden für solche Dinge bestellen: sie sind hiezu vollkommen gut genug. Er straft mit dieser Wendung zugleich jene Selbstüberhebung, mit welcher man in der Gemeinde auf die wirklich oder vermeintlich Urtheilsunfähigeren, an Erkenntniß Schwächeren herabsah, wie er denn gleich selbst hinzufügt, zum Zwecke der Beschämung sage er so zu ihnen. Denn das οὕτως hinter πρὸς ἐντροπὴν ὑμῶν λέγω gehört zu diesem Satze, nicht zum folgenden, in welchem es, je nachdem man es nimmt, entweder überflüssig ²⁾ oder störend ³⁾ ist; und nicht das Nachfolgende ⁴⁾ bezeichnet der Apostel als zur Beschämung bestimmt ⁵⁾, sondern das Vorausgegangene ⁶⁾.

Von der zur Beschämung ihres Dünkels gebrauchten Wendung biegt er noch mit einem Anflange an dieselbe zu der Frage um, welche ihre Verabsäumung aller Vorkehr gegen solche Unziemlichkeiten als unentschuldigbar strafen soll, zu der Frage οὐκ ἐν ἐν ὑμῶν οὐδεὶς σογός ⁷⁾, ὃς ἐννήσεται διακρίναι ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ. Sie setzt sich dann mit ἀλλὰ in der Art fort ⁸⁾, daß gleich hinzugefügt wird, was in Folge des Mangels an einem zu vor-

¹⁾ vgl. z. B. Demosth. Olynth. III. 10; Plato de legg. 873 D. ²⁾ so bei de Wette oder Meyer. ³⁾ so bei Biskroth, Rückert u. A. ⁴⁾ so gewöhnlich. ⁵⁾ vgl. 15, 34. ⁶⁾ so Meyer, Neander, Biskping. ⁷⁾ so auch der sinaitische Codex. ⁸⁾ vgl. Rückert z. d. St.

beugendem Verfahren geeigneten Manne anstatt dessen, was ein solcher thun würde, in der Gemeinde vorkommt. Denn nur aus gänzlicher Unfindbarkeit eines für solchen Zweck auf Menschen und Dinge sich zureichend verstehenden Mannes, welche freilich in einer so weisheitsstollen Gemeinde unglaublich erscheint, läßt sich die Unterlassung aller Vorkehr dieser Art begreifen, wenn sie nicht sträfliche Nachlässigkeit ist. Um ein Vorbeugen wäre es zu thun, ehe es zu irgend welchem Rechten des Einen mit dem Andern käme, und ein solches bezeichnet auch der Ausdruck *διακρίνειν ἀνὰ μέσον τοῦ ἀδελφοῦ*, bei welchem man sich unbegreiflicher Weise beruhigt hat, als ob er gleichbedeutend sein könnte mit *διακρίνειν ἀνὰ μέσον ἀδελφοῦ καὶ ἀδελφοῦ* ¹⁾ oder *ἀνὰ μέσον ἀδελφῶν* ²⁾, während gerade seine auffallende Abweichung von dieser bräuchlichen Ausdrucksweise darauf hätte aufmerksam machen sollen, daß mit absichtlichem Anflange an dieselbe etwas wesentlich Verschiedenes bezeichnet sein will. Wenn es erst dazu gekommen ist, daß die Beiden, welche über eine Frage des Mein und Dein uneins geworden sind, ihre Sache als eine Rechtsfrage entschieden sehen wollen, dann läßt sich nur das Eine verhiiten, daß sie sich nicht an heidnisches Gericht wenden. Aber der mit *ἀλλὰ* angefügte Gegensatz rügt ja solches Rechten überhaupt, und nur als eine gesteigerte Versündigung das Rechten vor heidnischem Gerichte. Es muß also bei dem, was ein christlich verständiger Mann leisten könnte, an etwas Anderes, als an eine scheidsvichterliche Entscheidung gedacht sein. Und etwas Anderes bezeichnet denn auch der Ausdruck, nämlich ein richterliches Erkennen, welches, wie es sonst zwischen ihrer zwei als die Handlung eines Dritten mittenein tritt, in diesem Falle inmitten desjenigen selbst — denn so ist nun *αὐτοῦ* gemeint —, welcher fordert, was er in Anspruch zu nehmen, oder weigert, was er zu leisten hat, den Entscheid giebt, wo sein Recht aufhöre und sein Unrecht anfangen, so daß er, wenn er sich diesem Entscheide christlich fügt, dem Andern gar nicht gegenüberzustehen, ein Rechten des Einen mit dem Andern gar nicht zu Wege kommt.

Nur bei dieser Auffassung, welche wunderlicher Weise so miß-

¹⁾ z. B. Gen. 16, 5 LXX. ²⁾ z. B. Gen. 31, 53 LXX.

verstanden worden ist, als sei eine Selbstentscheidung des Fordernden oder Weigernden über sein eigenes Recht oder Unrecht gemeint¹⁾, hat die Frage, wenn anders *ἀλλά* eine dem verneinenden Satze grundsätzlich entsprechende Aussage bringt und also beide Sätze wesentlich das Gleiche besagen, einen Inhalt, welcher geeignet ist, um mit *ὅν* den hienach im Vorhergehenden der Sache nach bereits innebegriffenen Vorhalt folgen zu lassen, daß schon das Vorkommen von dergleichen Streithändeln des Einen mit dem Andern überhaupt, abgesehen von ihrer Beschaffenheit und vollends von ihrer Anbringung bei heidnischem Gerichte, ein Nachtheil ist, welcher sie an dem, was sie als christliche Gemeinde sind, schädigt und verkürzt²⁾. Sie sollten, ehe sie es dazu kommen lassen, lieber Unrecht und Beeinträchtigung an Hab und Gut erleiden. Aber, sagt dann *ἀλλά* dem *ἡδὴ μὲν* entsprechend, dabei bleibt es nicht: es kommen nicht nur überhaupt Rechtshändel vor, sondern entstehen dadurch, daß Christen und überdies ihren Mitchristen Unrecht und Beeinträchtigung zufügen. Diesen mit *ἀλλά* eingeführten Satz für Fortsetzung der vorhergehenden Frage *διὰ τί οὐχὶ μᾶλλον ἀδικεῖσθε* zu nehmen³⁾, geht deshalb nicht an, weil die Frage ihren Gegensatz schon in dem ihr Vorausgegangenen hat, indem es sich nicht blos darum handelt, daß sie Unrecht zufügen, statt es über sich ergehen zu lassen, sondern zunächst darum, daß sie sich aufs Rechten einlassen. Nimmt man ihn aber nur als Gegensatz zur Frage⁴⁾, so bleibt nicht nur, was auch bei der Verbindung mit ihr der Fall ist, jenes *μὲν* verabsäumt, welches nur in der Abzielung auf einen folgenden Gegensatz seine Erklärung findet, sondern auch das *ἡ* bleibt unbegriffen⁵⁾, mit welchem der Apostel zu der Erinnerung übergeht, daß Ungerechte an Gottes Reich keinen Theil haben werden. Bei obiger Auffassung dagegen rechtfertigt sich beides zugleich, jenes *μὲν* und dieses *ἡ*, indem das mit *ἀλλά* ausgedrückte Verhältniß des Satzes *ὑμεῖς ἀδικεῖτε* zu *ἡδὴ μὲν ὅπως ἡττημα ὑμῖν ἐστὶν* den Gedanken giebt, daß die Gemeinde durch die in ihr vorkommenden Versündigungen des Unrechtzufügens und Beraubens vollends übel geschädigt, an der Ehre

¹⁾ so Meyer. ²⁾ vgl. Röm. 11, 12. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Maier. ⁵⁾ so z. B. Rückert u. Maier z. d. St.

und Hoffnung einer christlichen Gemeinde benachtheiligt ist; was sie nur verkennen könnte, wenn sie nicht wüßte, daß Ungerechtigkeit vom Reiche Gottes ausschließt, so daß also ihrer Glieder so viele davon ausgeschlossen bleiben werden, wenn Christi Wiederkunft es offenbart und verwirklicht, so viele in solcher Sünde leben und verharren.

Aber nicht bloß sie. Hat der Apostel 5, 9 ff. sein zunächst auf die Hurer bezügliches Gebot, keinen Verkehr mit solchen groben Sündern zu pflegen, über alle ihnen ähnlichen erstreckt, so erstreckt er nun auch die Ausschließung aus dem Reiche Gottes, welche er zunächst den Ungerechten angekündigt hat, ohne daß er deshalb *ἀδικοι* in einem weitern Sinne gemeint haben müßte, als welchen das Vorangegangene mit sich brachte, über alle, die in groben Sünden leben. Immer zwei verschiedene Arten derselben verbindet er, erstens *οὔτε πόρνοι οὔτε ειδωλολάτραι*, zweitens *οὔτε μοιχοὶ οὔτε μαλακοί*, drittens *οὔτε ἀρσενοκοῖται οὔτε κλέπται*, viertens *οὔτε πλεονέκται οὔτε μέθυσοι*, endlich fünftens bloß aufreihend *οὐ λοιδόροι, οὐχ ἄρπαγες*. Dreierlei Sünden des geschlechtlichen Lebens zählt er auf, die Hurerei, den Ehebruch, die Knabenschändung, und dreierlei Arten der Sünden gegen das Eigenthum, den heimlichen Diebstahl, die den Andern beeinträchtigende Erwerbsucht, die offene Veraubung. Dazu kommen die Sünden der Ueppigkeit — denn *μαλακοί* meint keine andere¹⁾ —, der Trunksucht, der Schmähsucht, der Betheiligung an der Abgötterei. Der des Nächsten Ehre schändet und der des Nächsten Habe an sich reißt, stehen beisammen, ebenso der Erwerbsüchtige und der Trunksüchtige, der in Ueppigkeit sich selbst Pflegende und der des Nächsten Weib Verführende, der heimliche Verbrecher an der göttlichen Ordnung des Eigenthums und der Sünder wider die göttliche Ordnung des geschlechtlichen Lebens, der Hurer, welcher nicht Eines Weibes Mann, und der Gözendiener, welcher nicht des Einen Gottes Verehrer ist. Absichtlich mischt der Apostel die verschiedenen Arten von groben Sündern so mannigfaltig, um darzustellen, wie eins sie alle sind. Aber vorwiegend sind es die dem naturwüchsigen Völkertume sonderlich eignenden Laster, die sonst als *πορνεία* und *πλεονεξία* zusammen genannten, deren verschiedene Arten und Namen immer wiederkehren.

¹⁾ vgl. Meyer 3. b. St.

Kαὶ ταῦτά τινες ἦτε, fährt der Apostel fort, nicht von den Lesern allen sagend, daß sie dies¹⁾, nämlich der Eine das Eine, der Andere das Andere gewesen, sondern nur von ihrer Etlichen²⁾, sei es Vielen oder Wenigen, und nicht, daß sie es seien, obwohl es an solchen nicht fehlte, die es noch waren, sondern daß sie es gewesen³⁾, weil die Erinnerung an die mit ihnen vorgegangene Veränderung ihnen zu Gemüthe führen will, daß sie es diesseits derselben nicht mehr sein sollten. Mit dreimaligem *ἀλλά*⁴⁾ stellt er drei verschiedene Bezeichnungen dessen gegenüber, womit die Zeit solchen Lasterlebens für sie ein Ende genommen hat. *Ἀπελούσασθε* bezieht sich auf ihre Selbstuntergebung unter die Taufe⁵⁾, daß sie sich durch deren Vollzug von ihren Sünden, also von der anhaftenden Schuld derselben, haben reinigen lassen. Aber auch *ἡγιασθητε* und *ἐδικαιώθητε* bezieht sich auf denselben einmaligen Abschluß ihres Sündenlebens. Denn ersteres ist ihnen damit zu Theil geworden, daß sie der heiligen Gemeinde einverleibt wurden⁶⁾, und letzteres ist die Gerechtsprechung von Seiten Gottes, welche die Taufe zu einer Befreiung vom bösen Gewissen macht⁷⁾: wornach also eine Umkehr des Verhältnisses von Rechtfertigung und Heiligung⁸⁾ eben so wenig, als ein bei Paulus unerwarteter Gebrauch des Verbums *δικαιοῦσθαι*⁹⁾, sondern eine dreifache Bezeichnung des in der Taufe geschehenen Vorgangs stattfindet¹⁰⁾; wie denn das wiederholte *ἀλλά* keineswegs auf eine Steigerung von Einem zum Andern schließen läßt¹¹⁾. Daß aber dann mit *ἐδικαιώθητε* nur dasselbe gesagt sei, wie mit *ἀπελούσασθε*, und daß es dem *ἡγιασθητε* nicht folgen, sondern vorangehen müßte, ist beides unrichtig¹²⁾, da *ἀπολούεσθαι* ein Thun des Menschen ist, *δικαιοῦσθαι* dagegen etwas, das ihm von Seiten Gottes zu Theil wird, und das recht verstandene *ἀγιάζεσθαι* in der Mitte liegt. Je verwandter sich aber die drei Bezeichnungen sind, um so mehr müßte *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν* zu allen dreien gehören und nicht bloß zu *ἐδι-*

¹⁾ vgl. Winer Gramm. S. 153. ²⁾ vgl. 3. 3, 17. ³⁾ vgl. Röm. 6, 17.

⁴⁾ vgl. 2 Kor. 7, 11. ⁵⁾ vgl. Akt. 22, 16. ⁶⁾ vgl. 3. 1, 2. ⁷⁾ vgl. Hebr. 10, 22 mit 1 Petr. 3, 21 u. hierzu m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 183 f.

⁸⁾ so 3. B. de Wette, Maier. ⁹⁾ so 3. B. Neander, Meher. ¹⁰⁾ vgl. Calvin,

¹¹⁾ vgl. 3. B. 2 Kor. 7, 11. ¹²⁾ gegen Meher.

καίωσθης. Ja gerade zu letztem kann es nur dann gehören, wenn man ein Gerechtworden im Sinne des Gelangens zu sittlicher Rechtsbeschaffenheit darunter versteht¹⁾. Von der göttlichen Gerechthprechung, dann aber auch von der Heiligung als einer That Gottes kann es nicht heißen, daß sie im Namen Jesu, und von ersterer vollends nicht, daß sie vermöge des Geistes Gottes geschehe. Aber auch mit ἀπελούσασθς verbindet sich letzteres nur sehr unbequem, da ἀπελούσασθς unmöglich passivisch gemeint sein kann²⁾, und also der Geist Gottes als etwas bezeichnet wäre, womit man sich habe abwaschen lassen³⁾. Jedenfalls wäre ἐν sowohl in dieser Verbindung, als auch in der Verbindung mit ἡμιάσθης in zweierlei Sinn gebraucht, indem zwar der Geist Gottes, nicht aber der Name Jesu als Mittel gedacht wäre, welches zum Vollzuge der Handlung dient. Unter diesen Umständen ist nicht abzusehen, wie ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν zum Vorhergehenden gehören soll, wo es übrigens auch mehr als entbehrlich ist.

Belehrung über Fragen, der christlichen Freiheit 6, 11—11, 1, und zwar erstens, warum Willkür des gesüchlichen Lebens nicht zu dem christlichen Erlaubten zählt, 6, 11—20.

Desto leichter verbindet es sich mit dem Folgenden, und hier ist es auch nichts weniger als überflüssig. Es knüpft den Satz πάντα μοι ἔξεστιν, wo er zum ersten Male ausgesprochen oder anerkannt wird, an die zu seiner Geltung nothwendige Bedingung, um welche es sich ja auch in dem zunächst folgenden Abschnitte handelt, ehe die Einschränkungen in Betracht kommen, welchen seine Anwendung unterliegt. Denn von solchem ist zunächst die Rede, was deshalb nicht für erlaubt gelten kann, weil es sich mit dem Bekenntnisse des Namens Jesu und dem Besitze des heiligen Geistes nicht verträgt. Im Namen des Herrn Jesu, sagt der Apostel, und im Geiste unsres Gottes ist Alles mir erlaubt: der Name Jesu, wenn es ihm unterstellt, der Geist Gottes, wenn es ihm zugeeignet ist, macht es dazu. Könnte das unvermittelt eintretende und unbedingt ausgesprochene πάντα μοι ἔξεστιν etwa Anstoß erregen, wie man denn wirklich gemeint hat, es nur für Anführung aus fremdem Munde nehmen zu dürfen⁴⁾, so fällt dieser Anstoß nunmehr hinweg; und es fragt sich nur noch das Eine, wie der Apostel dazu kommt, von

¹⁾ so bei Meyer. ²⁾ gegen Bittroth, Olshausen u. A. ³⁾ gegen Kling.
⁴⁾ so noch Platt, Wisping.

dem, was von der Theilnahme am Reiche Gottes ausschließt, zu dem, was erlaubt ist, überzugehen. Daß er die Belehrung über das Essen von Götzenopferfleisch, welche von 8, 1 an folgt, bereits im Sinne gehabt und das statt ihrer Folgende sich nur zwischengedrängt habe¹⁾, ist undenkbar; und wenn man sagt, die Warnung vor Hurerei habe ihm mehr am Herzen gelegen, als der von 6, 1 an besprochene Gegenstand, und er kehre deshalb zu ihr zurück²⁾, so ist damit der Gang, den er einhält, nicht erklärt. In Wirklichkeit sehen wir ihn von solchem herkommen, was die Gemeinde selbst nicht für erlaubt halten kann und eben deshalb auch nicht geschehen lassen sollte, ohne entweder durch Aufkündigung der Gemeinschaft mit denen, die es sich zu Schulden kommen lassen, oder durch vorbeugende Veranstaltung dagegen einzuschreiten, während es sich von jetzt an um solches handeln wird, bei dem sich fragen kann, ob es erlaubt sei oder nicht. Sowohl der Uebergang dazu, als was dann zunächst folgt, wäre nun allerdings befremdlich, wenn der Apostel plötzlich den Satz *πάντα μοι ἔξουσιον* entweder von selbst ausspräche oder aus dem Briefe der Gemeinde oder dem Munde gewisser Gemeindeglieder aufnähme, ohne ihm etwas Anderes beizugeben, als die Einschränkung, wo für den Einzelnen oder im einzelnen Falle das Erlaubte aufhöre erlaubt zu sein. Denn weder ist der Leser auf das Eintreten dieses Satzes an dieser Stelle vorbereitet, noch ist im Nächstfolgenden von solchem die Rede, was mit der benannten Einschränkung für erlaubt gelten könne. Anders stellt es sich, wenn der Apostel jenen Satz nicht ausspricht und wiederholt, ohne ihm die Worte *ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ κυρίου Ἰησοῦ καὶ ἐν τῷ πνεύματι τοῦ θεοῦ ἡμῶν* vorauszuschicken. Er hat den Lesern zu Gemüthe geführt, was für sie mit ihrer Aufnahme in die Gemeinde Christi aufgehört haben müsse, und stellt dem nun die Freiheit gegenüber, welche mit dem Bekenntnisse des Namens Jesu und dem Besitze des Geistes Gottes gegeben sei, so zwar, daß diese Freiheit eben hiemit schon als das Widerspiel unsittlicher Zuchtlosigkeit erscheint, indem sie in die Bethätigung des Bekenntnisses Jesu und das vom Geiste Gottes gewirkte Verhalten gefaßt ist. Man hat eingewendet, zu dem so beschränkten und bestimmten Satze würden die

¹⁾ so Neander. ²⁾ so de Wette, Visping.

Gegensätze nicht passen, als welche voraussetzen, daß er in voller Unbedingtheit ausgesprochen worden¹⁾. Es ist aber zunächst nur *ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει*, was ihm gegenübergestellt wird, während er hernach, wo ihm *ἀλλ' οὐκ ἐγὼ ἐξουσιασθήσομαι ὑπό τινος* gegenübertritt, unbedingter Weise wiederholt erscheint. Der zweite Gegensatz ist ein von dem ersten wesentlich verschiedener. Nur das erste Mal handelt es sich um eine Beschränkung der Freiheit, welche der Christ an sich hätte: er darf sie nicht gebrauchen, wenn er damit Unzuträgliches thäte. Das zweite Mal dagegen wird verneint, daß da von Freiheit die Rede sein könnte, wo er vielmehr der Sklave eines Dinges würde. Im letztern Falle liegt der Nachdruck auf dem Gegensatze von *ἔστιν* und *ἐξουσιασθήσομαι*, im erstern auf dem Gegensatze von *πάντα* und *οὐ πάντα*. Im Namen des Herrn Jesu, sagt der Apostel, der Alles heiligt, und im Geiste unsers Gottes, der aller Dinge Herr ist, habe ich aller Dinge Macht²⁾. Aber die mir an sich erlaubte Sache wird mir unerlaubt, wenn sie mir oder dem Nächsten — denn absichtlich steht *συμφέρει* ohne Object — unzuträglich ist. Dieser Einschränkung unterliegt die an sich unbedingte Freiheit, welche der Christ deshalb hat, weil sein Verhältniß zu den Dingen ein durch den Namen, den er bekennt, und durch den Geist, den er hat, geheiligtes ist. Dagegen ist das überhaupt keine Freiheit, wenn man einem Dinge gegenüber unfrei und dessen Sklave wird.

Mit diesem allgemeinen Ausspruche leitet der Apostel ein, was er der Gemeinde über und für ihr Verhalten in Betreff des Erlaubten oder von ihr erlaubt Geachteten zu sagen hat, so jedoch, daß er zunächst von solchem spricht, was mit Unrecht dafür geachtet würde. Denn dies ist das Erste, daß er Willkür des geschlechtlichen Lebens von dem Gebiete der christlichen Freiheit ausschließt. Wie sollte er dazu kommen, wenn er nicht wüßte, daß die Gemeinde, was ja in Corinth noch leichter, als sonst und anderwärts unter heidnisch gewöhnten Christen überhaupt geschehen konnte, dasjenige, was er Hurerei nannte — denn die Leser werden es freilich nicht so genannt haben —, als etwas menschlich Natürliches und darum an sich mit dem Christenstande nicht Unverträgliches, sondern unter die christliche

¹⁾ so Meyer. ²⁾ vgl. Röm. 14, 14.

Freiheit Fallendes anzusehen geneigt war? Da er nun nicht etwa nur von Einzelnen sagt, welche auf solche Verfehrtheit fielen, sondern die Gemeinde überhaupt eines Andern zu belehren sich veranlaßt sieht; so muß ihr Brief von solcher Anschauungsweise Zeugniß gegeben haben, und dürfte allerdings sowohl der Spruch, daß den Christen Alles erlaubt ist, als auch die Vergleichung des geschlechtlichen Thuns mit der Selbsternährung an Aeußerungen ihres Briefs erinnern haben¹⁾. Die Irrigkeit dieser Vergleichung aufzuzeigen, dient der ganze Abschnitt diesseit der Ermahnung *φείγετε τὴν πορνείαν*. Denn B. 15—17 erläutert und begründet der Apostel, mit welchem Rechte er dem, was von der Selbsternährung gilt, daß sie Verwirklichung der diesem irdischen Leben angehörigen Bestimmung der Speise für den Bauch und des Bauches für die Speise ist, den Satz entgegenstellt *τὸ δὲ σῶμα οὐ τῇ πορνείᾳ, ἀλλὰ τῷ κυρίῳ καὶ ὁ κύριος τῷ σώματι*: wobei der Zusatz *ὁ δὲ θεὸς καὶ τὸν κύριον ἤγειρεν καὶ ἡμᾶς ἐξήγειρεν διὰ τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* eben so wenig einen zweiten Gedanken bringt neben jenem, als der Satz *ὁ δὲ θεὸς καὶ ταύτην καὶ ταῦτα καταργήσει* eine selbstständige Bedeutung hat neben *τὰ βρώματα τῇ κοιλίᾳ καὶ ἡ κοιλία τοῖς βρώμασιν*²⁾. Daß die Speisen und der Bauch für einander bestimmt sind, und daß Gott sie und ihn, *καὶ ταύτην καὶ ταῦτα*, wie es im Gegensatze zum Leibe und zum Herrn heißt, abschaffen wird, das fällt in so fern in Eins zusammen, als es eben die bloß zeitliche Bestimmung beider ist, welche sie lediglich auf einander anweist³⁾. Und ebenso ist die Thatsache, daß Gott Jesum auferweckt hat und uns auferwecken wird, jenes die Voraussetzung, letzteres die Folge der zwischen unserm Leibe und dem Herrn gegenseitig stattfindenden Beziehung, vermöge deren die beiden für einander sind, indem es derselbe Leib ist, in welchem wir leben, und in welchem wieder zu leben wir gleich dem Herrn und auf Grund seiner Auferstehung auferweckt werden. Beide Male, wo es sich um die Speisen und den Bauch, und wo es sich um den Leib und den Herrn handelt, muß man bedenken, daß es ein sittlich persönliches Verhältniß des Menschen zu den Speisen und zum Herrn

¹⁾ vgl. Baur in d. theol. Jahrb. 1852. S. 11; u. Näbiger a. a. O. S. 113. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. de Wette z. d. St.

ist, welches in Gestalt einer Aussage über des Menschen Bauch und Leib zur Aussage kommt. Des Menschen Leiblichkeit ist darnach eingerichtet, daß er Speise bedarf und verzehrt, und des Christen Dasein ist ein leibliches, in welchem er zum Herrn und der Herr zu ihm in Beziehung steht: jenes ein nur zeitweiliges Verhältniß, weil solche Einrichtung der menschlichen Leiblichkeit ein Ende nimmt, dieses ein immerwährendes, weil auch der Todeszustand des Menschen nur ein Uebergang aus einer Weise leiblichen Daseins in eine andere ist.

Mit welchem Rechte nun aber der Apostel da, wo es sich um die Hurerei handelt, vom Leibe schlechtthin spricht und durch dessen Verhältniß zum Herrn eine derartige Bestimmung desselben für die Hurerei, wie der Bauch für die Speisen vorhanden ist, ausgeschlossen sein läßt, führt er im Folgenden aus¹⁾, und zwar Letzteres zuerst und dann Ersteres, beide Male an etwas erinnernd, was die Leser selbst wissen werden. Entweder das Eine oder das Andere müßten sie nicht wissen, wenn sie seine Beweisführung nicht anerkennen wollten oder nicht verstehen könnten. In diesem Sinne verbindet er nach zureichend gesicherter Lesart das zweite *οὐκ οἴδατε* mit dem ersten durch ein *ἦ*²⁾, welches man irriger Weise so gefaßt hat, als sollte damit eine Begründung des abweisenden *μὴ γένοιτο* eingeführt³⁾ oder der Ausdruck *ποιήσω πόρνῃς μέλη* gerechtfertigt werden⁴⁾. Letzteres verträgt sich nicht mit dem Zwischentritte des *μὴ γένοιτο*, und Ersteres nicht mit *οὐκ οἴδατε* hinter *ποιήσω*, statt dessen es *οἶδα γὰρ* heißen müßte; es ist aber überdies sinnwidrig, indem das Folgende keinen Grund abgiebt, das mit *μὴ γένοιτο* Abgewiesene nicht zu thun, sondern einen Beweis, daß sich derjenige, welcher das mit jenem Ausdrucke Benannte thun würde, wirklich eine so zu bezeichnende Verschuldigung zu Schulden kommen ließe. Der Apostel giebt diesen Beweis, aber als einen zweiten neben dem des vorhergegangenen Verses, einen Beweis also für den Inhalt des Satzes, welchen er einer Gleichstellung der geschlechtlichen Ungebundenheit mit der Freiheit der Selbsternährung entgegengesetzt hat. Eure Leiber, erinnert

¹⁾ vgl. Baur a. a. O. S. 538. ²⁾ vgl. Matth. 12, 3. 5. ³⁾ so Meyer, Kling. ⁴⁾ so de Wette, Bisping.

er erstlich, sind Gliedmaßen Christi, und fragt dann, ob es einem Christen zu Sinne kommen wird — denn da es sich um kein Sollen oder Wollen handelt, wird ποιῶν als Futurum gemeint sein¹⁾ —, Christi Gliedmaßen, worunter man natürlich in dieser Verbindung nicht Leiber, sondern des Einzelnen gegliederten Leib zu verstehen hat, da wegzunehmen, wo sie eingeleibt sind, und sie zu Gliedmaßen eines Buhlweibs zu machen. Die Thatsache, an welche er erinnert, muß für die Leser selbstverständlich, mit dem Verhältnisse der Christen zu Christo unmittelbar gegeben sein. Und so ist es ja auch. Denn als leiblich lebende Wesen gehören wir Christo an, und also in und mit dem Leibe, darin wir nicht nur jetzt leben, sondern kraft der Auferweckung ewig leben werden. Wie wir als Personen, so sind hienach auch unsere Leiber Gliedmaßen Christi, die ihm als Bestandtheile seines Leibes, nämlich der in leiblichem Leben stehenden Gemeinde, angehören. Mit dieser Zugehörigkeit zu Christo ist aber Hurerei unverträglich, als welche den Leib in der Art in Anspruch nimmt, daß er der Hure angehört, der man sich ergiebt. Denn gemäß der von der Schrift oder, genauer gesagt, von dem Gotte, dessen Wort die Schrift ist²⁾, bezeugten Thatsache, daß Mann und Weib Ein Fleisch ausmachen, ist derjenige, welcher einer Hure anhangt, Ein Leib mit ihr. Ob Paulus das aus Gen. 2, 24 nach der Septuaginta, daher mit Einschaltung von οἱ δύο angeführte Schriftwort³⁾ für Fortsetzung des vorhergegangenen Ausspruchs Adam's, was es wegen der Beziehung auf damals noch nicht vorhandene Verhältnisse nicht kann sein wollen⁴⁾, oder übereinstimmig mit den gleichartigen Stellen Gen. 10, 9 und 32, 33 für eine Bemerkung des Erzählers angesehen habe, ist nicht zu erkennen: er nimmt es lediglich als Bestandtheil der Schrift, des geschriebenen Wortes Gottes auf, und verwendet es, um seine Bezeichnung des Verhältnisses von Mann und Weib als eine aus schriftgemäßer Erkenntniß desselben herstammende erscheinen zu lassen. Des Erzählers Meinung ist übrigens nicht, mit den Worten אֶת־אִשׁ אֶת־אָבִיו וְאֶת־אִמּוֹ יִרְבֵּךְ בְּאִשְׁתּוֹ eine sonderliche Belehrung über die Natur jenes Ver-

¹⁾ anders Rückert. ²⁾ vgl. Meyer z. d. St. ³⁾ vgl. Eph. 5, 31; Matth. 19, 5. ⁴⁾ gegen Delitzsch.

hältnisses zu geben, sondern etwas an sich Bekanntes auf seinen Ursprung¹⁾, also die thatsächliche Natur jenes Verhältnisses auf die Art und Weise der Erschaffung des Weibes, von der es sich herschreibt, zurückzuführen; womit dann freilich gesagt ist, daß da, wo Mann und Weib so zu einander stehen, ihr Verhältniß seiner göttlichen Stiftung oder der Erschaffung des Weibes entspricht. Wo immer das dort gestiftete Verhältniß sich verwirklicht, gehören sie mit ihrem leiblichen Leben in der Art einander an, daß sie Ein Fleisch, Eine aus zweien in Eins verwachsene Leiblichkeit ausmachen, kein Theil für sich, sondern jeder als der andere Theil des andern sein leibliches Leben führend. Geschieht nun solche Vereinigung in Gestalt der Ehe, so ist sie Verwirklichung einer durch die Schöpfung gesetzten Ordnung und als solche mit dem aus der Heilsgeschichte stammenden Verhältnisse zu Christo verträglich. Giebt sich dagegen der Mann an die Buhlerin hin, so ist dies ein willkürliches Thun der bloßen Lust.

Nur dies, nicht die Unsittlichkeit der Hurerei²⁾, ist bei der Beweisführung des Apostels vorausgesetzt, also nur, was in dem Begriffe πόρνη und πορνεία unmittelbar gegeben ist. Die Frage, in wie fern sich die Ehelichkeit mit der Zugehörigkeit zum Herrn vertrage, blieb ihm hiebei außer Betracht. Denn es handelte sich nicht darum, ob das geschlechtliche Thun überhaupt zu den erlaubten Dingen zähle, sondern darum, ob es sich mit ihm eben so verhalte, wie mit der Selbsternährung, ob es eben so frei stehe, willkürlich mit diesem oder jenem Weibe geschlechtliche Gemeinschaft zu pflegen, wie diese oder jene Speise für seine Ernährung sich anzueignen. Hiegegen ist des Apostels Beweisführung gerichtet, und sie ist vollendet, nachdem er gezeigt hat, welcher ein Unterschied zwischen willkürlicher Selbsternährung und willkürlichem geschlechtlichem Verkehr stattfindet, indem letzterer den ganzen Menschen, sofern er in leiblichem Leben steht, statt daß er mit diesem Leben Christo angehören sollte, an die Buhle überliefert. Der Satz *ὁ δὲ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύματι ἐστίν* weist dann in seinem Gegensatz gegen *ὁ κολλώμενος τῇ πόρνῃ ἐν σώματι ἐστίν* auf die Natur der Gemeinschaft hin, in welcher mit dem Herrn steht, wer an ihm hängt. Er ist mit

¹⁾ vgl. Gen. 32, 33. ²⁾ gegen Baur a. a. O. S. 539.

ihm Ein Geist in demselben Sinne, in welchem, wer an der Buhle hangt, mit ihr Ein Leib ist. Wie hier der Mann sein leibliches Leben nur als der andere Theil des Weibes führt, so steht der Christ in einem Geistesleben, welches nicht das seine ist, ohne das seines Herrn zu sein. Wer sollte nun dieses Geistesleben, welches darnach bemessen sein will, daß es das des Herrn und keines Geringern ist, auf das Spiel setzen, um sein Leibesleben in einer Gemeinschaft zu führen, deren Werth im Unterschiede von der göttlichen Ordnung des Ehestands darnach bemessen sein will, daß es nichts Besseres als ein Buhlweib ist, mit welchem er zur Einheit leiblichen Lebens verbunden wäre? Denn nur diese Bedeutung des Spruchs giebt der Zusammenhang an die Hand, und nicht daß die Geistesseinheit mit dem Herrn unmöglich gemacht werde durch die Leibesseinheit mit der Buhle¹⁾.

Hier ist also von irgend welcher Erlaubtheit keine Rede, sondern es gilt, die Hurerei als Sünde zu fliehen, und zwar um so mehr, je schlimmere Sünde sie ist. Sie ist ein Sündigen gegen den eigenen Leib, sagt der Apostel, im Unterschiede von aller sonstigen Versündigung, als welche außer dem Leibe ist, wenn der Mensch sie gethan hat. Man hat gemeint, es mit dieser Unterscheidung nicht genau nehmen zu dürfen²⁾, indem es auch andere Sünden gebe, welche Versündigungen gegen den eigenen Leib, Entweihungen und Herabwürdigungen desselben seien: nur von der Mehrzahl der sonstigen Sünden gelte jener Satz³⁾, oder nur in besonderm Maße gelte von der Hurerei, daß sie Versündigung gegen den eigenen Leib sei⁴⁾. Offenbar wird dadurch dem Gedanken seine Bedeutung aberkannt, welche gerade in der Schärfe des Gegensatzes liegt. Um sie ihm zu wahren, darf man nun freilich den Gegensatz nicht darin finden wollen, daß andere Versündigungen entweder gar nicht oder nur von außen, indem sie durch außerhalb des Körpers Befindliches vollbracht werden, auf den Körper übergehen⁵⁾. Abgesehen von der Unzulänglichkeit dieser Behauptung, welche zum Beispiel bei dem, der sich aus-
hungerte, nicht zuträfe, handelt es sich ja nicht um die Art und

1) so Meyer. 2) vgl. z. B. Rückert, de Wette z. d. St. 3) so z. B. Flatt. 4) so z. B. Calvin, Maier, Neander. 5) so Meyer.

Weise des Vollzugs einer Sünde, sondern um das Verhältniß der gethanen Sünde zum Leibe des Sünders. Denn gethane Sünde ist ἀμαρτημα, und ὁ ἐὰν ποιήσῃ heißt „die er etwann gethan hat“¹⁾, so daß ἐκτὸς τοῦ σώματος ἐστίν von dem verstanden sein will, was nach vollbrachter That der Fall ist²⁾. Wer geschlemmt hat, trägt die Folgen seines Schlemmens an seinem Leibe, aber das Ding seiner Sünde bleibt nicht bei ihm; und wer sich selbst ermordet hat, der ist selbst mit seiner gethanen Sünde außer dem Leibe. Dagegen wer an einer Hure hangt -- denn in diesem Sinne meint ja der Apostel das πορνεύειν --, der sündigt nicht blos mit diesem und jenem, was er thut, und was, wenn es gethan ist, zu etwas außer ihm Befindlichen wird, sondern gehört mit seinem leiblichen Leben überhaupt und stetig der Hure zu, an welche seine sündige Lust ihn kettet, und sündigt solchergestalt gegen seinen eigenen Leib, macht diesen selbst zum Gegenstande seines Sündigens. Denn nicht in so fern, als er mit der Hure Ein Leib ist, daß in diesem Sinne die zwischen ihm und ihr sich begebende Sünde innerhalb seines eigenen Leibes sich zutrüge³⁾, heißt es eis τὸ ἴδιον σῶμα. Nicht nur würde, wenn es sich um eine Beschaffenheit dieses Sündigens handelte, welche in der leiblichen Einheitlichkeit von Mann und Weib ihren Grund hätte, der Ausdruck τὸ ἴδιον σῶμα vielmehr auf die Vorstellung zurückgehen, daß des Weibes Leib dem Manne eignet⁴⁾; sondern es verträgt sich auch mit jener Auffassung nicht, daß der Apostel, mit einem ἢ οὐκ οἶδατε hiezu übergehend, die Thatsache, daß des Christen Leib ein Tempel des heiligen Geistes ist, zur Begründung des Satzes ὁ πορνεύων eis τὸ ἴδιον σῶμα ἀμαρτάνει verwendet, indem hienach unter dem Leibe, gegen den der Hurende sündigt, derjenige zu verstehen sein muß, in welchem der sündigende Christ selbst lebt. So vielmehr ist es eben hienach gemeint, daß Huren im Unterschiede von aller andern Art Sünde ein Sündigen des Menschen gegen sich selbst, den leiblich lebenden, also gegen den eigenen Leib um des willen ist, weil es in seiner Selbstbegebung an die Hure besteht, welche als Bethätigung eines stetigen und persönlichen Verhältnisses

¹⁾ vgl. 3. B. Thuchd. 2, 34, 3; 6, 14. ²⁾ vgl. 3. B. Akt. 2, 39.
³⁾ so Baur a. a. O. S. 540. ⁴⁾ vgl. Eph. 5, 28 f.

zu ihr den Leib nicht bloß beziehungsweise und zeitweise, sondern schlechthin und stetig um seine Ehre bringt, Tempel des heiligen Geistes zu sein, und diese Ehre gegen das Verhältniß zur Hure vertauscht. Daher sehen wir auch den Apostel nicht bloß daran erinnern, daß der Christen Leib — denn τὸ σῶμα wird zu lesen und τὰ σώματα aus falscher Rücksicht auf den Pluralis ὑμῶν entstanden sein — ein Tempel des in ihnen befindlichen heiligen Geistes ist, den sie von Gott und nicht von selbst haben, so daß es Undank gegen den Geber desselben ist¹⁾, wenn sie etwas Anderes aus ihrem Leibe machen, was mit der Heiligkeit des in die Leiblichkeit ihres Daseins eingegangenen²⁾ Geistes in Widerspruch steht; sondern mit einem Satze, welcher kein Bestandtheil der Frage mehr ist, da sonst ὅτι wiederholt sein würde³⁾, und dessen καὶ bequemer mit „auch“ wiedergegeben wird, erinnert er zum Andern⁴⁾ auch daran, daß sie, nachdem es Etwas gekostet hat, sie zu erkaufen, nicht ihr eigen sind, und also nicht über sich verfügen können nach Willkür, wie sie ja thun, wenn sie sich nach der Seite ihres leiblichen Lebens in ein Verhältniß zur Hure begeben, das lediglich Sache ihres selbstischen Willens ist.

Im Anschlusse an diese beiden Erinnerungen läßt der Apostel den ganzen Abschnitt in die Ermahnung ausgehen δοξάζετε δὴ τὸν Θεὸν ἐν τῷ σώματι ὑμῶν. Denn καὶ ἐν τῷ πνεύματι ὑμῶν ἅτινά ἐστιν τοῦ Θεοῦ hat allerdings eine zu geringe Beglaubigung für sich, um für ursprünglich gelten zu können⁵⁾. Den Anschluß selbst drückt δὴ nicht aus, sondern nur, daß es am Orte, daß es angezeigt ist, das zu thun, wozu der Imperativ auffordert⁶⁾. Ist aber solches vorhergegangen, daraus sich erklärt, warum es am Orte oder angezeigt ist, Etwas zu thun⁷⁾, so erscheint dadurch allerdings das dringliche δὴ gerechtfertigt, ohne doch selbst auszudrücken, daß die Ermahnung eine Folge des Vorausgegangenen sei⁸⁾. „Verherrlicht nun Gott mit eurem Leibe“, ruft der Apostel seinen Lesern zu.

¹⁾ anders de Wette, Osiander u. A. ²⁾ gegen Maier. ³⁾ gegen Bengel, Meyer u. A. ⁴⁾ vgl. Calvin 3. b. St. ⁵⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 166 f. ⁶⁾ vgl. Aft. 13, 2; 15, 36. ⁷⁾ vgl. Luc. 2, 15; Messchl. Prom. 651; Xen. mem. 1, 2, 41. ⁸⁾ gegen Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 285; Kühner 3. Xen. mem. 1, 2, 41.

Denn nicht die Vorstellung, daß sie in ihrem Leibe als in einem Tempel Gottes leben, wirkt hier nach, wie es der Fall sein müßte, wenn sie Gott um des willen preisen sollten, weil sie in seinem Tempel sind ¹⁾. Vorhergegangen ist nur die wesentlich andere Vorstellung, daß der heilige Geist ihren Leib zu seinem Tempel hat. Aber auch auf diese geht der Ausdruck nicht zurück, sondern auf den zwiefachen Gedanken, daß Gott ihnen den heiligen Geist gegeben und hiemit ihren Leib zu dessen Tempel gemacht hat, und daß ein Preis für sie bezahlt worden ist, um den sie nun dessen sind, welcher ihn bezahlt hat. Da ist denn angezeigt, daß sie Gott verherrlichen, und zwar insonderheit nach derjenigen Seite ihres Daseins ihn verherrlichen, um welche es sich in diesem Zusammenhange handelt. Was sie mit ihrem Leibe thun, soll eine Verherrlichung Gottes sein — denn so ist *ἐν τῷ σώματι ὑμῶν* gedacht ²⁾ —, anstatt daß sie für erlaubte Befriedigung eines leiblichen Bedürfnisses ansehen, was in Wahrheit eine Beeinträchtigung des Rechts, das Christus auf ihren Leib hat, und Versündigung gegen den in die Leiblichkeit ihres Daseins eingegangenen heiligen Geist und also weit davon entfernt ist, unter den Satz zu fallen, daß im Namen des Herrn Jesu und im Geiste unseres Gottes, wie es zu Anfang des Abschnittes hieß, dem Christen Alles erlaubt ist.

Zweitens
über Ehelich-
werden und
Ehelichleben
7, 1—40.
über das Be-
dürfnis ehe-
lichen Lebens
7, 1—9.

Erst jetzt kommt der Apostel auf etwas zu sprechen, was der Christ je nach Umständen thun oder lassen mag. Anfragen der Gemeinde bringen ihn darauf. Nachdem schon 5, 10 und 6, 12 Beziehungen auf schriftliche Äußerungen derselben bemerkt worden sind, giebt sich jetzt das Folgende durch den aus dem Zusammenhange sich von selbst näher bestimmenden Uebergang *περὶ δὲ ὧν ἐγράψατε*, welcher in *περὶ τούτων, περὶ ὧν ἐγράψατε* aufzulösen sein dürfte ³⁾, ausdrücklich als erbetene Antwort auf briefliche Anfrage zu erkennen. Die Antwort beginnt mit der unumwundenen Erklärung, daß es für einen Mann gut sei, dem Weibe fern zu bleiben ⁴⁾: was natürlich nicht von dem Manne und seinem Weibe ⁵⁾, sondern von dem, welcher noch keines Weibes Mann ist, verstanden sein

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Joh. 15, 8; Jak. 3, 9. ³⁾ so auch Röm. 4, 17; vgl. Mehring z. dieser u. Osiander z. d. vorliegenden St. ⁴⁾ vgl. z. B. Gen. 20, 6 LXX. ⁵⁾ gegen Kling in d. theol. Stud. u. Krit. 1839 S. 444.

will. Uebrigens heißt es nicht, kein Weib anzurühren sei etwas sittlich Gutes oder Schönes¹⁾: καλόν ἐστίν mit dem Dativus der Person²⁾ wird von dem gesagt, was Einem taugt und zuträglich ist³⁾. Daß es aber in diesem Sinne einem Menschen gut sei, ist des Apostels eigentliche und unmittelbare Antwort und nicht eine vorläufige Einräumung, in welchem Falle dem folgenden δέ ein μέν vorausgehen würde⁴⁾. Die Gemeinde hat also nicht gefragt, ob es sich denn nicht, sondern ob es sich etwa so verhalte: was ihr befremdlich scheint, das bejaht er schlechthin, daß es so sei⁵⁾, und läßt dann erst die anscheinend damit in Widerspruch tretende, aber eben deshalb mit διὰ τὰς πορνείας begründete Weisung folgen, desungeachtet ehelich zu leben. Ἐχέτω ist weder von bloßem Behalten des Weibes, das ein Mann, des Mannes, den ein Weib schon hat⁶⁾, geschweige von ihrem geschlechtlichen Umgange, daß sie ihn immerhin pflegen sollen⁷⁾, noch auch im Sinne einer Gestattung⁸⁾ gemeint. Wenn die Hurereien, die gang und gäben und deshalb zu befürchtenden⁹⁾, den Apostel bestimmen, von seinem zuerst ausgesprochenen Satze abzugehen, so kann er nur anordnen, was sie zu verhüten dient, und nicht bloß gestatten, daß es geschehe, und muß dabei nicht bloß diejenigen im Auge haben, welche, wenn ihre Ehe aufhörte, sondern mehr noch diejenigen, welche, wenn sie nicht in die Ehe träten, in Hurerei zu fallen Gefahr liefen. Eine stetige Ordnung meint er also, die er mit betontem ἑαυτοῦ und ἰδίων so ausdrückt, es solle Jeder sein Weib, Jede ihren Mann haben, weil er damit die Ungebundenheit des geschlechtlichen Verkehrs ausgeschlossen haben will. Hierzu gehört aber dann, daß der Mann dem Weibe, das Weib dem Manne das wirklich leiste, was ihre Ehe zu einer den Hurereien vorbeugenden Ordnung macht. Ἀποδιδόναι τὴν ὀφειλὴν — denn so, nicht ὀφειλουμένην εἶναι ist zu lesen — nennt dies der Apostel, weil die eheliche Ordnung dem Manne ein Recht giebt auf

¹⁾ gegen Billroth, Kling u. A. ²⁾ vgl. Matth. 18, 8. 9; Marc. 9, 42; 1 Kor. 9, 15. ³⁾ vgl. Rückert, Osiander, Maier z. b. St. u. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 416. ⁴⁾ gegen Rückert, Meyer u. A. ⁵⁾ gegen Rabiger a. a. O. S. 116. ⁶⁾ gegen Rückert. ⁷⁾ gegen Kling, Heydenreich u. A. ⁸⁾ gegen Flatt, Rückert, de Wette, Maier, Wisping. ⁹⁾ vgl. Rückert z. b. St.

den Leib des Weibes und umgekehrt; weshalb es ein ἀποστερεῖν¹⁾, ein Berauben des Andern im Sinne der Vorenthaltung des ihm Zuständigen wäre, wenn sich ein Theil dem andern entzöge. Nur nach beiderseitiger Uebereinkunft, nur auf eine Weile und nur für so ernsten Zweck, als es die Unge störtheit einer andauernden Gebetsübung ist, nach welcher sie sich also wieder vereinigen werden, wie das unter ἵνα mitgehörige καὶ πάλιν ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἦτε ausdrücklich besagt, mögen sie sich hin und wieder getrennt halten.

Da μὴ ἀποστερεῖτε ἀλλήλους mit τὴν ὁρελὴν ἀποδιδότω sachlich in Eins fällt, und Letzteres nur die nothwendige Folge der Anforderung zu ehelichem Leben ist²⁾, so bezieht sich τοῦτο δὲ λέγω κατὰ συγγνώμην, οὐ κατ' ἐπιταγὴν nicht auf (Ersteres³⁾), wie denn ein Verbot nicht κατὰ συγγνώμην gesagt sein kann, sondern auf B. 2, ohne daß man deshalb diese das ihr Nachfolgende⁴⁾ mit sich bringende Weisung in eine bloße Einräumung umzudeuten braucht. Eine aus solchem Grunde, wie er dort benannt ist, ertheilte Weisung hat nicht Art und Sinn eines Gebots, mit welchem es auf die gebotene Sache selbst abgesehen ist, sondern Art und Sinn einer auf angemessener Rücksicht beruhenden Verstattung. Gebieten nämlich würde Paulus solches, was an sich selbst sein Wille wäre. Sein Wille aber, wie er mit betontem θέλω fortfährt, das, was er will, dem, was er gesagt hat, entgegensetzend — denn γὰρ ist sichtlich durch Mißkennung des δέ an dessen Stelle gekommen —, geht vielmehr dahin, daß es mit allen Menschen in dieser Beziehung so stehen möchte, wie mit ihm. Wenn er diesem seinem Wollen und Wünschen als eine That sache, welche der Verwirklichung dessen, was er gerne möchte, entgegensteht, die Verschiedenheit der Begabungen gegenüberstellt, vermöge deren nicht jeder die ihm selbst eignende Gabe der geschlechtlichen Selbstenthaltung, dafür aber, wenn auch nicht die Gabe der Tauglichkeit zum ehelichen Leben⁵⁾, die ja nicht außerhalb jener läge, so doch überhaupt irgend eine andere Sonderbegabung besitzt; so sieht man erstlich, daß er es auf göttliche Begabung zurückführt, wenn Jemand so wie er selbst ohne Nachtheil und Gefahr

¹⁾ wie Marc. 10, 19. ²⁾ gegen de Wette. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ vgl. Billroth. ⁵⁾ so de Wette, Oslander.

dem Weibe fern zu bleiben vermag, und zweitens, daß er seinen eigenen ehelosen Stand ¹⁾ aus dem Besitze dieser gnädigen Gabe Gottes verstehen heißt, und also mit den Worten *ὡς καὶ ἐμαυτὸν* nicht sowohl auf erstern, als vielmehr auf letztern zielt. Der ganze Abschnitt aber läßt erkennen, daß die Anfrage der Gemeinde durch Fälle veranlaßt war, in denen Einzelne, wahrscheinlich mit Berufung auf Aeußerungen entweder oder doch auf das Beispiel des Apostels, den geschlechtlichen Verkehr als solchen für Christen ungeziemend achteten und sich deshalb, wenn sie auch in der Ehe selbst verblieben, der ehelichen Beiwohnung entzogen. Da die Gemeinde selbst und im Allgemeinen zu dem geschlechtlichen Leben ganz anders stand, und den Geschlechts Umgang als solchen, abgesehen von der ehelichen Ordnung desselben, gleich der Selbsternährung für etwas an sich Erlaubtes, für eine Sache der christlichen Freiheit nahm; so begann der Apostel, nachdem er diesen so viel schlimmern Irrthum vor Allem bestritten, die Hurerei zu fliehen und Gott mit der Leiblichkeit des Daseins zu preisen vermahnt hatte, seine Beantwortung ihrer Frage, ob es sich denn nach seiner Meinung mit dem geschlechtlichen Leben so verhalte, wie jene glaubten, mit der unumwundenen Erklärung, daß es einem Menschen gut sei, vom Weibe fern zu bleiben, um dann erst den geringeren Irrthümern derer, welche die Anfrage der Gemeinde veranlaßt hatten, die Berechtigung der Ehe und der ehelichen Beiwohnung entgegenzusetzen.

Ein auf die Führung der Ehe bezüglich Irrthum war es gewesen, welchem der Apostel zunächst begegnen mußte, damit die Ehe nicht aufhörte, Ehe zu sein. Aber damit waren die Fälle und Fragen nicht erschöpft, welche die Gemeinde ihm vorgelegt hatte. Es handelt sich auch um Ehelösung und Eheschließung. Auch hier beginnt der Apostel damit, daß er seinen an die Spitze gestellten Grundsatz, aber nicht ohne die Einschränkung, mit der er ihn ausgesprochen, auf diejenigen anwendet, auf welche er Anwendung leidet. *Ἀλλὰ οὐκ τοῖς ἀγάμοις* fährt er fort, also nicht die außer Ehe Befindlichen den Eheleuten, von denen er vorher gesprochen, entgegensetzend ¹⁾,

¹⁾ gegen Clem. Alex. bei Euseb. h. e. 3, 30, aber auch gegen Ewald z. b. St. ²⁾ gegen Rückert.

sondern im Anschlusse an das Nächstvorhergegangene das, was ihm das Wünschenswerthe ist, obgleich nicht Jeder die Gabe hat, darnach zu thun, gegen diejenigen eigens aussprechend, welche in der Lage waren, es sich gesagt sein zu lassen. *Kai taïs χήραις* fügt er zu *τοῖς ἀγάμοις* hinzu, ohne daß man deshalb unter Letzteren dem Sprachgebrauche zuwider bloß Wittwer zu verstehen¹⁾ oder diese unter *χήραις* mitzubegreifen²⁾ hat, aber auch ohne daß man die besondere Erwähnung der Wittwen daraus zu erklären braucht, daß sich Wittwen oft dem Gemeindedienste widmeten und sich zu diesem Zwecke der Wiederverhehlichung enthielten³⁾. Daß es gut sei, ehelos zu bleiben, sollen ja diejenigen, denen er es sagt, sich gesagt sein lassen. Sonach hat er den gemeinen Brauch der Wiederverhehlichung im Auge, und nicht die Fälle, wo sie unterblieb. Man muß nur *καί* nicht in der Bedeutung „und“ nehmen, und etwa gar, was offenbar unthunlich „und insonderheit“ übersetzen⁴⁾. „Ich sage den außer der Ehe Befindlichen, auch den Wittwen“ heißt es. Bei den Wittwen leuchtete es ja am schwersten ein, daß es ihnen in ihrer Verlassenheit gut sein sollte, sich nicht wieder zu verhehlichen. Auch sie aber heißt der Apostel eben so wie die Anderen nur dann in die Ehe treten, wenn sie im ehelosen Stande aus Mangel an Kraft der Selbstbeherrschung Brunst leiden müßten; was in demselben Sinne — denn nur Ausdruck eines leidentlichen Zustands ist *πυροῦσθαι*⁵⁾ — schlimmer wäre, als ehelich werden, in welchem es besser ist, außer, als in der Ehe zu leben.

über das
Verbleiben
in der Ehe
7, 10—24.

Erst jetzt wendet er sich zu denen, welche in die Ehe getreten sind. Neuverehelichte unter *τοῖς γεγαμνηκόσι* zu verstehen⁶⁾, hat man freilich kein Recht. Aber Verhehlichte überhaupt meint der Apostel mit diesem Participium Perfecti auch nicht, sondern solche, die in die Ehe getreten sind, seitdem sie der Gemeinde angehören, die also das gethan haben, was die außer der Ehe Befindlichen, wenn möglich, unterlassen sollen. Als Christen haben sie gethan, was diesen als Christen gut ist zu lassen. Wie der Apostel bei den Einen nicht nöthig findet, vor Verhehlichung mit Nichtchristen zu warnen, so wird

¹⁾ gegen Billroth, Ewald u. A. ²⁾ so Bengel. ³⁾ so z. B. Harleß d. Ehescheidungsfrage S. 69. ⁴⁾ so z. B. Flatt, Meyer, de Wette. ⁵⁾ vgl. 2 Kor. 11, 29. ⁶⁾ so Rückert.

er auch bei den Anderen voraussetzen, daß es Christen sind, mit denen sie sich verehelicht haben. Er redet zu solchen, die als Christen mit einander in die Ehe getreten sind. Ihnen gilt das Gebot des Herrn, daß die Ehe ungelöst bleiben soll, ein Gebot, dessen Kenntniß er bei den Lesern voraussetzt, da er sonst ausdrücklich sagen würde, woher er weiß, daß dies des Herrn ausgesprochener Wille sei¹⁾. Der Apostel würde aber dies Gebot nicht in der Ordnung auf Mann und Weib anwenden, daß er zuerst dem Weibe verbietet, sich vom Manne zu trennen, und dann erst dem Manne, das Weib von sich zu thun, wenn es nicht ein Fall der erstern Art gewesen wäre, um den er befragt worden: woraus sich auch erklärt, daß er, ohne dies ausdrücklich auch über den Mann zu erstrecken, dem Weibe sagt, was sie zu thun habe, wenn sie sich, wie das *καί* betont, wirklich bereits²⁾ von ihrem Manne getrennt hat. Er braucht hiebei nicht an einen bestimmten Fall zu denken, was sich mit der Allgemeinheit der Fassung nicht verträgt³⁾, aber auch nicht an die Möglichkeit, daß es zu solchen Trennungen auch nach seiner Einschärfung des Verbots Christi doch noch kommen werde⁴⁾; sondern das für den Fall erfolgter Trennung allgemein gültige Gebot wendet der Apostel hier auf Fälle an, wo solche Trennung in der korinthischen Gemeinde erfolgt ist, aber so, daß er voraussetzt, sie werde nun dort fernerhin nicht mehr vorkommen. Weil er sagt, eine Frau, die sich von ihrem Manne getrennt hat, solle ehelos bleiben oder sich mit ihm versöhnen, hat man sich das Vorkommen solcher Trennungen, wenn nicht ganz allgemein aus korinthischem Sittenverfalle⁵⁾, näher und sonderlich aus Unmuth, Zorn oder Haß der Eheleute gegen einander erklären zu sollen gemeint⁶⁾. Allein, der Unwahrscheinlichkeit nicht zu gedenken, daß sich der Apostel blos solche und keinerlei andere Ursache der Trennung vorgestellt haben sollte, bezieht sich ja die gebotene Ausöhnung, welche sonst unter allen Umständen einzuschärfende Christenpflicht gewesen wäre, schon aus dem Grunde, weil dem Weibe die Wahl gelassen wird, entweder ehelos zu bleiben oder sich mit dem Manne zu versöhnen, nicht auf solches, das der Trennung

¹⁾ gegen Baur in d. theol. Jahrb. 1852 S. 34. ²⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 135. ³⁾ gegen Rückert. ⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ so z. B. Meyer. ⁶⁾ so Harleß a. a. O. S. 76.

vorausgegangen ist und sie zur Folge gehabt hat, sondern auf die Trennung selbst, durch welche sich das Weib am Manne versündigt hat. In demselben Sinne, in welchem sie ein ἀπαλλάσσεσθαι ist¹⁾, heißt die Rückkehr in das vorige Verhältniß καταλλάσσεσθαι. Und weil die Trennung selbst unberechtigt und ein am Manne begangenes Unrecht war, so gebietet der Apostel dem Weibe zunächst, ehelos zu bleiben, und eröffnet ihr darnach erst die andere Möglichkeit, sich vor dem Manne zu demüthigen und die Wiederaussöhnung mit ihm zu versuchen. Von einer bloß äußerlichen Trennung, welche er eben sowohl als die Wiederaussöhnung für statthaft erkläre, kann hienach keine Rede sein²⁾. Kann oder will das Weib letztere nicht erlangen, so ist sie ἄγαμος und muß es bleiben. Ist nun aber von einer Verschuldung des Mannes gegen das Weib, durch welche er bewirkt hat, daß sie von ihm ging, überall keine Rede, und besteht die des Weibes gegen den Mann lediglich darin, daß sie von ihm gegangen ist; so kehrt die Frage wieder, was in den Fällen, um welche der Apostel befragt wurde, das Weib hiezu bestimmt haben mag. Die Erinnerung an korinthischen Sittenverfall hilft zur Beantwortung dieser Frage gar Nichts, und von bloßer Leichtfertigkeit kann keine Rede sein: nur das Ausscheiden aus dem ehelichen Verhältnisse selbst rügt der Apostel und nicht die Ursachen oder Beweggründe desselben. Wie könnte er dies, wenn ihm etwas Anderes vorläge, als eine unzulässige Anwendung des von ihm gutgeheißenen Satzes, daß es dem Menschen gut sei, geschlechtlichen Umgang zu meiden?³⁾ Daß Frauen leichter, als Männer, auf diese Anwendung desselben verfielen, und also ihrem Ausscheiden aus der Ehe zunächst begegnet werden mußte, begreift sich aus der Natur der Sache. Es genügte, hiegegen jenen Ausspruch des Herrn geltend zu machen, welcher Lösung der Ehe verbot. Denn daß der Apostel ἀλλὰ ὁ κύριος παρήγγειλεν schreiben mußte, wenn er sich auf ein Wort des Herrn bezöge, das er auf Erden zu seinen Jüngern geredet hat, und daß er deshalb eine durch unmittelbare Offenbarung an ihn gelangte Weisung meine⁴⁾, die ja aber dann gerade recht den Moristius erfordern würde, ist einer Widerlegung weder werth noch bedürftig.

¹⁾ Joseph. vita c. 75. ²⁾ gegen Maier. ³⁾ vgl. de Wette z. d. St.
⁴⁾ so Baur a. a. O.

Anders verhielt es sich nun aber, wenn ihm in Betreff solcher Eheleute Fragen vorgelegt wurden, die es nicht erst als Christen geworden und nicht mit Christen verheiratet waren. Und solche meint er, wenn er fortfährt, τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγὼ οὐχ ὁ κύριος, und man braucht dies nicht etwa blos aus dem Zusammenhange zu errathen, sondern, wenn wir anders τοῖς γεγαμηκόσιν richtig verstanden haben, so bleiben ja neben diesen und den ἀγάμοις keine anderen Gemeindeglieder übrig, als diejenigen, welche in der Ehe standen, als sie sich der Gemeinde anschlossen. Waren nun in solchen Fälle Mann und Frau beide gläubig geworden, so galt ihnen von selbst der eben angewendete Ausspruch des Herrn. Einer sonderlichen Belehrung bedurfte es also hier nur dann, wenn der eine Theil gläubig, der andere ungläubig war. Sie bestand der Sache nach in einer Erstreckung jenes Ausspruchs auch über solche Ehen. Da aber der Herr zu solchen und für solche gesprochen hatte, welche der Volksgemeinde Gottes angehörten, nur daß sie innerhalb derselben zu seinen Jüngern zählten oder nicht zählten; so verstand sich die Geltung jenes Ausspruchs auch für die jetzt vorliegenden Fälle nicht ohne Weiteres von selbst, sondern der Apostel mußte zeigen, daß der in solcher Ehe statthabende Gegensatz für den gläubigen Theil keineswegs einen Grund abgebe, aus ihr zu scheiden. Wenn nur der ungläubige es zufrieden ist, in ihr zu verbleiben, soll der gläubige, es sei Mann oder Frau, ihn nicht von sich thun. Denn μὴ ἀφίετω τὸν ἄνδρα sagt der Apostel ungebräuchlicher, eben deshalb aber absichtlicher Weise auch vom Weibe, um auszudrücken, daß die Frau, welche ihren nichtchristlichen Mann verläßt, während er gewillt wäre, in Lebensgemeinschaft mit ihr zu bleiben, ihm mit derselben wehethuenden Willkür aufkündigt, wie wenn der Mann sein Weib von ihm gehen heißt¹⁾.

Was er zur Begründung seiner Weisung beifügt, ist nicht ein Beweis, daß solche Lösung der Ehe eine Verfündigung an dieser göttlichen Ordnung wäre, sondern daß die Beschaffenheit einer solchen Ehe keine Ausnahme von der durch die Hinweisung auf den Ausspruch des Herrn bereits geltend gemachten Regel begründet.

¹⁾ vgl. Harleß a. a. O. S. 85.

Geheiligt, sagt er, ist der ungläubige Theil vermöge des gläubigen. Das *er* bestimmt sich näher, wie es gemeint ist, aus dem Verhältnisse, in welchem beide Theile als Ehegatten zu einander stehen: damit nämlich ist der ungläubige Theil geheiligt, daß er dem gläubigen ehelich verbunden ist. Und so wird denn also auch nicht etwa irgend welche Heiligung des ungläubigen Theils ausgesagt, welche ihm abgesehen von dem ehelichen Verhältnisse für seine eigene Person widerfahren wäre, eine leichte Eingirung durch das christliche Lebensprincip¹⁾, oder eine Unterstellung unter heiligenden Einfluß des Gatten oder der Gemeinde²⁾, in welchen beiden Fällen kein Präteritum stehen könnte, oder auch eine so zu sagen levitische, nur äußerlich kirchliche Heiligung³⁾, eine Art heiliger Ansteckung, welche den Nichtchristen zu einem Affiliirten der Christenheit macht⁴⁾: lauter Vorstellungen, von denen man allerdings gestehen müßte, daß der Apostel nichts Klares dabei gedacht haben könne. Lediglich für das eheliche Verhältniß zu dem gläubigen Theile ist der ungläubige vermöge dessen geheiligt, daß er mit ihm ehelich verbunden ist⁵⁾; die christliche Heiligkeit des gläubigen Gatten macht das Verhältniß, in welchem er zu dem ungläubigen steht, zu einem heiligen, heiligt also, da es ein persönliches Verhältniß ist, den ungläubigen selbst in seiner Eigenschaft als Gatte und für des gläubigen Theils Gemeinschaft mit ihm. Daß es so gemeint ist, erhellt aus dem mit *ἐπεὶ ἄρα*⁶⁾ angefügten Beweise dafür. „Eure Kinder sind heilig“: auf diesem Satze als einem nicht erst zu erhärtenden beruht der Beweis. Und zwar sind es nicht die Kinder aus den gemischten Ehen, auf deren Heiligkeit sich der Apostel beruft⁷⁾, sondern die Kinder der Gemeindeglieder überhaupt: wie käme er sonst dazu, *ὑμῶν* zu schreiben statt *αὐτῶν*? Es ist irrig, wenn man meint⁸⁾, bei dieser Auffassung des *ὑμῶν* gehe der Nerv der Beweisführung verloren⁹⁾. Nicht davon geht der Apostel aus, daß dieselben, welche ihre Ehe für unrein achten, doch von ihren Kindern, den Früchten

1) so Olshausen. 2) so de Wette, Osiander, Maier, Reander. 3) so Rückert, Bisping. 4) so Meyer. 5) vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 514 u. Harleß a. a. O. S. 85. 6) vgl. z. 5, 10. 7) so noch Ewald z. b. St. u. Harleß a. a. O. S. 86. 8) so Harleß. 9) vgl. dagegen auch Müller d. Lehre v. d. Sünde II. S. 376.

ihrer Ehe, anders halten, sondern von der Thatſache, daß die Kinder derer, zu welchen er ſpricht, heilig ſind. Es fragt ſich vor allem, wodurch und in wie fern ſie es ſind. Von einer Eingekloſſenheit derſelben in die Gemeinſchaft der Gnade kann keine Rede ſein, da ſich die Kinder als ſolche — und nur als ſolche kommen ſie in Betracht, nicht etwa als getaufte, da ſonſt der Beweis nichtig wäre — in der That außer der Gnadengemeinſchaft befinden, und nimmermehr um deßwillen, weil ihre Eltern Chriſten ſind, in dem Sinne heilig genannt werden können, in welchem es die Chriſten der Welt gegenüber ſind¹⁾. Daß ſie aber zur Aufnahme in die Gnadengemeinſchaft geeignet ſind, alſo geheiligt werden können, giebt doch unmöglich das Recht, ſie heilig zu nennen²⁾. Das Richtige erhellet aus dem Gegenſatze *ἀκαθάρτα*. Wären die Kinder als ſolche unrein, ſo wären ſie für chriſtliche Eltern kein Gegenſtand der Liebe, ſondern des Abſcheus. Aber die Eltern ſehen nicht die Sünde an, mit welcher das Kind geboren iſt, ſondern die Gabe Gottes, welche ſie in ihm empfangen haben, und als ſolche iſt es heilig für das Verhältniß zu den Eltern, weil durch göttliche Ordnung in das heilige Chriſtenleben derſelben eingefügt. Was nun von den Kindern gilt, welche chriſtliche Eltern haben, das Gleiche gilt in gemiſchter Ehe von dem außer Chriſto ſtehenden Theile dem chriſtlichen gegenüber. Heiligte ihn die chriſtliche Heiligkeit des andern Theils nicht, in deſſen Chriſtenleben er durch die göttliche Ordnung der Ehe eingefügt iſt, ſo könnten auch chriſtliche Eltern zu ihren Kindern ſo nicht ſtehen, wie ſie zu ihnen ſtehen. Denn das Kind an ſich iſt außer Chriſto, wie der ungläubige Gatte, und ein gottgeordnetes Verhältniß iſt es, in welchem der Gatte zum Gatten, wie das, in welchem das Kind zu den Eltern ſteht. Einen Beweis, daß Kindertaufe damals noch nicht im Brauche geweſen, weil ſonſt die Kinder durch die Taufe geheiligt ſein würden und nicht in der vom Apoſtel geltend gemachten Weiſe, wird man bei ſolchem Verſtändniſſe der Stelle nicht aus ihr erholen wollen³⁾, weil ihm zuſolge die Kinder als ſolche, demnach in demjenigen Verhältniſſe zu den Eltern, welches mit ihrer Geburt gegeben

¹⁾ gegen Flatt u. A. ²⁾ gegen Harleß. ³⁾ gegen de Wette, Olshauſen, Neander, Meyer.

ist, in Betracht kommen: wobei es gleichgültig ist, ob die Eltern bei der Zeugung des Kindes schon Christen waren oder nicht¹⁾, da unter allen Umständen das gottgeordnete Verhältniß von Eltern und Kindern es ist, welches letztere in die Heiligkeit des Christenlebens der erstern einschließt.

Der christliche Eheheil soll also das eheliche Verhältniß nicht um der Nichtchristlichkeit des andern Theils willen aufheben. Wenn aber der letztere es aufgibt, soll der erstere sich dies zu keiner Gewissensbeunruhigung gedeihen lassen, was in Anbetracht des Ausspruchs Christi von der Unlösbarkeit der Ehe und der durch Lösung derselben verlorenen Möglichkeit, den ungläubigen Gatten zum Glauben zu bringen, wohl geschehen mochte. *Χωρίζεσθω*, sagt der Apostel, und drückt damit aus, daß dies Sache des ausscheidenden Gatten ist, ohne daß sich der gläubige Theil, der ihn nicht daran hindern kann, deshalb zu quälen und zu ängstigen braucht. Nur Ausführung des in diesem Imperative Enthaltene ist es, was der ihm nebengeordnete Satz *οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἢ ἡ ἀδελφὴ ἐν τοῖς τοιούτοις* sammt dem sich ihm gegensätzlich anschließenden *ἐν δὲ εἰρήνῃ κέκληκεν ἑμᾶς ὁ θεός* besagt, aber so, daß hier dasjenige, was jener Imperativ für den bestimmten Fall sagt, auf einen allgemein gültigen und nur eben hieher auch anwendbaren Gedanken zurückgeführt erscheint. Denn da *ἐν τοῖς τοιούτοις*, wenn anders *ἐν* einen erkennbaren Sinn haben soll, unzweifelhaft²⁾ neutral gemeint ist, nicht maskulinisch, dann aber nicht für sich allein in der Bedeutung „unter so bewandten Umständen“³⁾, sondern in Verbindung mit *δεδούλωται* als Bezeichnung des Gebiets, auf welchem keine Knechtung des Christen stattfindet⁴⁾, genommen sein will⁵⁾; so faßt der Apostel dasjenige, wovon er zunächst spricht, mit Verwandtem und Gleichartigem zusammen, um es unter die Dinge zu befassen, in welchen der Christ ungeknechtet ist und also nach Umständen so oder anders seinen Christenstand erzeugen kann. Das eheliche Verhältniß, welches für den gläubigen Gatten mit dem Ausscheiden des ungläubigen ein Ende nimmt, gehört dem natürlichen Leben, der irdischen Zeitlichkeit

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ so z. B. Meyer, de Wette. ⁴⁾ vgl. z. B. 1 Kor. 1, 5; 2 Kor. 7, 9. ⁵⁾ vgl. Billroth z. b. St.

an, und nichts, was dieser Art ist, beschließt den Christen mit einer sittlichen Nothwendigkeit unter sich, die ihn unter keinen Umständen losläßt. Statt dessen, nämlich anstatt des verneinten *δεδούλωται*, ist eine andere Thatfache maßgebend für den fraglichen Fall, die nämlich, daß die an den Christen ergangene Berufung in Darbietung von Frieden bestanden hat ¹⁾. Denn *ἐν ειρήνῃ* heißt am allerwenigsten, daß wir berufen seien, Frieden zu haben ²⁾, aber auch nicht, Frieden zu halten ³⁾. Heißt es Ersteres nicht, so kann der Satz auch nicht als Einschränkung des *οὐ δεδούλωται* gemeint sein, und dazu ermahnen sollen, daß der christliche Gatte den Frieden mit dem nicht-christlichen auf alle Weise zu erhalten suche. Ueberhaupt aber kann es sich nicht um Frieden im Verhältnisse zu Menschen handeln ⁴⁾, sondern nur um den innern Frieden, dessen Verkündigung und Darbietung unsere Berufung gewesen ist ⁵⁾. Dies aber hinwieder nicht so, als sollte die Störung dieses Friedens durch den streitsüchtigen Gatten einen Grund abgeben, warum es besser sei, ihn ziehen zu lassen ⁶⁾. Ob er streitsüchtig sei oder nicht, kommt gar nicht in Betracht, und eine Begründung des Vorhergegangenen kann ja *ὅς* allerdings nicht bringen sollen ⁷⁾, sondern nur einen irgendwie gegenwärtigen, zu der Verneinung *οὐ δεδούλωται* hinzutretenden Satz, welcher von einer andern Seite her dasselbe bestätigt, was mit ihr ausgesagt war. Zur Geltendmachung der Christenfreiheit, welche in dergleichen Dingen statthat, tritt die Geltendmachung des Christenfriedens hinzu, welcher den Berufenen von Gott zugeeignet ist. Jene und diese entspricht dem Inhalte des Imperativs *χωρίζεσθω*, jene, sofern der gläubige Theil den ungläubigen immerhin ziehen lassen, diese, sofern er sich dadurch seinen innern Frieden nicht stören lassen soll. Aber nicht in Gestalt einer Begründung des *χωρίζεσθω* schließen sich diese beiden Sätze an, wiewohl sie es thatsächlich durch einen allgemeineren Gedanken begründen. Die Anwendbarkeit aber dieses allgemeineren Gedankens auf den vorliegenden Fall bestätigt der Apostel durch den Hinweis auf die Ungewißheit, ob es dem gläu-

¹⁾ vgl. I. Co. 225 3. 1 Thess. 4, 7. ²⁾ so 3. B. Olshausen, Neander.

³⁾ so 3. B. de Wette, Maier. ⁴⁾ dies auch gegen Meyer. ⁵⁾ vgl. Harless a. a. O. S. 91. ⁶⁾ so 3. B. de Wette, Osiander, Wising. ⁷⁾ vgl. Neander 3. b. St.

bigen Theile gelingen mag, den ungläubigen zu erretten. Zu einer Begründung des Nächstvorhergegangenen selbst würde dieser Hinweis nicht taugen ¹⁾, und zwar nicht bloß, wenn der dort ausgesprochene Gedanke ein so allgemeiner ist, wie wir ihn gefaßt haben, sondern schon deshalb, weil die dort verneinte Verpflichtung ungeachtet jener Ungewißheit bestehen könnte. Dagegen taugt er, die Anwendbarkeit des allgemeinen Satzes auf den vorliegenden Fall zu bestätigen. Nur freilich nicht in der Art, als sollte dem gläubigen Theile um dieser Ungewißheit willen erlaubt sein, den ungläubigen zu verlassen ²⁾. Daß man aber auch das gerade Gegentheil hiervon den Worten hat entnehmen und zu diesem Zwecke, was ja an sich freilich angeht ³⁾, *ei* im Sinne von „ob nicht“ hat verstehen wollen ⁴⁾, wornach im Blick auf die Möglichkeit einer befehrenden Einwirkung auf den ungläubigen Theil der gläubige ermahnt würde, nicht von ihm zu lassen, während doch der ungläubige es ist, welcher ausscheidet und welchen der Apostel alsdann ziehen lassen heißt, bedarf nach allem Voraufgegangenen keiner Widerlegung mehr ⁵⁾. In so fern bestätigt jener Hinweis die Anwendbarkeit des allgemeinen Satzes auf den fraglichen Fall, als dagegen geltendgemacht werden konnte, der zurückbleibende gläubige Theil komme durch das Ausscheiden des ungläubigen um die Möglichkeit, ihn für den Glauben zu gewinnen.

So verstanden ist der Fragesatz dem Satze, welchem ihn *γάρ* anschließt, untergeordnet, und kann daher letzterer mit *ei μή*, welches der Verneinung entgegentritt, sich fortsetzen. Ich habe früher gemeint, *ei μή* sei von dem folgenden Satze abzutrennen und in der Bedeutung „ob nicht“ in den Fragesatz einzuschließen. Aber dieß geht deshalb nicht an, weil nur die Ungewißheit, ob dem einen Theile die Bekehrung des andern gelingen werde, in den Zusammenhang paßt, und nicht auch die Möglichkeit, daß sie ihm gelingen werde. Ebenso unthunlich ist es, *ei μή*, sei es im Anschlusse an B. 16 oder an B. 15 oder auch im Gegensatz zu *ei χωρίζεται*, Vorderatz zu *οὕτως περιπατέω* sein zu lassen ⁶⁾, indem es immer

¹⁾ gegen Meyer, Maier. ²⁾ so Neander. ³⁾ vgl. Kühner z. Xen. mem. 1, 1, 8. ⁴⁾ so namentlich auch Tholuck b. Bergpredigt S. 252. ⁵⁾ vgl. Harleß a. a. O. S. 92. ⁶⁾ so z. B. Bengel, Rückert.

ei δὲ μὴ heißen müßte, oder ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ κύριος mit οὕτως περιπατέω zu verbinden und ei μὴ ἑκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ θεός für eine Einschränkung der Verneinung gewisser Aussicht auf Befehrung des Gatten zu nehmen¹⁾, was nicht bloß die offenbare Zusammengehörigkeit der beiden zu trennenden Sätze gegen sich hat, sondern auch eine ganz andere Verneinung, daß Keiner den Andern erretten könne, erfordern würde²⁾. Wir werden also den Fall haben, daß ei μὴ einen selbstständigen Satz über die zwischenfällige Frage hinweg an die Verneinung οὐ δεδούλωται anschließt, welcher dieser in sich abgeschlossenen Verneinung ein Anderes als das Einzige entgegenstellt, was wirklich statthat³⁾. Dieses Andere ist aber dann nicht eine Einschränkung der Verneinung, sondern ein wesentlich Anderes, als das Verneinte, und tritt in seiner Allgemeinheit nur dann dem Verneinten angemessen entgegen, wenn οὐ δεδούλωται ein so allgemeiner Satz ist, wie wir ihn verstanden haben. Nicht, daß der christliche Eheheil die Ehe nur nicht selbst aufheben soll, ist gesagt⁴⁾, sondern dem Irrthume, als ob der Christ in solchen Dingen, wie der Ehestand, einem ihn unter keinen Umständen loslassenden sittlichen Zwange unterliege, setzt der Apostel die allein maßgebende Regel entgegen, daß Jeder so wandeln, sein Leben führen solle, wie Gott es ihm zugetheilt, wie der Herr ihn berufen habe. So nämlich wird zu lesen sein, daß ὁ θεός Subjekt von ἐμέρισεν, ὁ κύριος Subjekt von κέκληκεν ist. Denn obgleich Paulus die Berufung insgemein als Gottes That bezeichnet⁵⁾ und ὁ κύριος neben ὁ θεός nur Christus sein kann⁶⁾, so ist es doch ungeachtet der entgegenstehenden Zeugnisse eben deshalb wahrscheinlicher, daß im Rückblicke auf B. 15, der jedenfalls näher lag, als die Erinnerung an 2 Kor. 10, 13 oder Röm. 12, 3, ὁ κύριος von seiner Stelle hinter κέκληκεν entriickt worden ist, um ὁ θεός zu dessen Subjekte zu machen, als umgekehrt. Uebrigens kann μοιχεύειν τινί nicht heißen „Jemandem seinen Theil geben“⁷⁾, sondern bedarf eines Objekts, als welches man denn auch entweder die äußeren Lebensverhältnisse⁸⁾ oder das selige Loos der

¹⁾ so Rind lucubr. crit. S. 142 f. ²⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 178. ³⁾ vgl. 3. Gal. 1, 7. ⁴⁾ gegen Bittroth, Oshausen, Meyer u. A. ⁵⁾ vgl. jedoch 3. Gal. 1, 6. ⁶⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 175 f. ⁷⁾ gegen Meyer. ⁸⁾ so 3. B. de Wette, Meyer.

Heiligen Gottes¹⁾ hinzudenkt, beides mit gleich wenig Berechtigung. Wie Röm. 12, 3 — und ähnlich auch 1 Kor. 3, 5 — zu *ἐκάστῳ* *ὡς ὁ θεὸς ἐμέρισεν*, wenn anders *μέτρον πίστεως* Apposition hiezu ist, aus dem Vorausgegangenen *γορεύειν* ergänzt sein will, so hier aus *οὕτως περιπατεῖτω* sowohl zu *ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ θεός*, als zu *ἐκαστον ὡς κέκληκεν ὁ κύριος* der mit dem Adverbium *ὡς* sich verbindende Infinitivus *περιπατεῖν*. So, heißt es, wandle Jeder, wie zu wandeln Gott ihm zugetheilt, wie zu wandeln der Herr ihn berufen hat. Dieß ist die Regel für alle Verhältnisse des natürlichen Lebens, und der Apostel bemerkt ausdrücklich, daß er sie in allen Gemeinden geltend mache, um die Mißthnung abzuwenden, als wenn er sie nur wie zufälliger Weise auf den durch die Anfrage der Korinthischen Gemeinde gegebenen Anlaß hin aufstelle. Da die Lesart *μεμέρικεν* nicht bloß wegen ihrer geringen Bezeugung, sondern auch, weil es zu nahe lag, die beiden Verba in dasselbe Tempus zu setzen, keine Berücksichtigung verdient²⁾, so wird der Unterschied der Tempora *ἐμέρισεν* und *κέκληκεν* zu beachten sein³⁾. Die Berufung ist der einmal für immer gesetzte Anfang des Christenstands, die Zutheilung dagegen des natürlichen Lebensstandes, in welchem ein Christ zu wandeln hat, kann eine zeitweilige sein und in der Verfassung aus einem in den andern bestehen. Endlich zeigt die Wortstellung, daß der Ton auf *ὁ θεός, ὁ κύριος* liegt. Den Willen Gottes soll der Christ für die Führung seines äußern Lebens maßgebend sein lassen, indem er sie in den von Gott ihm zugetheilten Lebensstand gefaßt sein läßt. Und der äußere Lebensstand, in welchem ihn der Herr berufen hat, soll ihm recht sein, das Leben darin zu führen, nachdem ihn der Herr durch die Berufung als für den Christenstand geeignet anerkannt hat. Hienach ziemt es sich für den Christen nicht, seinen äußern Lebensstand als einen seinem Christenstande unangemessenen willkürlich zu verändern, und wäre es unrecht, wenn er sich ihn nicht von Gott zugetheilt sein ließe, sondern in dem beharrte, den er seinem Christenstande angemessener achtete. Daß er in demjenigen bleiben müsse, den ihm Gott vor seiner Berufung zugetheilt

¹⁾ so Reiche a. a. O. S. 176, Harleß a. a. O. S. 93. ²⁾ gegen Tischendorf. ³⁾ vgl. Meyer.

hatte, liegt weder in den Worten, noch im Gedanken ¹⁾). Wenn ihm Gott nach seiner Berufung einen andern zutheilt, so hat er hierin nicht minder den Willen Gottes zu erkennen.

Dem entspricht auch die beispieelsweise Verdeutlichung der Regel. Zunächst ist es der Gegensatz der Beschnittenheit und Unbeschnittenheit, an dem er sie ausführt. Wer als Beschnittener berufen worden ist, soll es bleiben, und wer als Unbeschnittener berufen worden ist, soll es bleiben: für den Christenstand ist dieser Unterschied bedeutungslos und nur die Gebote Gottes zu halten gilt es, was in dem einen Stande so gut als im andern geschehen kann. Jeder soll in der Berufung bleiben, wie er berufen worden: ein Satz, in welchem *κλήσις* selbstverständlich in demselben Sinne wie *καλεῖσθαι* und nicht von der äußerlichen Lebensgestalt gemeint ist ²⁾), und *ἡ ἐκλήθη* sich auf ein *καλεῖσθαι κλήσιν* zurückführt, wie Eph. 4, 1 *τῆς κλήσεως ἧς ἐκλήθητε*, oder wie 2 Kor. 1, 4 *τῆς παρακλήσεως ἧς παρακαλοῖμεθα* auf ein *παρακαλεῖσθαι παράκλησιν*.

Man hat oft gemeint ³⁾), wenn nun der Apostel fortfährt *δοῦλος ἐκλήθης*, so müsse er auch dem Sklaven sagen wollen, daß er Sklave zu bleiben habe. Allein dann würde er nur solche Beispiele aufzählen, welche dem Falle entsprechen, daß ein christlicher Gatte die Ehe mit dem nichtchristlichen fortzuführen hat. Eben deshalb aber, weil es auch Fälle giebt, in welchen es sich so für ihn fügt, daß er dieser Ehe ohne sein Zuthun ledig wird, ohne sich vergeblich darum quälen zu müssen, ob er nicht in ihr verbleiben sollte, hat er nicht bloß geschrieben, wie Jedem der Herr berufen, sondern auch wie es Jedem der Herr zugetheilt hat, solle er wandeln. Schon daß dem Sklaven gesagt wird, er solle sich das nicht anfechten lassen, als Sklave berufen worden zu sein, dürfte auf die Verschiedenheit dieses Falles von dem vorher besprochenen hinweisen. Denn es handelt sich immer nicht um die Beschaffenheit der äußern Lebenslage an sich, sondern nur in ihrem Verhältnisse zum Christenstande. Nicht überhaupt lehrt der Apostel, daß, wer beschnitten ist oder unbeschnitten, es bleiben soll, sondern durch den Eintritt in den Christenstand soll

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Rückert, Bisping. ³⁾ so von den Neueren de Wette, Meyer, Oslander, Ewald, Maier z. d. St., Baur in d. theol. Jahrb. 1852 S. 26.

sich Niemand zur Aufgebung der Beschnittenheit oder der Unbeschnittenheit veranlaßt meinen. Den Sklavenstand aber kann man weder selbst aufgeben, wie den der Beschnittenheit oder Unbeschnittenheit, noch kann man wäghen, es schide sich für einen Christen nicht, Sklave zu sein, oder der Sklavenstand beeinträchtige den Christenstand, wovon sich denn auch in den neutestamentlichen Schriften keine Spur findet¹⁾. Also kann auch der Zuruf *μή σοι μελέτω* nicht so gemeint sein, wie die Weisung *μή ἐπισπάσθω, μή περιτεμνέσθω*, als wenn der Sklave sich über seinen Stand keine Sorge machen²⁾ oder nicht darum bemüht sein solle, frei zu werden³⁾. Kummer kann ihm nur machen, daß er, wenn er in der Lebenslage bleiben soll, in welcher er berufen worden, durch seinen Christenstand dazu verurtheilt scheint, Zeit seines Lebens Sklave zu sein, auch wenn er frei werden könnte. Aber so verhält es sich nicht, sondern hier kommt vielmehr der Satz zur Anwendung, *οὐ δεδούλωται ὁ ἀδελφὸς ἐν τοῖς τοιούτοις*. Und dem entspricht auch die mit einem *ἀλλά*, welches ein „sondern“, kein „dagegen“⁴⁾ ist, dem *μή σοι μελέτω* gegenüberstehende Weisung. Denn *εἰ καὶ δύνασαι ἐλευθερὸς γενέσθαι* kann keinen Nachsatz haben, welcher sich zu dem angenommenen Falle gegensätzlich verhielte, wie es bei denen zu stehen kommt, welche die Weisung dahin verstehen, der christliche Sklave solle die Gelegenheit, frei zu werden, unbenützt lassen. Gehörte *εἰ καὶ* zusammen, so wäre nicht für einen nur möglichen, sondern für einen wirklich vorliegenden Fall eine Weisung gegeben⁵⁾, was bei einer allgemeinen Regel, wie wir sie hier ausgesprochen finden, undenkbar und ebenso widersinnig ist, als die Uebersetzung „wenn du sogar frei werden kannst“, statt dessen es doch vernünftiger Weise heißen müßte „selbst wenn du frei werden kannst“⁶⁾. Der Apostel sagt nicht einem bestimmten Sklaven, was er thun soll, obwohl er frei werden kann, sondern den Sklaven überhaupt würde er sagen, was sie thun sollen, auch wenn sie frei werden können, und dies hieße nicht *εἰ καὶ*, sondern *καὶ εἰ δύνασαι*. Somit ist klar, daß *καὶ* nicht zur Bedingungsartikel

¹⁾ gegen de Wette, Osiander u. A. ²⁾ so z. B. Rückert, Meyer. ³⁾ so z. B. Calvin, Bengel. ⁴⁾ gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 414. ⁵⁾ vgl. Hermann ad Vig. S. 832; Winer Gramm. S. 413; Stallbaum z. Plato apol. Socr. 32 A. ⁶⁾ gegen Meyer z. d. St.

gehört, sondern zu demjenigen Worte des Bedingungsatzes, bei welchem es steht¹⁾ und welches den Ton hat²⁾. Es ist dasselbe *καί*, wie in den Bedingungsätzen B. 11 und 28, wo es immer die eingetretene Wirklichkeit des gesetzten Falls auszudrücken dient³⁾, während es hier die Wirklichkeit desselben im Gegensatz zum bloßen Wunsche betont. Die Ergänzung des Nachsatzes *μᾶλλον χρῆσαι* aus dem Vordersatze versteht sich nun von selbst. Nicht davon heißt der Apostel den Sklaven Gebrauch machen, daß er als Sklave berufen worden ist, was ja gar keine Sache ist, von der sich Gebrauch machen läßt, da man zwar seinen Sklavenstand oder seinen Christenstand ausnützen kann, nicht aber die Thatsache, als Sklave Christ geworden zu sein. Das, was den Inhalt des Vordersatzes ausmacht, ergänzt sich zum Nachsatze; von der Möglichkeit, frei zu werden, soll der Sklave Gebrauch machen lieber, als sie unbenützt lassen. Gott hat sie ihm zuertheilt, wie sollte er sie nicht nützen?

Erproben muß sich die Erklärung des 21. Verses an der ihm folgenden Begründung. Diese ist zwietheilig. Einerseits macht sie geltend, daß der im Herrn berufene Knecht ein Freigelassener des Herrn, und andererseits, daß der Freie nach seiner Berufung ein Knecht Christi ist. Beide Sätze verbindet der Apostel durch *ὁμοίως* oder, wenn *καί* gesicherter sein sollte, als *δὲ καί*, durch *ὁμοίως καί*, um bemerklich zu machen, daß die in ihnen ausgedrückten Thatsachen gleichartig sind⁴⁾. Sie sind es aber in so fern, als beide Male sich darstellt, daß der Gegensatz von Knechtschaft und Freiheit auf dem Gebiete des natürlichen Lebens für den Christenstand als solchen gleichgültig ist. Denn die Begriffe *ἀπελευθερος κυρίου* und *δούλος Χριστοῦ* sollen sich nicht gegensätzlich ausschließen⁵⁾, sondern den einen und selben Christenstand nach zwei verschiedenen Seiten bezeichnen⁶⁾, einerseits hinsichtlich der erfolgten Erlösung aus der Knechtschaft unter der Sünde, andererseits hinsichtlich der hiefür eingetretenen Gehorsamspflicht gegen Christus. Nicht weiter, als der von Christo in Freiheit Gesezte und der ihm zu Dienst Verpflichtete, also in Wirklichkeit gar nicht, sind der christliche Knecht und der

¹⁾ gegen Rückert. ²⁾ vgl. Stallbaum a. a. O., Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 140. ³⁾ vgl. Hartung a. a. O. I. S. 132 f. ⁴⁾ vgl. J. B. Luc. 16, 25. ⁵⁾ gegen Rückert. ⁶⁾ vgl. Osiander J. d. St.

Christliche Freie hinsichtlich ihres Christenstands von einander entfernt. Oder auch, der Unterschied, daß der Eine Knecht, der Andere Freier ist, bringt keinen größern Unterschied in ihrem Christenstande mit sich, als den die verschiedene Wendung der beiden Sätze ausdrückt, wenn der eine von dem sagt, was der Berufene ist, und der andere von dem, was Einer durch seine Berufung ist: wobei der ungewöhnliche Ausdruck *ἐν κυρίῳ κληθεῖς*, welcher die hier gemeinte, oben bald als Gottes, bald als des Herrn That benannte Berufung als eine im Herrn mittlerisch begründete und deshalb ihre Eigenthümlichkeit von ihm habende bezeichnet, zu dem Zwecke gebraucht sein wird, um den Herrn schlechtthin, in welchem sie geschieht, dem irdischen Herrn entgegenzusetzen, welchem der Knecht angehört, wenn sie an ihn kommt. Ist nun aber dieser Doppelsatz so durchweg darauf angelegt, nicht etwa den Adel der wahren Freiheit, welche dem Christen eignet, er mag Knecht oder Freier sein¹⁾, sondern die Gleichgültigkeit natürlicher Knechtschaft und Freiheit für den Christenstand auszudrücken; so kann seine Bestimmung nicht sein, den Sklaven nicht bloß, so lange er es sein muß, zu willigem, sondern auch, wenn er frei werden könnte, zu freiwilligem Verbleiben im Sklavenstande zu vermögen²⁾. Denn warum sollte er von der Möglichkeit, frei zu werden, keinen Gebrauch machen, wenn sich dadurch in seinem Christenstande Nichts ändert? Wohl aber eignet sich der Doppelsatz, dem Sklaven zu zeigen, daß er nicht nöthig hat, weil er als Sklave berufen worden, auch dann es zu bleiben, wenn sich ihm die Möglichkeit frei zu werden darbietet. Denn warum sollte sein Christenstand ihn dazu nöthigen, wenn doch der Uebergang aus der Knechtschaft in die Freiheit keine andere Bedeutung hat, als daß er aus einem von dem Herrn in Freiheit Gesezten ein Christo zu Dienst Verpflichteter wird, mit andern Worten, daß er bleibt, was er ist?

Haben wir in B. 21—22 mit Recht die tröstliche Belehrung gefunden, daß der christliche Sklave, wenn er frei werden kann, vorziehen soll, es zu werden; so könnte es scheinen, als ob sich die folgende Weissung *μὴ γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων* ebenfalls auf denselben Sklavenstand bezöge, und in diesem Sinne denjenigen, deren Er-

¹⁾ so z. B. Osiander. ²⁾ so z. B. Meyer.

kaufung nicht umsonst geschehen, sondern, wie es mit Wiederholung des 6, 20 gebrauchten Ausdrucks heißt, einen Preis gekostet hat, in Sklaverei zu treten verböte¹⁾. Aber wie ungleichartig wäre dann diese Weisung den vorhergegangenen, wo es sich immer um Veränderungen des äußern Lebensstandes handelte, auf welche einzugehen oder nicht einzugehen man sich durch den Christenstand veranlaßt meinen konnte, während sicherlich Niemandem zu Sinne kam, um deswillen, weil er Christ war, Sklave zu werden²⁾. Dazu kommt, daß die Thatfache unserer Erlösung durch das theure Blut Christi um so weniger hätte abhalten können, Sklave zu werden, als der Apostel selbst so eben erinnert hatte, daß der Gegensatz von Sklaverei und Freiheit für den Christenstand gleichgültig sei. Offenbar ist das Verhältniß von *μη γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων* zu *τιμῆς ἡγοράσθητε* ein anderes, als das von *μη ἐπισπάσθω* und *μη περιτεμνέσθω* zu *περιτεμνόμενος τις ἐκλήθη* und *ἐν ἀκροβυστίᾳ κέκληται τις*, oder das von *μη σοι μελέτω* zu *δοῦλος ἐκλήθης*. Nicht der Fall einer gewissen äußern Lebenslage des Einen oder des Andern ist dies Mal angenommen und hiefür Weisung gegeben, sondern an eine Thatfache erinnert der Apostel, an welcher Alle ohne Unterschied theilhaftig sind. Also wird auch die Weisung Alle ohne Unterschied betreffen. Und wie der Grund, so die Folge. Ist die Erkaufung geistlich gemeint, so muß auch die Warnung vor Menschenknechtschaft das geistliche Leben der Erkauften angehen. Um Veränderung der äußern Lebenslage, von welcher vorher die Rede gewesen, kann es sich hier nicht mehr handeln, und die verworrene Vorstellung einer Abhängigkeit von solchen, welche den korinthischen Christen derartige Veränderungen zumutheten, ist schlechterdings unveranlaßt³⁾. Aber auch so allgemein kann die Ermahnung nicht gemeint sein, daß vor jeder Art verkehrten Abhängigkeitsverhältnisses, in welches sich ein Mensch zum andern stellen kann, gewarnt würde⁴⁾. Denn so stände sie außer allem innern Zusammenhange mit dem Vorhergegangenen, wo es sich ja immer um solches gehandelt hat, wozu sich ein Christ irriger Weise durch seinen Christenstand bestimmt meinen konnte. Eine dem gleichartige Menschenknechtschaft konnte auf demselben Gebiete, welchem die Er-

¹⁾ so zuletzt Heydenreich. ²⁾ vgl. Meyer z. d. St. ³⁾ gegen Meyer, de Wette. ⁴⁾ so Neander, Maier, Osiander.

Lösungsthat angehörte, nur in der Art statthaben, daß ein Christ sein Christenleben in eine Abhängigkeit von Menschen begab, zu welcher er durch seine Berufung nicht veranlaßt war, aber durch falsche Werthlegung auf hiefür nicht maßgebende Eigenschaften veranlaßt wurde. In der korinthischen Gemeinde fand sich solche Menschenknechtschaft, und es ist wesentlich das Gleiche, wovon der Apostel abmahnte, als er ihr zurief, *μηδεὶς καυχᾶσθω ἐν ἀνθρώποις*, und woron er jetzt warnt mit den Worten *μη γίνεσθε δοῦλοι ἀνθρώπων*¹⁾. Daß wir ihn richtig verstanden haben, wird auch hier wieder das Nächstfolgende bestätigen. Freilich nicht nach der gewöhnlichen Auffassung desselben, welche darin nur eine Wiederholung der Ermahnung sieht, in derjenigen äußern Lebenslage zu verbleiben, in welcher Jeden die göttliche Berufung betroffen hat. Aber was soll dann *παρὰ θεῶν*? Man erklärt, so solle Jeder in seinen äußern Lebensverhältnissen bleiben, daß er bei Gott bleibe²⁾. Aber unmöglich können zwei Gedanken so verschiedener Art, deren jeder selbstständig betont sein müßte, in den einen Satz ineinandergeschoben sein, sondern *ἐν ᾧ ἐκλήθη* muß die Näherbestimmung des *μένειν παρὰ θεῶν* sein sollen. Da nun zuletzt von der Berufung als einem *καλεῖσθαι ἐν κυρίῳ* die Rede gewesen, so ist die Erwartung berechtigt, daß auch *ἐν ᾧ ἐκλήθη* so gemeint sei. Der Gedanke, welcher sich auf diese Weise ergibt, ist eben so klar, als dem Zusammenhange angemessen. Ist es nämlich der Herr, in welchem ein Jeder berufen worden, und nicht bei dem Einen dieser, bei dem Andern ein anderer Mensch; so ist auch Jeder durch seine Berufung darauf angewiesen, daß, was er bei Gott ist, in dem mittlerisch begründet bleiben zu lassen, in welchem ihm seine Berufung vermittelt gewesen ist, ohne daß sich dem Einen dieser, dem Andern jener Mensch zwischenschiebt, dessen Knecht er in einer durch seine Berufung nicht gerechtfertigten Weise wird, anstatt ausschließlich Christi Knecht zu sein.

über Ehe-
lichung und
Verheheli-
chung.
7, 25—40.

In diese höchste und alle Christen ohne Unterschied betreffende Anwendung hat der Apostel seine Ausführung des Satzes *ἐκάστω ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος, ἕκαστον ὡς κέκληκεν ὁ θεός, οὕτως περιπατεῖτω*

¹⁾ vgl. Rückert, Bisping z. d. St. ²⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Meyer, Pfander, Neander.

ausgehen lassen, eine Ausführung, welche seine Weisungen, die er mit den Worten *τοῖς δὲ λοιποῖς λέγω ἐγώ, οὐχ ὁ κύριος* eingeleitet hat, vor der Mißkennung sichert, als habe er nur auf gegebenen Anlaß, was ihm augenblicklich und für diesen einzelnen Fall gerade gut schien, anbefohlen. Denn als Anwendungen eines umfassenden christlichen Grundsatzes geben sie sich zu erkennen. Er kehrt nun zu dem besonderen Gebiete zurück, auf welchem er sich bis dahin bewegt hatte, um nach den Fragen über Führung und Fortführung der Ehe auch die über Eingehung derselben zu beantworten. Schon zweimal, ehe er auf die Frage in Betreff der Eheführung, und ehe er auf die das Verbleiben in der Ehe betreffende Frage Antwort gab, hat er den allgemeinen Satz vorausgeschickt, daß es einem Menschen gut sei, des geschlechtlichen Verkehrs sich zu enthalten, weil er seine Beantwortung jener Fragen nur immer mit dieser Voraussetzung verstanden wissen wollte. Eigens davon zu handeln, ist er jetzt veranlaßt, wo er die in Betreff der Jungfrauen gestellten Fragen zu erledigen hat. Denn die Jungfrauen meint er, wenn er fortfährt, *περὶ δὲ τῶν παρθένων ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω*, und nicht die noch nie verhehelicht Gewesenen beiderlei Geschlechts¹⁾, was durch Berufung auf Apokal. 14, 4, wo *παρθένοι* als Prädikat in uneigentlichem Gebrauche steht, nicht gestützt, und durch den Inhalt des mit jenen Worten eingeleiteten Abschnitts, namentlich durch B. 28, 34, 36 widerlegt wird. Von dem also, was die Gemeinde in Betreff der Jungfrauen gefragt hat, erklärt er, daß er es nicht mit Geltendmachung eines Gebots des Herrn, sondern nur mit Kundgebung seines eigenen Urtheils beantworten könne, welches Urtheil er somit nicht in seiner Eigenschaft als Apostel, da er als solcher des Herrn Wort zu verkündigen hat, sondern als Gläubiger, als Christ und Mitchrist abgibt. Denn weder „treu“²⁾ noch „vertrauenswürdig“³⁾ heißt *πιστός* in dem Satze *ὡς ἡλεημέρος ὑπὸ κυρίου πιστὸς εἶναι*, sondern „gläubig“, da seine Treue oder Glaubhaftigkeit nur in Betracht käme, wenn es sich um verlässige Wiedergabe des ihm Kundgegebenen handelte, während vielmehr im Gegensatze zu einem hier nicht vorfindlichen Gebote des Herrn eine Meinungsäußerung bezeichnet wird,

¹⁾ so zuletzt noch Ewald. ²⁾ so z. B. de Wette. ³⁾ so z. B. Neander, Meyer.

welche keinen andern Anspruch machen kann, als wegen der Christlichkeit dessen, der sie abgiebt, wie er B. 40 sagt *δοκῶ δὲ καὶ γὰρ πνεῦμα θεοῦ ἔχειν*, Beachtung zu finden. Sie lautet dahin, daß es einem Menschen gut sei, in jungfräulichem Stande zu leben. *Ἀρθρώπων* hier von beiden Geschlechtern zu verstehen¹⁾, hat man eben so wenig Ursache, als B. 1 das Wort in der Bedeutung „Mann“ zu nehmen. Hat dort der Zusammenhang zu erkennen gegeben, daß vom Manne die Rede ist, so lehrt hier die Rückweisung des *οὕτως* auf *περὶ τῶν παρθένων*, daß es sich um das weibliche Geschlecht handelt. Denn nur auf *περὶ τῶν παρθένων* kann *οὕτως* sich beziehen, nicht kann man es an sich so viel sein lassen, als „unverheirathet“, daß wohl gar *ὅτι καλὸν ἀνθρώπων τὸ οὕτως εἶναι* eine von dem, was für beide Geschlechter gelte, hergenommene Grundangabe für den Satz *τοῦτο καλὸν ὑπάρχειν* sein soll²⁾, dessen *τοῦτο* sich alsdann auf *περὶ τῶν παρθένων* bezöge³⁾, während es vielmehr mit *ρομίζω* zusammengehört⁴⁾. Dies, sagt der Apostel, ist meine Ansicht, daß im jungfräulichen Stande sich befinden gut ist, fügt aber, ehe er das Subjekt zu *καλὸν ὑπάρχειν*, nämlich *τὸ οὕτως εἶναι* folgen läßt, eine Grundangabe, warum es gut ist, zwischenein mit veränderter Konstruktion⁵⁾, nämlich mit einem von *ρομίζω* *τοῦτο* abhängigen *ὅτι*, dem *καλὸν ὑπάρχειν* den Satz *διὰ τὴν ἐρεστώσαν ἀνάγκην ὅτι καλὸν ἀνθρώπων*, in welchem die betonte Grundangabe vorgerückt ist⁶⁾, an die Seite stellend. Denn so erklärlich die Veränderung der Konstruktion ist, wenn der Apostel hinter dem schlechtthinigen *καλὸν ὑπάρχειν*, wo er *ὑπάρχειν* gebraucht, weil er das Subjekt *τὸ οὕτως εἶναι* bereits im Sinne hat, die Grundangabe, mit welcher er seinen Satz näher bestimmt, nachbringen wollte, so undenkbar ist, daß sie ihm erst hinter *διὰ τὴν ἐρεστώσαν ἀνάγκην* ohne alle Noth beigegeben sein sollte. Unter der Noth, um deren willen es nach des Apostels Urtheil einem Menschen gut ist, in jungfräulichem Stande zu leben, versteht man insgemein⁷⁾, aber irriger Weise und in Widerspruch mit der allein möglichen und nachweisbaren Bedeutung von *ἐρεστώς*⁸⁾, die vor des

¹⁾ so z. B. de Wette, Meyer. ²⁾ so de Wette. ³⁾ so Osiander, Maier. ⁴⁾ gegen m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 416. ⁵⁾ vgl. z. B. Thuchy. 1, 144, 3. ⁶⁾ vgl. Flatt z. d. St. ⁷⁾ anders Ewald. ⁸⁾ vgl. z. 2 Thess. 2, 2 u. Gal. 1, 4.

Herrn Wiederoffenbarung zu erwartende Drangsal, während der Apostel dasselbe meint, um dessentwillen er Eph. 5, 16 schreibt, *αἱ ἡμέραι πονηραὶ εἰσιν*. Er braucht damit nicht auf eine damals gerade außerordentlich bedrängte Lage der Christenheit zu deuten¹⁾: die Gegenwart überhaupt, in welcher ja das Bekenntniß zu Christo für Jeden eine Ursache der Feindschaft und Verfolgung wurde, ist ihm eine Zeit der Noth, in welcher seinen Christenstand zu behaupten um so viel schwerer fällt, je mehr man durch Gemeinschaftsbande des natürlichen Lebens mit Anderen verflochten ist.

Der Apostel redet nicht zu den Jungfrauen selbst, sondern zu denen, welche ihn ihrewegen befragt haben. Daher ergeht auch sein Rath an die Männer, sei es welche Jungfrauen zu ehelichen oder welche Töchter zu verheirathen in der Lage sein könnten. Wenn er nun in solchem Zusammenhange den Fall setzt *δέδεσθαι γυναῖκα* oder *λέλυσθαι ἀπὸ γυναικός*, so kann er damit nicht bereits angetretenen oder wiederaufgehobenen Ehestand meinen. *Ἰνῇ* steht hier in eben so weitem Sinne, wie B. 1, und an ein Weib gebunden²⁾ ist schon der Verlobte. Ihm gilt die Weisung, nicht darauf auszugehen, daß er dies Verhältniß löse, aber auch der Rath, wenn es ohne sein Zuthun gelöst ist, kein anderes Verlöbniß zu suchen³⁾. Denn daß *λέλυσθαι ἀπὸ γυναικός* nicht vom Ledigsein überhaupt verstanden sein will⁴⁾, wofür Stellen nicht beweisen können, wo *λελίσθαι ἀπὸ τινος* einen früher bestandenen Zusammenhang voraussetzt⁵⁾, erhellt schon aus der Beziehung des *λέλυσθαι* auf *λύσω*. Hat aber Einer, wie das *καὶ* ausdrückt⁶⁾, seine Verlobte bereits geheirathet, so kann er freilich darüber ruhig sein, daß weder er, noch die Jungfrau, die sein Weib geworden, hiedurch sich einer Sünde schuldig gemacht, an ihrem Christenstande — denn als Christen haben sie ihre Heirath geschlossen — sich versündigt haben. Allein an ihrem äußern, der Welt zugewendeten Leben werden es beide zu empfinden und sonderliche Drangsal zu erfahren bekommen, wenn sie in der Noth dieser Zeit, die den Christenstand ohnehin zu einem schweren Stande macht, noch überdies für einander und für ihre Kinder zu sorgen haben werden.

¹⁾ gegen Neander u. A. ²⁾ vgl. z. B. Matth. 1, 19 f. ³⁾ vgl. Ewald.

⁴⁾ so Meyer. ⁵⁾ so Xenoph. Cyrop. 1, 1, 4. ⁶⁾ gegen Rückert u. A.

Deffen möchte sie der Apostel gern überhoben sehen. Weit entfernt also, daß er ihnen das Leben durch seine Meinungsäußerung erschweren will, ist es wohlmeinende Rücksicht auf ihre Lage, welche ihn bestimmt, ihnen solchen Rath zu geben. In diesem Sinne schließt er mit *ἐγὼ δὲ ὑμῶν γειδομαι* vorerst ab, was er mit *γράμην δίδωμι* und *ρομίζω τοῦτο* eingeleitet hat. Einen Gegensatz dazu bildet *τοῦτο δὲ γημι* mit gleich starker Betonung des *τοῦτο* und des *γημί* und mit absichtlichem Gebrauche dieses Verbums, welches die Äußerung bedeutet im Unterschiede von dem bloßen Sagen. Nicht eine Nähererklärung von Vorhergegangenenem¹⁾ führt der Apostel damit ein, wie sonst mit *τοῦτο δὲ λέγω*²⁾, sondern etwas, das er hinter jenem nur bedingter Weise abgegebenen Urtheile als eine schlechtthin zu beherzigende Wahrheit geltend macht, nämlich den wahrscheinlich ohne *ὅτι* zu lesenden Satz *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν*. Und nicht eine Beschaffenheit der Zeit, daß sie eine trübselige oder drangsalsvolle sei, wie diejenigen erklären, welche eine nur auf Personen anwendbare Bedeutung von *συνεσταλμένος* unthunlicher Maßen hier in Anwendung bringen³⁾, sondern lediglich die Eingeschränktheit derselben auf engen Raum sagt dieser Satz aus⁴⁾. Die Zeit, um welche es sich handelt, wenn von dem Thun und Lassen der Christen die Rede ist, diese Gegenwart im weitern Sinne kennt der Christ als eine zwischen des Herrn Auffahrt und Wiederkunft eingeschränkte, während sie sich dem Auge dessen, welcher von solchem Ende derselben Nichts weiß, in ziellose Ferne ausdehnt. Aber nur dieser unbestimmten Ausdehnung gegenüber heißt sie eingeschränkt, und nicht bezeichnet *συνεσταλμένος* eine sonderliche Kürze, wie diejenigen annehmen, welche *τὸ λοιπόν* zu diesem Satze ziehen, als ob die Meinung wäre, es sei nicht mehr viel übrig von der Zeit⁵⁾. Theils durch diesen Irrthum, theils durch eine andere unrichtige Auffassung des *τὸ λοιπόν*, wie wenn es in Verbindung mit *ἵνα* das im Nachfolgenden benannte Verhalten unpassender Weise als ein nunmehr Erübrigendes bezeichnete⁶⁾, wird es geschehen sein, daß die ursprüng-

¹⁾ so noch Neander. ²⁾ vgl. Rückert u. Bisping z. b. St. ³⁾ so z. B. Rückert, Olshausen, Neander. ⁴⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Oslander, Maier, Bisping. ⁵⁾ so de Wette, Oslander, Maier, auch Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 183. ⁶⁾ so z. B. Heydenreich, Rückert, Bisping.

liche, auch vom sinaitischen Coder beglaubigte Schreibung *συνεσταλμένος ἐστίν, τὸ λοιπὸν ἵνα* entweder in *συνεσταλμένος ἐστίν. τὸ λοιπὸν ἐστίν ἵνα* oder *συνεσταλμένος τὸ λοιπὸν ἐστίν ἵνα* umgeändert wurde. In Wahrheit ist aber *τὸ λοιπὸν* ein feines Nachdrucks wegen dem *ἵνα* vorausgeschickter Bestandtheil des Absichtssatzes¹⁾. Nur darf man *ἵνα* dann nicht mit *ὁ καιρὸς συνεσταλμένος ἐστίν* verbinden, als ob mit jener Eingeschränktheit der Zeit das nachbenannte Verhalten bezweckt wäre, welches ja nur aus ihr folgt. Von *τοῦτο δέ φημι* hängt *ἵνα* ab²⁾. Zu dem Zwecke nämlich macht der Apostel die Thatfache, daß die Zeit eine eingeschränkte ist, in diesem Zusammenhange geltend, damit auch die, welche Weiber haben, so seien, als hätten sie keine, und was er dem Verwandten weiter anschließt. Nicht bloß die Unbeweibten sollen von der Weltversflochtenheit, welche der Ehestand für den natürlichen Menschen mit sich bringt, nach dieser Seite frei sein, sondern — so sagt das *καί* — auch die Beweibten sollen die gleiche innerliche Freiheit haben und beweisen, vor welcher ja der Unterschied des Beweibtheins und Unbeweibtheins oder auch der Fröhlichkeit und Traurigkeit um Zeitliches, des Erwerbens und des Ermangelns von Irdischem verschwindet. Der Christ, welcher so zu dieser Zeit steht, wie es jene Eingeschränktheit derselben mit sich bringt, erwirbt durch Kauf nicht anders, als ob das, was er erwirbt, nicht sein Eigenthum würde, indem es ihm innerlichst gleichgültig ist, ob er es hat oder nicht; er macht von der Welt Gebrauch, aber, wie *ὡς μὴ καταχρώμενοι* besagt, da *καταχρῆσθαι* für lediglich eins mit *χορῆσθαι* zu nehmen kein Grund vorliegt³⁾, Ausschließung des Mißbrauchs aber zu selbstverständlich⁴⁾, die des Verbrauchens⁵⁾ sinnlos wäre, er thut dies nur in der Art, daß sein Gebrauchen kein beliebiges⁶⁾, keine Ausübung eines vermeintlichen Rechts seines Eigenbeliebens ist. Wenn der Apostel zu dieser Ausführung den zunächst an den letzten Bestandtheil derselben sich anschließenden Satz *παράγει γὰρ τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* hinzufügt, so steht dies der Abhängigkeit des *ἵνα* von *τοῦτο δέ φημι* keineswegs entgegen⁷⁾, da beide Sätze, der begründende und der mit der Abzie-

¹⁾ so Lachmann, Tischendorf. ²⁾ so z. B. Billroth. ³⁾ gegen de Wette, Meyer u. A. ⁴⁾ gegen Billroth u. A. ⁵⁾ so Ewald. ⁶⁾ vgl. z. B. Aeschines 17, 19. ⁷⁾ gegen Meyer.

lung auf ein solches Verhalten geltend gemachte, wesentlich das Gleiche besagen. Denn nicht bloß von den jeweiligen Dingen dieser Welt, sondern von ihr als einem Ganzen ist die Rede, wenn es heißt, *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου*, was sich von *παράγει ὁ κόσμος οὗτος*¹⁾ nur so unterscheidet, daß statt der Welt selbst ihre Erscheinung genannt ist, in welcher sich ihr Wesen dargiebt²⁾. Wenn es nun von der Welt heißt, ihre Erscheinung vergehe, sie behalte diejenige Gestalt nicht, in welcher sie jetzt dem natürlichen Menschen ein Gegenstand des Begehrens ist; so ist damit, ohne daß man zu übersetzen braucht, sie sei im Begriff, zu vergehen³⁾, wozu das Präsens *παράγει* keinen Anlaß giebt, auf jenes Ende hingewiesen, welches die Zeit auf einen unüberschreitbaren Raum einschränkt und die Welt um ihre nur vorübergehende Gestalt und Erscheinung bringen wird.

Wie der Apostel B. 17, was er vom Verbleiben in der Ehe zu sagen hatte, in den gemeingültigen Satz *ἐκάστῳ ὡς ἐμέρισεν ὁ κύριος* und dessen beispieleweise Durchführung hat ausgehen lassen, so jetzt dasjenige, was er in Betreff der Ehelichung und Verehelichung von Jungfrauen zu sagen gehabt hat, in den allgemeinen Satz *ὁ καιρὸς συνισταλμένος ἐστίν* und dessen beispieleweise Durchführung. Wer so in der Ehe lebt, wie dieser Satz es mit sich bringt, der hat von seinem Ehestande keinen Nachtheil für seinen Christenstand. Aber doch ist bei sonst gleichen Umständen der Unverehelichte besser daran, und zwar nicht bloß, wie B. 26 und 28 gesagt war, weil den Verehelichten sein Stand in eine Bedrängniß bringt, deren der Unverehelichte ledig geht, sondern auch, wie jetzt folgt, weil Sorgen damit verknüpft sind, deren der Apostel seine Leser gern überhoben sehen möchte. Denn *θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμεινους εἶναι* mit *παράγει τὸ σχῆμα τοῦ κόσμου τούτου* zu verbinden⁴⁾, ist wegen der völligen Verschiedenheit sowohl des Inhalts, als des Zwecks dieser beiden Sätze völlig unthunlich, was man nur dadurch sich verbirgt, daß man bei *ἀμεινους εἶναι* in Widerspruch mit dem Nachfolgenden an eitle Sorgen denkt, welche derjenige habe, der die

¹⁾ vgl. 1 Joh. 2, 17. ²⁾ vgl. Billroth z. d. St. ³⁾ so z. B. de Wette, Meyer. ⁴⁾ so Lachmann, Billroth, Rückert, Olshausen, Wispning, Maier.

Güter der Welt mißbrauche¹⁾. Daß die Gestalt der Welt vergeht, war eine Erinnerung, welche sich die Verhehlchten sollten gesagt sein lassen. Dagegen *θέλω ὑμᾶς ἀνεπίμυτος εἶναι* vergleicht sich dem *ἐγὼ δὲ ὑμῶν γελδομαί²⁾*, und soll dazu bestimmen, ehelos zu bleiben. Bei den Sätzen, in denen der Apostel ausführt, was für Sorgen, deren er die Leser ledig wissen möchte, ein Verheiratheter habe, ist zu bedenken, daß er dasjenige, ohne was ein Verheiratheter seines Christennamens unwürdig wäre, als selbstverständlich bei ihm voraussetzt. Seine Meinung ist also nicht, daß ein solcher nicht darauf denke, wie er dem Herrn gefallen möge, sondern daß er bei sonst gleicher Hingabe an den Herrn seinem Weibe zugewendete und somit Dinge der Welt betreffende Anliegen habe, deren Stelle bei dem Unverheiratheten dem Herrn zugewendete und des Herrn Sache betreffende einnehmen. Man braucht also keinen Ausspruch weder aus einer schiefen Ansicht, die er von der Ehe gehabt habe³⁾, noch aus dem Umstande, daß es damals noch keine wahrhaft christliche Ehe gegeben habe⁴⁾, zu erklären. Es ist wirklich und auch in der christlichsten Ehe nicht anders, als er sagt: der Verhehlchte ist getheilt, durch sein eheliches Verhältniß zu einem Theile in Anspruch genommen, während der Unverhehlchte bei gleicher Gesinnung ungetheilt dem leben kann, was Sache des Herrn ist. *Καὶ μεμέρισται* gehört nämlich, wenn anders *καὶ* ächt ist, welches sämtliche alte Uebersetzungen für sich hat, sicherlich zum Vorhergehenden⁵⁾, da sonst nur ein „auch“, also nur ein *καὶ* hinter *μεμέρισται* zur Verbindung taugte. Aber auch inhaltlich muß diese Aussage der Getheiltheit zum Vorhergehenden gehören, da sie zu einer Verständigung desselben dient, welche sich dann zu dem entsprechenden, vom Weibe handelnden Satze von selbst ergänzte, ohne daß sie wiederholt zu werden brauchte, während, wenn *μεμέρισται* zum Folgenden gehörte, vom verhehlchten Manne nur das schwerer Verständliche, daß er die Dinge der Welt sein Anliegen sein lasse, und dann erst vom verhehlchten Weibe das Verständlichere, daß sie getheilt sei, ausgesagt wäre. Denn *μεμέρισται ἡ γυνὴ καὶ ἡ παρθένος*, vorausgesetzt, *ἡ ἀγάμος* hinter *ἡ*

¹⁾ so Willroth. ²⁾ vgl. de Wette z. d. St. ³⁾ so z. B. Rückert. ⁴⁾ so z. B. Neander. ⁵⁾ so Lachmann, Rückert, Ewald, Visping, Neander.

γυνή wäre unächt, von einem Unterschiede zwischen der Vermählten und der Unvermählten zu verstehen¹⁾, ist eine sprachliche Unmöglichkeit, da μερίζειν nur ein Zertheilen des Einen in sich, nicht aber ein Abtheilen des Einen vom Andern bedeuten kann. Aus diesen Gründen, und da καί nur vor, nicht auch hinter μεμέρισται zu schreiben die wenigen derartigen Zeugnisse nicht berechtigen, wird bei der von gewichtigsten Zeugen, zu welchen auch der sinaitische Codex hinzukommt, vertretenen Lesart zu bleiben und also zu schreiben sein: καί μεμέρισται. καὶ ἡ γυνή ἡ ἄγαμος καὶ ἡ παρθένος ἡ ἄγαμος μεριμνᾷ τὰ τοῦ κυρίου. Mit einem καί, das als „auch“ gemeint ist²⁾, geht der Apostel vom Manne zum Weibe über, und hatte hier zweierlei Stand der Ehelosigkeit zu unterscheiden, da auch die verheiratete Gewesene ἄγαμος ist, und auch die verlobte Jungfrau nicht mehr ἄγαμος ist. Von beiderlei Ehelosen sagt er, wie vom unverheirateten Manne, daß sie sich das, was des Herrn ist, ihre Sorge sein lassen, aber nicht, wie dort, den Tragesatz πῶς ἀρέσει τῷ κυρίῳ, sondern den Absichtssatz ἵνα ἡ ἀγία καὶ σώματι καὶ πνεύματι hinzufügend, indem er, wie es scheint, um keinen unwürdigen Mißgedanken zu erwecken, beim Weibe Anstand nimmt, zu sagen, sie denke darauf, wie sie dem Herrn gefalle. Den ganzen Abschnitt aber, welchen er mit θέλω δὲ ὑμᾶς ἀμειψόμενοι εἶναι eingeleitet hat, schließt er nun, um sich gegen mögliche Mißdeutung desselben zu verwahren, mit der Versicherung, daß es ihm nur um der Leser eigenes Bestes³⁾ und nicht darum zu thun sei, sie in die Lage zu bringen, daß sie nicht mehr anders können, als seiner Meinung nachzuleben. Denn wenn man, wie er sich ausdrückt, einen Strick umwirft, der muß sich dem, welcher ihm denselben umwirft, gefangen geben und sich von ihm führen lassen, wohin er will. Nicht so will angesehen und aufgefaßt sein, was er ihnen zu bedenken giebt, sondern das, was einem Christen wohl ansteht, bezweckt er, daß es geschehe, und um das ungestörte, ununterbrochene Halten zum Herrn⁴⁾ ist es ihm zu thun, daß es statt-
habe.

Andererseits aber soll man ihn auch nicht so verstehen, als

¹⁾ so z. B. de Wette, Meher, Olshausen, Osiander, Maier z. d. St., Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 196. ²⁾ vgl. Reiche a. a. O. ³⁾ vgl. z. B. Plato de republ. 338 C. ⁴⁾ vgl. Apokal. 14, 4.

wolle er das, was er als gut und zuträglich bezeichnet, hiedurch eben doch zum Gesetze machen. Zwar daß er es hinsichtlich der Selbstverehelichung nicht so meint, hat er bereits erklärt. Es ist besser, ehelich werden, hat er gesagt, als Brunst leiden. Aber wie dann, wenn es sich um Verheirathung einer Tochter handelt? Macht sich ein Vater, welcher sich dazu herbeiläßt, seine Tochter einem Manne zu geben, nicht einer Sünde schuldig, wenn es dem Christenstande so dienlich ist, außer der Ehe zu leben? Auch diese Frage wird dem Apostel gestellt worden sein, und er beantwortet sie dahin, daß er es unter Umständen sogar für eine dem Vater unausweichliche Nothwendigkeit erkenne, seine Tochter zu verheirathen. Denn Nachsatz¹⁾ zu *εἰ δὲ τις ἀσχημονεῖν ἐπὶ τὴν παρθένον αὐτοῦ*²⁾ νομίζει und nicht ein Bestandtheil des Vordersatzes ist *καὶ οὕτως ὀφείλει γίνεσθαι*. Als Bestandtheil des Vordersatzes würde es eine dem ersten Gliede desselben ganz ungleichartige Bedingung setzen, bei welcher immer fraglich bliebe, in welchem Falle es denn geschehen müsse und, wie *ὀφείλει* ausdrückt, eine sachliche Nothwendigkeit sei, daß die Verheirathung erfolge. Der Apostel stellt dies in so fern in das Ermessen des Vaters, als er anerkennt, derselbe könne meinen, wenn erst die Tochter über die Jugendblüthe hinaus sei, in Bezug auf sie gerechtem Vorwurfe zu unterliegen. Dem *πρὸς τὸ εἴσχημον* gegenüber muß nämlich *ἀσχημονεῖν* in sittlichem Sinne gemeint sein, und nicht den Stand eines nur irgendwie in Schimpf Gerathenen³⁾, sondern sittliche Mißbeschaffenheit bezeichnen. Denn auch ein Handeln bedeutet es nicht⁴⁾, wozu *ἐπὶ* mit dem Affusative einer Person keineswegs besser⁵⁾, die Näherbestimmung aber *ἐὰν ἢ ὑπέρακμος* gar nicht paßt. Den Thatbestand bedeutet es, wie der Vater in Bezug auf seine Tochter dasteht⁶⁾, wenn sie nun über die Jugendblüthe hinweg ist, und er die Schuld trägt, daß sie unvermählt bleibt. Um dies zu verhüten, nicht, nachdem es schon so weit gekommen ist, möchte er sie vermählen. Wenn sich nun ein Vater solche Gedanken macht, so will ihn der Apostel nicht in den Fall bringen, daß er sich das vorwerfen müsse, was er sich nicht gern vorwerfen möchte. Vielmehr

¹⁾ so Theophylaktus. ²⁾ vgl. Soph. Oed. R. 1462. ³⁾ so noch Neander.

⁴⁾ gegen de Wette, Meyer u. A. ⁵⁾ gegen Billroth. ⁶⁾ vgl. 3. B. Soph. Antig. 889.

erkennt er darin eine sittliche Nothwendigkeit, daß er seinem Willen nach handle. Auch so, sagt er, muß in diesem Falle geschehen, es ist auch dies eine in der Sache liegende Nothwendigkeit, daß er thue, was er gerne will. Denn οὕτως dient zur Einleitung des ὃ θέλει ποιεῖτω¹⁾, welchem οὐχ ἁμαρτάνει als beruhigende Erläuterung zur Seite tritt, somit aber auch zur Einleitung des γαμειτωσαν, dessen Pluralis sich auf die Tochter und den, welcher sie zum Weibe haben will, bezieht²⁾, indem ja solche Nothwendigkeit für den Vater nur dann erwächst, wenn die Tochter zur Ehe begehrt wird.

Aber auch diese Erklärung giebt der Apostel wieder nicht ab, ohne demjenigen Beifall zu geben, welcher es mit seiner Tochter anders hält. Man könnte meinen, von den beiden Hälften des Vordersatzes zu dem καλῶς ποιεῖ, mit welchem er ihm Beifall giebt, sollte τοῦτο κέκρικεν ἐν τῇ ἰδίᾳ καρδίᾳ voranstehen. Wenn er die umgekehrte Ordnung einhält, so sieht man, daß es ihm vor Allem auf eine Verfassung und Lage des Vaters ankommt, welche ihn zur Aufrechterhaltung seines Beschlusses, die Tochter im Hause zu behalten, befähigt. Nur mit dieser Voraussetzung belobt er die Aufrechterhaltung des Beschlusses, wenn der Vater, wie es nach der überwiegend beglaubigten Lesart ἔστηκεν ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐδραῖος heißt, bei welcher ἔστηκεν an ἐν τῇ καρδίᾳ αὐτοῦ ἐδραῖος seine nähere Bestimmung hat³⁾, in sich selbst fest und sicher ist und keiner Nöthigung von außen unterliegt, die ihn bestimmen kann, anders zu thun, als er möchte, wie etwa, wenn die Tochter eine Neigung hegt, welcher zu widerstehen unrathsam wäre. Denn in solchem Falle gälte nicht von ihm, was der Apostel mit veränderter Konstruktion an μὴ ἔχων ἀνάγκην anschließt, daß er in Betreff seines Willens, nämlich dessen, was er in dieser bestimmten Beziehung will, freie Hand hat, und gälte also auch nicht von ihm, daß er wohl daran thue, es so mit seiner Tochter zu halten, wie er sich vorgenommen hat. Καλῶς ποιεῖ, schreibt der Apostel, dem Leser überlassend, aus dem Infinitivsätze τηρεῖν τὴν ἑαυτοῦ παρθέρον zu entnehmen, was für ein Thun er meint, nachdem er in τοῦτο dem κέκρικεν ein Objekt gegeben hat,

¹⁾ vgl. 3. B. Xenoph. anab. 2, 2, 2. ²⁾ vgl. Meyer 3. b. St. ³⁾ vgl. 3. B. Kol. 4, 12; Eph. 6, 14.

welches den auch nach dem sinaitischen Codex ohne τοῦ zu schreiben= den Infinitivsatz einleitet¹⁾. Raum aber hat er sein καλῶς ποιεῖ ausgesprochen, so beugt er sofort wieder vor, daß man nicht meine, als ob ein Vater, welcher seine Tochter deshalb verheirathet, weil er in anderer Verfassung und Lage ist, wenn auch nicht sündige, so doch übel thue, indem er in dem Satze, welcher abschließend die beiden Möglichkeiten umfaßt, dasselbe καλῶς ποιεῖ von dem sagt, welcher seine Tochter verheirathet, dafür aber freilich von dem, welcher es nicht thut, mit demselben κρεῖσσον, wie B. 9, κρεῖσσον ποιεῖ.

Schon wiederholt, B. 8 und B. 34, hat der Apostel auch der Wittwen gedacht, daß sie gut daran thun, es zu bleiben, obwohl ihnen die Wiederverheirathung nicht verwehrt sein soll. Aber erst jetzt, nachdem er in Betreff der Jungfrauen den Verlobten und den Vätern seine Meinung gesagt hat, geht er eigens dazu über, auch über die Wiederheirath eines verhehlicht gewesenen Weibes sich auszusprechen. Er hätte dies nicht mehr nöthig, und würde es nicht gerade so thun, wie er es thut, wenn ihn nicht die Art und Weise, wie sich die Gemeinde in ihrem Briefe darüber geäußert hatte, einen eben hieraus erkennbaren Anlaß gäbe. Sie muß in ihrer Abneigung gegen die beim Apostel vorausgesetzte Ansicht von der Ehe die Frage so gewendet haben, ein Weib könne doch nach ihres Mannes Tode nicht gebunden sein, keinen andern mehr zu ehelichen. Denn nur daraus erklärt sich, daß er eine solche Gebundenheit des Weibes verneint, oder vielmehr zunächst nur die wirkliche Gebundenheit derselben aussagt, in welcher sie sich für die Dauer des Lebens ihres Mannes befindet. Nur für letztere würde er sich auf das Gesetz berufen, wenn νόμος hinter δεδεται ächt wäre, und nicht für die mit dem Tode des Mannes eintretende Freiheit des Weibes, sich anderweitig zu verhehelichen²⁾. Daß er aber jene Gebundenheit als eine durch das Gesetz verordnete geltend machen sollte, ist nach der Weise, wie er alle übrigen auf die Ehe bezüglichen Fragen erledigt hat, unglaublich, und wird durch Röm. 7, 2 nicht glaublicher, da er dort nicht von der Ehe handelt, sondern das Verhältniß der Israeliten zum Gesetze an der geschlichen Bestimmung über die Ehe ver=

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 199

anschaulicht¹⁾. Desto wahrscheinlicher ist, daß das in den gewichtigsten Handschriften, auch der sinaitischen, fehlende νόμος aus jener Stelle herübergenommen wurde. Uebrigens hat es der Apostel, da kein μέν hinter δέσσαι zur Einleitung des folgenden δε dient, zunächst nur auf die Richtigstellung dessen, was von der Gebundenheit des Weibes gilt, selbst abgesehen, und läßt dann erst, mit εὖν δὲ κοιμηθῆναι ὁ ἀνὴρ fortfahrend — denn καί hat hier zu erhebliche äußere und innere Gründe gegen sich —, die Erklärung folgen, daß des Mannes Tod dem Weibe die Freiheit giebt, um sich anderweitig zu verhehelichen. Die beigelegte Einschränkung μόρον ἐν κυρίῳ besagt allerdings nicht unmittelbar, daß es ein Christ sein müsse, den sie heirathet, da ἐν κυρίῳ die Christlichkeit ihres Handelns selbst bezeichnet²⁾. Aber durch die Beziehung derselben auf ᾧ θέλει γαμῆσθαι ist doch vor allem betont, daß sich die Christlichkeit der Wiederverheirathung in der Wahl des Mannes beweisen muß. Bei allem dem bleibt jedoch der Apostel dabei, daß eine christliche Wittwe, welche sich nicht wieder verhehelicht, das bessere Loos erwählt, nicht weil ihr eine höhere Auszeichnung in jener Welt bevorsteht³⁾ — denn es heißt εἶναι, nicht εἶσθαι⁴⁾ —, sondern nach Maßgabe von B. 28 und 34, weil ihr leichter wird, ihren Christenstand so zu führen, wie sie wünschen muß. Wenn dann der Apostel in Bezug auf diese letzte Meinungsäußerung, was aber dann von selbst für den ganzen hier zu Ende gehenden Abschnitt gilt, hinzufügt, daß sie eben nur seine Meinungsäußerung und nichts Anderes sein will, daß er aber so gut wie Andere Gottes Geist zu besitzen und also Beachtung seines Urtheils erwarten zu dürfen glaubt; so erklärt sich das καί des καὶ, ohne daß man einen Seitenblick auf Judaisten⁵⁾ oder auf andere sonderliche Gegner⁶⁾ darin zu finden braucht, aus der Abneigung, auf seine Gedanken über eheliches und eheloses Leben einzugehen, welche der Apostel in dem Schreiben der Gemeinde wahrgenommen hatte, einer Abneigung, für welche der Unterschied jüdischer und heidnischer Herkunft der Gemeindeglieder sehr gleichgültig gewesen sein dürfte.

¹⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 1. S. 353. ²⁾ vgl. z. B. Neander z. d. St. ³⁾ so Hirscher d. Christl. Moral III. S. 502. ⁴⁾ vgl. Maier z. d. St. ⁵⁾ so z. B. Neander. ⁶⁾ so z. B. Meyer.

Der Apostel hat alle in Betreff der Ehe und des ehelichen Lebens ihm gestellten Fragen und zwar in dieser Ordnung beantwortet, daß er zuerst, aber unter Aufrechterhaltung seines Satzes, der Christ lebe besser außer, als in der Ehe, frommen Mißverständnissen entgegentrat, sei es einer dem nächsten Zwecke der Ehe widerstrebenden Enthaltung innerhalb derselben oder einer dem Verbote des Herrn widerstrebenden Lösung derselben, oder umgekehrt einer Wissensbeunruhigung über einseitige Lösung derselben durch den nicht-christlichen Ehetheil, um dann erst sich darüber zu erklären, ob es unter Christen unrecht sei, eine Jungfrau zu ehelichen oder zu ver-ehelichen, oder unrecht für eine christliche Wittve, sich wieder zu verhehlichen. An diese zweite Belehrung über Dinge der christlichen Freiheit und erste Antwort auf Fragen der Gemeinde schließt sich nun die Erörterung einer zweiten gleichartigen Frage in Betreff des Genusses von Gözenopferfleisch. Den Beginn derselben, mit dessen *περὶ* es die gleiche Verwandniß hat, wie 7, 25, liest man insgemein so, daß entweder der Satz *Περὶ δὲ τῶν εἰδωλοθύτων οἶδαμεν* schon gleich durch das als Causalpartikel gefaßte *ὅτι*¹⁾ unterbrochen und erst mit *περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων οἶδαμεν* wiederaufgenommen wird, oder so, daß eine hinter *ὅτι πάντες γινώσκον ἔχομεν* verbindungslos zwischengeschobene Reihe von Sätzen erst im 4. Verse die Fortsetzung jenes Anfangs folgen läßt²⁾. Es ist aber unglaublich, daß das *ὅτι* hinter dem zweiten *οἶδαμεν* anders gemeint sein sollte, als das hinter dem ersten, zumal ein *γάρ* denselben Dienst geleistet hätte, wie jene vermeintliche Causalpartikel; und eben so unglaublich ist, daß der Apostel hinter seinem ersten, nachher wieder-aufzunehmenden Satze eine ganze Reihe von Sätzen zwischeneintreten lassen sollte, ohne das Bedürfnis zu fühlen, das Verhältniß der letzteren zu erstern da, wo sie eintritt, durch eine Partikel zu bezeichnen. Nur dann begreift sich die Unvermitteltheit des Satzes *ἡ γινώσκουσιν οἶδαμεν*, *ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ* mit dem vorhergehenden, wenn man, was ja keine Konjektur heißen kann³⁾, *οἶδα μὲν* geschrieben sein läßt⁴⁾, indem sich durch diesen elliptischen Gebrauch des *μὲν*⁵⁾, „ich weiß

brittens über
den Genuß
von Gözen-
opferfleisch
8, 1—11, 1,
nämlich über
die hiefür
maßgebende
Pflicht Liebe-
voller Rück-
sicht auf den
Nächsten
8, 1—12.

¹⁾ so noch Maier. ²⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Meyer, Neander.
³⁾ gegen Rückert. ⁴⁾ so Semler. ⁵⁾ vgl. z. B. Xenoph. Cyrop. 6, 1, 7.

freilich, daß wir alle Erkenntniß haben“, der Gedanke des Satzes dahin wendet, es sei mit diesem Wissen Nichts gedient, so daß ihm das Nachfolgende als gleichartigen Inhalts ohne Verbindung zur Seite treten kann. Man sieht aus diesem Anfange der Erörterung, daß sich die Gemeinde in ihrem Schreiben mit besonderer Zuversicht darauf berufen hatte, man wisse ja doch, was es um heidnisch Geopfertes sei, und von diesem Satze aus das Recht in Anspruch nahm, sich in diesem Stücke den Gebrauch ihrer christlichen Freiheit durch keine Bedenklichkeiten Einzelner verkümmern zu lassen. Dem gegenüber fand der Apostel vor Allem erforderlich, zu zeigen, daß die Frage unter einen andern Gesichtspunkt gestellt sein wolle. Er bejaht den Satz der Gemeinde „wir haben allesammt Erkenntniß“, die erste Person Pluralis ebenso gebrauchend, wie sie in ihrem Schreiben gemeint gewesen war, wo sie in der aus B. 9 ersichtlichen Weise diejenigen Einzelnen, an welche sie sich nicht meinte kehren zu sollen, von sich unterschied¹⁾. Aber er bejaht jenen Satz nur, um zu erinnern, daß die Erkenntniß, nämlich sie für sich allein, den aufbläht, welcher sie hat, während die Liebe den baut, auf welchen sie gerichtet ist, jenes eine Erweiterung des eigenen Selbst, welche Hohlheit desselben mit sich bringt, dieses eine Förderung des Nächsten, welche ihn mit reicherm Inhalte erfüllt. Damit weist er sie auf einen ganz andern Gesichtspunkt hin, unter welchem sie den Gegenstand ihrer Anfrage erwägen sollten. Aber mehr noch! Denn mit einem weiterführenden *δέ*, welches wohl nur Angesichts des zweiten *εἰ δέ τις* weggelassen wurde, weil man in B. 2—3 den vorhergehenden Satz ausgeführt zu sehen meinte²⁾, geht der Apostel dazu über, dasjenige Erkennen, welches die Gemeinde geltend machte, als ein feines Namens unwerthes darzustellen. Für die ursprüngliche Gestalt des sehr verschieden geschriebenen Satzes dürfte nach Abwägung der äußeren Zeugnisse, wie der inneren Gründe diese zu achten sein: *εἰ δέ τις δοκεῖ ἔγνωκεν τι, οὐδέπω ἔγω καὶ οὐδὲ γινώσκω*. Denn *εἰδέναι* ist wahrscheinlich eine Verbesserung des aus Gal. 6, 3 eingeschlichenen *εἶναι*, *οὐδέν* hinter *οὐδέπω* als vermeintlich nothwendiges Object eingeschaltet und *ἔγνωκεν* anstatt *ἔγω*, welches letztere

¹⁾ gegen Olshausen, de Wette u. A. ²⁾ vgl. J. B. de Wette, Meyer J. b. St.

sich jedenfalls zu οὐδέπω besser schickt, dem ἐγνωμέναι angepaßt. Von Belang ist, ob man οὐπω liest oder οὐδέπω. Im erstern Falle ist das Objekt von Vorderatz und Nachatz dasselbe: es heißt nur, wer die Meinung von sich hegt, er habe Etwas erkannt, nicht daß er es sich nur einbildet, sondern daß er sich damit Etwas meint — denn so will δοκεῖ gefaßt sein, —, der habe es noch nicht so erkannt, wie man es erkennen muß. Im andern Falle dagegen heißt es, noch gar nie habe ein Solcher recht erkannt, also nicht blos das nicht, was er erkannt zu haben vermeint, sondern im Sinne jenes οὐδέν überhaupt nicht. Letzteres ist geeigneter, die Werthlosigkeit derjenigen Erkenntniß, auf welche sich die Gemeinde Etwas zu Gute that, ins volle Licht zu stellen. Sie würde dieselbe nicht so geltend machen, wie sie thut, wenn sie sich nicht so viel damit wüßte, daß man sieht, wie fremd ihr noch rechtes Erkennen überhaupt ist. Was es dagegen um die Liebe ist, zeigt der Apostel an der Liebe gegen Gott, dem Kennzeichen des von ihm Erkannten¹⁾. Von Gott erkannt zu sein, und zwar nicht blos als einer, der ihn recht erkannt habe²⁾, sondern erkenntnißmäßig von ihm angeeignet zu sein, dies ist es, worauf es ankommt. Dies gilt aber von dem, welcher Gott lieb hat. Welch eine große Sache ist es hienach um die Liebe gegenüber jener Erkenntniß, welche nicht einmal wirkliche Erkenntniß irgend eines Dings ist!

Wir haben in B. 1—3 einen selbstständigen Gedanken ausgeführt gefunden. Sonach ist es keine Wiederaufnahme des Anfangs dieses Abschnitts, wenn der Apostel fortfährt, περὶ τῆς βρώσεως οὖν τῶν εἰδωλοθύτων, sondern auf Grund seiner Würdigung der bloßen Erkenntniß, was es mit den Götzenopfern für eine Verwandniß habe, geht er zu der Frage über, wie das Essen derselben zu beurtheilen sei. Auch hier dürfte οἶδα μέν zu schreiben sein, indem der Apostel auch hier wieder mit einer Einräumung anhebt, dies Mal aber, um den Gegensatz dazu mit dem ἀλλά des 7. Verses folgen zu lassen. Ich weiß wohl, sagt er, daß kein Göze in der Welt ist und daß kein Gott ist außer Einem. Denn die Uebersetzung „ein Göze ist Nichts, ein Unding“³⁾ verträgt sich weder mit der Stellung des

¹⁾ vgl. 3. Gal. 4, 9. ²⁾ gegen Maier. ³⁾ so noch Flatt, Heydenreich.

οὐδέν, noch mit dem οὐδεὶς θεός des andern Glieds. Ἐτερος aber hinter οὐδεὶς θεός dürfte Angesichts der gewichtigen Gegenzeugnisse um so weniger zu halten sein, als man dann εἰ μὴ ὁ εἷς erwarten sollte, damit es hieße, es gebe keinen zweiten außer dem Einen. Die Meinung des Apostels ist, in der Welt — denn etwas Innerweltliches ist ja εἰδωλον, im Unterschiede von θεός — gebe es das nicht, was dem Heiden sein εἰδωλον ist, und es gebe keinen Gott, Einen ausgenommen, welcher das wirklich wäre, was der Name θεός im eigentlichen und vollen Sinne bezeichnet. Darum kann es aber doch λεγόμενοι θεοὶ geben, und zwar nicht blos irrthümlich so benannte, die es nicht sind, sondern solche, die man im weitern Sinne des Worts so nennt. So nämlich muß es gemeint sein, wenn der Apostel auch für den Fall, daß es wirklich¹⁾, wie καὶ εἴπερ ausdrückt²⁾, Götter in diesem Sinne giebt, von den Christen sagt, für sie gebe es nur Einen Gott. Wie könnte er sonst zwischen-schieben ὥσπερ εἰσὶν θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί? Denn auch in diesem Satze nur den heidnischen Wahn einer Göttervielheit ausgedrückt zu finden³⁾, macht vor Allem der Umstand unmöglich, daß es in dem Bedingungs Satze, dessen als mögliche Wirklichkeit gesetzten Inhalt ὥσπερ εἰσὶν für thatsächliche Wirklichkeit erklärt, nicht blos εἴπερ εἰσὶν hieß, sondern εἴπερ εἰσὶν εἴτε ἐν οὐρανῷ εἴτε ἐπὶ γῆς, in dem hienach eine Vielheit von Göttern und Herren⁴⁾, welche Doppelbenennung sich, ohne eine selbstständige Bedeutung zu haben⁵⁾, aus der Beziehung auf εἷς θεός und εἷς κύριος erklärt, nicht als in dem Glauben der Heiden⁶⁾, sondern als im Himmel oder auf Erden wirklich vorhanden bejaht wird. Dem steht die Art und Weise nicht entgegen, wie der Apostel gegenüber dem als wirklich angenommenen Dasein einer Göttervielheit seinen Satz οὐδεὶς θεός εἰ μὴ εἷς, an welchen sich das γάρ angeschlossen, damit aufrecht erhält, daß er geltend macht, wie auch im Falle der Wirklichkeit des Angenommenen für die Christen nur Ein Gott ist, nämlich Gott der Vater, und nur Ein Herr, nämlich der Herr Jesus Christus. Auch dies will nicht

¹⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 343. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ so z. B. Billroth, Neander, Wisping, Maier. ⁴⁾ vgl. z. B. Deut. 10, 17; Ps. 136, 2—3. ⁵⁾ vgl. Neander gegen Oslander u. A. ⁶⁾ gegen Baur Paulus II. S. 265. 280.

bloß heißen, für das christliche Glaubensbewußtsein verhalte es sich so¹⁾, sondern vielmehr, es gebe keinen andern Gott oder Herrn, der in einer mit diesem Namen ausgedrückten thatsächlichen Beziehung zu ihnen stehe. Denn um diese handelt es sich²⁾, wenn sich fragt, ob ein Christ ohne Gefahr den Götzen Geopfertes essen könne, und um ihrer willen steht *ἐξ ὧν τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν* hinter *ὁ πατήρ* und *δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* hinter *Ἰησοῦς Χριστός*. Daß hier *τὰ πάντα* von der Gesamtheit dessen, was überhaupt ist, und das zweite Mal eben so, wie das erste Mal, verstanden sein will, bedarf keines Beweises, und für eine Einschränkung des zweiten *τὰ πάντα* auf das Erlösungswerk die ganz anders geartete Stelle 2 Kor. 5, 18 anzuziehen, ist um so vergeblicher, als dort *τὰ δὲ πάντα* aus dem vorhergegangenen Satze *γένονεν κατὰ τὰ πάντα* ergänzt und erklärt sein will³⁾. Wohl aber muß mit *ἡμεῖς δι' αὐτοῦ* etwas Anderes gemeint sein, als daß wir Christen gleich der Gesamtheit des Seienden überhaupt durch Christum erschaffen worden⁴⁾, da es sonst neben *δι' οὗ τὰ πάντα* müßig und auch in einem andersartigen Verhältnisse dazu stände, als *ἡμεῖς εἰς αὐτόν* zu *ἐξ ὧν τὰ πάντα*⁵⁾. Denn im Unterschiede von der Gesamtheit des Seienden, deren Herkunft von Gott dem Vater *ἐξ ὧν* aus sagt, heißt es von den Christen, daß sie als solche in die Richtung und Abzielung auf eben denselben Gott gestellt sind, daß ihre Bestimmung ist, ihm das zu sein, was sie als Christen sind, so daß sie also nichts in der Welt an der Erreichung ihres Ziels zu hindern vermag. Und eben so ist es denn auch der eine und selbe Jesus Christus, ohne dessen mittlerische Thätigkeit Nichts geworden ist im ganzen All der Dinge, und dessen mittlerische Thätigkeit die Christen zu dem gemacht hat, was sie als solche sind, so daß also kein Ding der Welt im Stande sein kann, etwas Anderes aus ihnen zu machen, als was sie durch Jesum Christum sind.

Haben wir mit Recht im 4. Verse *οἶδα μὲν* gelesen, so stellt der Apostel seinem Wissen, welches an sich geeignet wäre, sein Urtheil über das Essen von Götzenopfern zu bestimmen, nunmehr, wie

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 348. ³⁾ gegen Baur a. a. O. S. 266. ⁴⁾ gegen Rückert. ⁵⁾ vgl. Meyer z. b. St.

das *μὲν* schon angekündigt hat, eine Thatsache entgegen, welche ihn zu einem andern Urtheile bestimmt. Es ist dies die Thatsache, daß die eben ausgesprochene Erkenntniß nicht Allen beizuhohnt, Etliche vielmehr — denn diesen Sinn, nicht den eines „wohl aber“ hat *δέ* in solchem Gegensatze¹⁾ — vermöge dessen, daß sie zu dem Götzen innerlich anders stehen, als er selbst, das dem Götzen Geopferte, wenn sie es essen, als Opfer essen. Die überwiegend beglaubigte²⁾ Lesart *τῇ συνειδήσει ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου* empfiehlt sich auch hinsichtlich der Stelle, welche hier *ἕως ἄρτι* einnimmt. Stände es nämlich hinter *τοῦ εἰδώλου*, so wäre das allein Natürliches³⁾, daß es mit *ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν* verbunden sein wollte⁴⁾, und der Gedanke, welcher sich so ergäbe, daß sie das dem Götzen Geopferte, noch immer als solches, als ein Geopfertes essen, wäre allerdings bequem genug. Aber eben deshalb unterliegt diese Wortstellung dem Verdachte, daß sie der ursprünglichen, wo *ἕως ἄρτι* die Verbindung von *τῇ συνειδήσει* mit dem von ihm abhängigen Genitive störend zu unterbrechen schien, vorgezogen worden ist. Die hienach ursprüngliche würde jedoch in der That bedenklich erscheinen, wenn man zu übersehen hätte „vermöge ihres bisjetzigen Gewissens vom Götzen“⁵⁾, indem sich nicht absehen ließe, warum der Apostel nicht lieber *τῇ ἕως ἄρτι συνειδήσει* geschrieben. Das Richtige wird sein, daß *ἕως ἄρτι* näher zu *τοῦ εἰδώλου* gehört, als zu *τῇ συνειδήσει*, so zwar, daß aus letzterm ein artikkelloses *συνειδήσει* entnommen sein will, mit welchem sich *ἕως ἄρτι τοῦ εἰδώλου* verbindet. Ähnlich ist aus *ὡς εἰδωλόθυτον* als Objekt des *ὡς εἰδωλόθυτον ἐσθίουσιν* ein *τὸ εἰδωλόθυτον* zu entnehmen und zu ergänzen. Ihr Gewissen, sagt der Apostel, als immer noch Gewissen um den Götzen, macht, daß sie das Götzenopfer als Götzenopfer essen. Daß *τῇ συνειδήσει* zunächst in dieser Weise für sich allein gefaßt sein will, ehe es sich als eine *συνείδησις τοῦ εἰδώλου* nachträglich bestimmt, erhellt auch aus dem angefügten Satze *καὶ ἡ συνείδησις αὐτῶν ἀσθενὴς οὕσα μολύνεται*, wo *ἡ συνείδησις αὐτῶν* ohne solche Näherbestimmung, desungeachtet aber in keiner andern Bedeutung steht, als vorher⁶⁾. *Συνείδησις* ist das dem Menschen

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Oslander. ³⁾ vgl. de Wette z. d. St. ⁴⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 205. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ gegen Billroth, Maier, Reiche.

beimohnende sittliche Bewußtsein von sich selbst. Hat es einen Genitiv bei sich, so kann dies entweder ein Genitiv dessen sein, wessen man sich als eines Eigenen bewußt ist, wie in *συνείδησις ἀμαρτιῶν*¹⁾, oder ein Genitiv dessen, zu dem man sich in einer sittlichen Beziehung zu stehen bewußt ist²⁾, wie in *συνείδησις Θεοῦ*³⁾. Wessen sittliches Bewußtsein nun noch immer — denn dies ist hier *ὥς ἄρτι*⁴⁾ und nicht bis jetzt⁵⁾ — den Götzen als einen, der das wirklich ist, wofür er gilt, zum Inhalte hat, dessen Gewissen ist in dieser Hinsicht schwach⁶⁾, indem er sich des Eindrucks nicht zu erwehren vermag, als handle er in wirklicher Beziehung zu dem wirklichen Götzen, wenn er das ihm Geopferte ißt. Sein Gewissen wird also durch sein Essen befleckt, weil er thut, wovon er sich sagt, daß er es nicht thun sollte. Die Frage, welcher der korinthischen Parteien diese gewissensunkräftigen Christen angehörten, ist für uns nicht vorhanden. Das aber erhellt aus jenem *ὥς ἄρτι*, daß sie weder jüdischer Herkunft noch unter dem Einflusse petrinischer Juden gewesen sein können⁷⁾, da Juden zwar über heidnischen Opferdienst so dachten, wie sich Paulus selbst 10, 20 darüber ausspricht, aber in den Götzen selbst, den *εἰδώλοις*, nur menschliches Gemächte sahen, welches sie verabscheuten, weil es dazu gemacht war, um göttlich verehrt zu werden, nicht aber für etwas nahmen, mit dem man in einer Wechselbeziehung stehen könne. In diesem Sinne Inhalt und Gegenstand des Gewissens konnten die Götzen nur vormaligen Heiden sein, freilich nicht so, daß sie noch am Polytheismus festhielten, wohl aber so, daß ihnen nun die Wirklichkeit eines widergöttlichen Wesens hatte, was sie vordem als göttlich zu verehren gewohnt gewesen waren.

Ehe der Apostel von der Thatsache, die er in Betracht gezogen hat, daß Mancher Götzenopfer nicht essen kann, ohne an seinem Gewissen Schaden zu leiden, die Anwendung macht, erinnert er daran, daß diejenigen, von welchen dies nicht gilt, keinen damit

1) Hebr. 10, 2. 2) vgl. v. Bezschwitz Profangrécität u. bibl. Sprachgeist S. 75. 3) 1 Petr. 2, 19. 4) wie 1 Kor. 4, 13; 15, 6; Matth. 11, 12; Joh. 5, 17; 1 Joh. 2, 9. 5) wie Joh. 2, 10; 16, 24. 6) gegen de Wette. 7) vgl. Meyer gegen Neander Geschichte der Pflanzg u. Zeitg der K. durch d. App. S. 397 ff.; Rübiger krit. Untersuchgen S. 125 u. A.

vergleichbaren Nachtheil erleiden, wenn sie sich solchen Essens dennoch enthalten. Für sie handelt es sich nur um ein Essen. Speise aber, ob man sie genießt oder nicht, ist gleichgültig für die Stellung zu Gott. So sagt der Satz $\beta\rho\omega\mu\alpha \eta\mu\acute{\alpha}\varsigma \circ\upsilon \pi\alpha\rho\iota\sigma\tau\eta\sigma\omega\iota \tau\omega \theta\epsilon\omega$, in welchem $\pi\alpha\rho\iota\sigma\tau\eta\sigma\omega\iota$, da auch diejenigen Zeugen für das Präsens sprechen, welche das leichtere $\sigma\upsilon\nu\iota\sigma\tau\eta\sigma\omega\iota$ bieten, die beglaubigtere Lesart sein dürfte. Da $\pi\alpha\rho\iota\sigma\tau\eta\mu\iota$ weder den Sinn von $\sigma\upsilon\nu\iota\sigma\tau\eta\mu\iota$ hat ¹⁾, noch die Erwirkung des Hinzutretens bedeutet ²⁾, und im vorliegenden Falle ohne Näherbestimmung durch ein Prädikat des Objectes steht ³⁾; so besagt dieser Satz wesentlich das Gleiche, wie der ihm nebengeordnete ⁴⁾, welcher allen Vortheil verneint, den das Essen an sich, und allen Nachtheil, den das Nichtessen an sich für unsere Stellung zu Gott irgend haben möchte. Anstatt nun aber aus den beiden B. 7 und B. 8 in Erinnerung gebrachten Thatsachen eine Folgerung zu ziehen, welche dem an sich aus B. 4—6 sich ergebenden Urtheile über das Essen von Gözenopfern zu einer Einschränkung diene, stellt der Apostel jener Gleichgültigkeit desselben für den seine Erkenntniß Theilenden eine Mahnung gegenüber, die aus solcher Erkenntniß folgende Freiheit nicht so zu gebrauchen, daß sie den Schwachen ein Anstoß wird, der sich ihnen in den Weg ihres Christenlaufs legt und sie zu Falle bringt. Denn so geschähe demjenigen, der sich, ohne jene Erkenntniß zu besitzen, durch das Beispiel eines Mitchristen, welcher kraft der an sich ihm eignenden Freiheit an einer im Gözentempel veranstalteten Mahlzeit Theil nähme, dazu ermuthigen ließe, ein Gleiches zu thun. Der Ausdruck $\eta \sigma\upsilon\nu\epsilon\iota\delta\eta\sigma\iota\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \sigma\iota\kappa\omicron\delta\omicron\mu\eta\theta\eta\sigma\epsilon\tau\alpha\iota$ erklärt sich daraus, daß in der That eine einseitige Förderung in solchem Falle stattfindet, indem sich das Gewissen dazu versteht, das Essen des Gözenopfers nicht zu verwehren. Aber dies geschieht, ohne daß der, welcher ißt, aufhört, schwach zu sein: des Eindrucks, daß er damit Unrecht thue, kann er sich doch nicht erwehren. Und so kommt es dazu, wie das vollgültig bezeugte $\kappa\alpha\iota \alpha\pi\omicron\lambda\epsilon\iota\tau\alpha\iota \acute{\omicron} \alpha\sigma\theta\epsilon\omega\acute{\nu} \epsilon\nu \tau\eta \sigma\eta \gamma\nu\acute{\omega}\sigma\epsilon\iota$ besagt, daß Einer, um den Christus gestorben ist, an der Erkenntniß seines Mitchristen, die ihn

¹⁾ so noch Bisping, Neander. ²⁾ so de Wette, Maier. ³⁾ so z. B. Kol. 1, 22. ⁴⁾ vgl. Bengel, Meyer, Osiander z. d. St.

vermocht hat, zu thun, was ihm Sünde war, zu Grunde geht. So sich gegen Brüder zu veründigen und ihrem Gewissen in seiner Schwachheit einen Schlag zu versetzen, der es zugleich betäubt und verwundet, ist eine Veründigung gegen Christum.

Nicht eine Folgerung aus dem Bisherigen bringt der Apostel mit dem hiezu ungeeigneten *διόπερ* ¹⁾, sondern er bezeichnet, was er eben gesagt hat, als den Grund, weshalb er sich, ehe er einem Mit-Christen Ursache zur Veründigung würde, lieber alles Fleischeßens, nicht bloß des Essens von Gözenopferfleisch, welche sonderliche Beziehung durch die Allgemeinheit des Satzes ausgeschlossen ist, für immer entschlagen wollte. Er drückt dies so aus, daß er zwei Sätze in einen verbindet, indem auf den Vorderatz „wenn eine Speise meinem Bruder Ursache zur Veründigung wird“ der Nachsatz folgen sollte „so werde ich diese Speise nie genießen“, in welchen nun aber, um die Anwendung auf den vorliegenden Fall näher zu legen, die Benennung einer bestimmten Speise aufgenommen ist, gleich als gieng jener Vorderatz nicht vorher, sondern als folgte nur der Absichtsatz, welcher den Zweck benennt, der ihm hinreichen würde, ihn von allem Fleischeßen überhaupt, geschweige vom Essen des Gözenopferfleisches, abzuhalten. Er giebt damit eine Versicherung, welche den Lesern so viel wiegen sollte, als eine Berufung auf eigenes Beispiel. Um ihr aber dieses Gewicht zu sichern, beruft er sich wirklich auf sein eigenes Beispiel, nur daß er, was aber geeignet ist, um so eindringlicher auf die Leser zu wirken, dieses Beispiel von dem Gebiete des ihn auszeichnenden Berufs hernimmt. Die Wendung hiezu tritt mit 9, 1 ein, aber einen neuen Abschnitt innerhalb der auf das Gözenopferessen bezüglichen Auseinandersetzung hat schon jenes *διόπερ* eingeleitet, mit welchem der Apostel von der sachlichen Erörterung zu solchem übergegangen ist, was er zu deren Unterstützung von sich selbst aussagt.

Für die durch das Gleichgewicht der äußern Zeugnisse sehr erschwerte Frage, welcher von den beiden Sätzen, mit denen jene Wendung eintritt, ob *οὐκ εἰμι ἐλεύθερος* oder *οὐκ εἰμι ἀπόστολος* voranzustehen habe, ist die andere von entscheidendem Belange, in

¹⁾ gegen de Wette, Bising.

wofür sich
der Apostel
selbst als
Beispiel
hinstellt,
s, 13—9, 22.

welchem Sinne der Apostel *ἐλεύθερος* meint. Versteht er es von der Christenfreiheit, so muß er ja freilich von ihr zur Freiheit eines Apostels aufsteigen ¹⁾. Nur dürfte man dann bei der erstern keinen Falls an Freiheit vom Gesetze denken, daß etwa letztere im Unterschiede von ihr seine persönliche Unabhängigkeit von Menschen wäre ²⁾, da von einer Enthaltung, die man sich aus knechtischem Gehorsam gegen das Gesetz auferlegte, im Zusammenhange keine Rede ist. Aus demselben Grunde kann man auch in dem Begriffe *ἐλεύθερος*, wie er sich hier durch den Zusammenhang bestimmt, nimmermehr Freiheit vom Gesetze und Unabhängigkeit von Menschen oder innere und äußere Freiheit zusammenbefaßt glauben ³⁾: nur an letztere ist zu denken, auf welche der Apostel auch B. 19 zurückkommt. Dann würde sich aber die Frage *οὐκ εἰμι ἐλεύθερος*, gesetzt sie nähme die erste Stelle wirklich ein, doch keineswegs unmittelbar an die vorhergegangene Versicherung anschließen ⁴⁾, da die Freiheit, von welcher sie sagt, der Selbstständigkeit, welche sich der Apostel mit der zweiten Frage *οὐκ εἰμι ἀπόστολος* beimißt, gleichartig wäre, und also, wenn anders letztere das Folgende einzuleiten dient, nur eben so gemeint sein könnte. In so fern ist es gleichgültig, welche der beiden Fragen die erste Stelle einnimmt. Je näher es aber lag, *ἀπόστολος* für eine Steigerung von *ἐλεύθερος* anzusehen, und die Frage *οὐκ εἰμι ἐλεύθερος* durch das Vorhergegangene veranlaßt zu achten, desto wahrscheinlicher ist, daß man sie deshalb und wegen der anscheinenden Zusammengehörigkeit der Frage *οὐκ εἰμι ἀπόστολος* mit den sie begründenden Fragesätzen an erster Stelle lesen zu müssen meinte ⁵⁾, während sich nicht absehen läßt, wie es zu der umgekehrten Anordnung gekommen sein sollte. Nur aus der Einsicht, daß der Apostel mit 9, 1 von der Versicherung, was er thun würde, zu der Hinweisung auf solches übergeht, das er wirklich thut, erwächst auch die Erkenntniß, daß er mit der Frage, welche sein geltendzumachendes Beispiel richtig würdigen lehrt, also mit der Frage, ob er nicht Apostel sei, anheben muß. Die andere Frage, ob er nicht frei sei, dient dann, diejenige Seite seiner Apostelstellung hervorzuführen, welche in

¹⁾ so z. B. Bengel, Neander, Bisping, Olshander. ²⁾ so z. B. Neander.

³⁾ so z. B. Rückert, Olshander. ⁴⁾ gegen Olshausen. ⁵⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 211.

diesem Zusammenhange in Betracht kommt, und giebt zu erkennen, warum er daran erinnert, daß er Apostel ist. Als Apostel ist er in dem, was er von seines Apostelthums wegen thut, Niemandem unterstellt noch verantwortlich: eine Freiheit, welche ihm nur ab-erkennen könnte, wer sein Apostelthum nicht anerkennt, weshalb er zwei andere Fragen folgen läßt, welche es sicherzustellen dienen.

Die erste derselben, *οὐχὶ Ἰησοῦν τὸν κύριον ἡμῶν ἐώρακα*, bringt man um ihre wesentliche Bedeutung, wenn man sie alle die Fälle umfassen läßt, in denen Jesus dem Apostel erschienen ist¹⁾. Man sagt zwar, auch der späteren Erscheinungen des Herrn nach der ersten sei er als Apostel gewürdigt worden²⁾. Aber gerade deshalb mußten sie ihm hier außer Betracht bleiben, wo es sich darum handelte, wie er Apostel geworden. Daß Stephanus den erhöhten Herrn in Verückung geschaut hat, machte ihn nicht zum Apostel, so wie andererseits Viele den auf Erden wandelnden oder auch den auferstandenen mit leiblichen Augen gesehen hatten, ohne darum Apostel zu sein. Beruft sich Paulus für sein Apostelthum darauf, daß er Jesum zu sehen bekommen habe, so kann dies nur so gemeint sein, daß er ihn eben so für den Zweck seiner Bestellung zum Apostel zu sehen bekommen habe, wie die übrigen Apostel von dem ihren leiblichen Augen gegenwärtigen Herrn berufen worden sind. Man muß also, was er für sich geltend macht, in zwiefacher Weise ergänzen, erstlich sofern er es ist, welcher es, und zweitens sofern es sein Apostelthum ist, wofür er es geltend macht. Wenn er, dieser Paulus, welcher bis dahin außerhalb der schon vorhandenen Gemeinde gestanden hatte, nur gehört hätte von dem Herrn, so hätte er die Heilsbotschaft von Anderen überkommen und könnte nicht Apostel sein gleich den Zwölfen. So aber kann er sich für sein Apostelthum darauf berufen, daß er den Herrn zu dem Zwecke zu sehen bekommen hat, damit er von ihm zeuge, was ihn, weil es der Erhöhte war, der ihm hiefür erschienen ist, denen gleichstellt, welche Jesus, als er auf Erden war, sonderlich und namentlich zu seinen Zeugen verordnet hat. Diesen Nachdruck hat *ἐώρακα*.

Daß er den Herrn gesehen hat, wissen die Leser nur durch ihn.

¹⁾ so z. B. Meyer, de Wette, Bisping. ²⁾ so Meyer.

Daß sie im Herrn, das heißt hinsichtlich dessen, was sie zu Christen macht, sein Werk sind, können sie selbst bezeugen. Denn, sagt er, wenn ich Anderen kein Apostel bin, so bin ich es doch jedenfalls auch. Man versteht dies insgemein im Sinne der Geltung, die er bei Anderen und bei ihnen hat, muß aber dann den Nachsatz anders fassen, als den Vorderatz, etwa so, daß er den Korinthern für das gelten müsse¹⁾, oder daß er gewiß sei, ihnen für das zu gelten²⁾, wofür er Anderen nicht gelte. Da dies nicht angeht, so ist jene Auffassung des Dativs unthunlich, und läßt der Apostel den Fall zu, daß er wirklich zu Anderen in dem Verhältnisse nicht stehe, welches er seinen Lesern gegenüber in Anspruch nimmt. Und Angesichts der Unterscheidung zwischen einer ἀποστολὴ τῆς περιτομῆς und τῆς ἀκροβυστίας kann uns dies auch nicht wundern. Die jüdischen Christen waren ihm allerdings Anerkennung seines Apostelthums schuldig; aber wenn sie sagten, ihr Apostel sei er nicht, so konnte er ihnen dies zugestehen. Die heidnischen Gemeinden dagegen, die er gestiftet hatte, und so denn zunächst die korinthische, waren ἐν κυρίῳ, das heißt in ihrer Eigenschaft als christliche Gemeinden ein Thatbeweis oder, wie er sich ausdrückt, das Siegel seines Apostelthums. Er brauchte keine andere Vertheidigung denen gegenüber, die ihn in Untersuchung nahmen, ob er ein Apostel sei, als die thatsächliche, welche er hieran hatte. Denn nicht als ein Ergebnis aus dem Vorherigen³⁾, sondern als ein anderer Ausdruck für dasselbe, was der nächstvorhergegangene Satz ausgesagt hat, als eine zweite Hälfte zu diesem schließt sich B. 3 asyndetisch an, und das nachdrückliche ἐμὴ und ἐμὸς erklärt sich aus der Gegensätzlichkeit, mit welcher der Apostel die ihn in Untersuchung Nehmenden von sich hinweg auf die von ihm gestiftete Gemeinde verweist, und, statt selbst für sich zu sprechen, die Thatsache ihres Vorhandenseins seine Vertheidigung nennt. Alles aber, was hinter den beiden ersten Fragen des ersten Verses gefolgt ist, würde unnötig gewesen sein, wenn er nicht gewußt hätte, daß den Lesern die von jüdischen Christen ausgehende Anfechtung seines Apostelthums bekannt geworden war. Deshalb mußte er, wenn ihnen die Berufung auf sein Beispiel den Eindruck machen sollte, welchen er beab-

¹⁾ so z. B. Bissroth. ²⁾ so Maier. ³⁾ gegen Meyer.

sichtigte, indem er hiezu übergang, vor allem sein Apostelthum sicherstellen. Denn nur wenn er den anderen Aposteln gleichberechtigt war, konnte er seinen Verzicht auf Ausübung eines Apostelrechts geltend machen.

Er geht nun hiezu über, indem er fragt, ob er nicht Macht und Recht habe, das zu thun, wovon die Leser von selbst wissen, daß er es nicht thut. Zweierlei nennt er, zu essen und zu trinken, und sich auf den Reisen von einem Eheweibe begleiten zu lassen. Das Erstere ist weder von dem Essen und Trinken des den Göttern Geopfertem¹⁾, noch von dem Essen und Trinken des im mosaischen Gesetze Verbotenen²⁾ zu verstehen. Beides wäre dem andern der beiden Stücke ungleichartig, und die Allgemeinheit des Ausdrucks schließt alle solche Näherbestimmungen aus, auch die, daß es ein Essen und Trinken auf Kosten der Gemeinden sei³⁾. Wie Jesus von sich im Gegensatz zu Johannes sagt, er sei gekommen *ἐσθίων καὶ πίνων*⁴⁾, weil er nämlich keine Lebensweise führte, welche Entbehrung dessen, was die Menschen sonst zu essen und zu trinken pflegen, mit sich brachte; ähnlich konnte Paulus, welcher 4, 11 von sich sagt, *παινῶμεν καὶ διψῶμεν*, seine Lebensweise als einen Verzicht auf das Recht, zu essen und zu trinken, bezeichnen, weil er unbeschadet seiner apostolischen Pflicht auch eine solche hätte führen können, welche ihm keine Entbehrung in diesem Stücke von selbst und nothwendig auferlegt hätte. Er hätte sich nur von denen, welchen er das Wort Gottes brachte oder gebracht hatte, ernähren zu lassen gebraucht. Von der andern Lebensannehmlichkeit, welche übrigens nicht blos darin bestand, eine weibliche Bedienung bei sich zu haben, da es nicht *γυναῖκα ἀδελφὴν*, sondern *ἀδελφὴν γυναῖκα περιάγειν* heißt⁵⁾, bemerkt Paulus ausdrücklich, daß sich die übrigen Apostel, unter welchen er die Brüder des Herrn und Rephas sonderlich hervorhebt, dieselbe gestatten. Da die beiden *καὶ* hinter *οἱ λοιποὶ ἀπόστολοι* nothwendig in gleichem Sinne⁶⁾, dann aber nicht specialisirend⁷⁾, sondern wie das *καὶ* hinter *ὡς* gemeint sind, so müssen die Brüder des Herrn, von denen hier dahingestellt bleibt, in welchem Sinne sie so heißen, eben

¹⁾ so z. B. Olshausen. ²⁾ so z. B. Billroth. ³⁾ so z. B. Meyer, de Wette.

⁴⁾ Matth. 11, 19. ⁵⁾ gegen Maier. ⁶⁾ gegen Meyer. ⁷⁾ so de Wette, Bisping u. A.

so wohl als Kephas den Aposteln zugezählt sein¹⁾, ohne daß in diesem Zusammenhange der Name *ἀπόστολος* eine andere Bedeutung haben kann, als in welcher sich Paulus selbst so nennt²⁾. Daß er die Brüder des Herrn und Kephas sonderlich namhaft macht, kann seinen Grund nur darin haben, daß sie sonderliches Ansehen genossen, die Brüder des Herrn, weil sie dies waren, und Kephas um seines hervorragenden Berufs willen. Uebrigens hat man keinen Grund, den Apostel andeuten zu lassen, daß sie also auch ihre Frauen von denen ernähren ließen, welchen sie mit Gottes Worte dienten. Es handelt sich hier lediglich um die Annehmlichkeit des Lebens an sich und als solche. Der Umstand, daß Paulus nicht bloß unverehelicht war, sondern auch kurz vorher die ihm verliehene Gabe, ehelos zu leben, als ein Gut gepriesen hat, würde allerdings die Betonung seines Rechts, ein Eheweib auf seinen Berufsreisen mit sich zu führen, befremdlich erscheinen lassen, wenn er hier, wie zuvor, noch in der ersten Person Singularis von sich spräche. Aber das thut er eben nicht, und daß er den Numerus wechselt, ist hier eben so wenig gleichgültig, als anderwärts, sondern hat seinen Grund darin, daß er nun auch diejenigen mit sich zusammenfaßt, welche er zu Gefährten seiner Berufsarbeit hatte³⁾. Nicht aber meint er sich und Barnabas⁴⁾; sonst würde er diesen an der Stelle genannt haben, wo er zur ersten Person Pluralis überging, und nicht erst, wo er auf das Recht, sich der Erwerbung des Unterhalts durch Handarbeit zu entschlagen, zu sprechen kommt. Daß er ihn, der längst nicht mehr sein Genosse war, neben sich selbst nennt, was er thun konnte, ohne persönliche Bekanntschaft seiner Leser mit ihm vorauszusetzen⁵⁾, und ohne neuerdings wieder mit ihm in Verbindung getreten zu sein⁶⁾, läßt vermuthen, daß sie damals, als sie von Antiochia ausgingen, um die benachbarten heidnischen Länder predigend zu durchziehen, was vorher nie so geschehen war, den Beschluß gefaßt haben, sich ihren Unterhalt selbst zu erwerben, um desto ungehinderter den ihnen gewordenen Beruf ausrichten zu können. Mit einem *¶* geht er hiezu über, welches allerdings andeutet, daß das Recht, von wel-

¹⁾ gegen Olshausen. ²⁾ gegen Neander, de Wette u. A. ³⁾ vgl. 3. 1 Theff. 2, 18; 3, 5. ⁴⁾ gegen Billroth u. A. ⁵⁾ gegen Maier. ⁶⁾ gegen Olshausen.

Dem jetzt die Rede ist, mit dem vorher genannten in einem innern Zusammenhange steht, vermöge dessen mit dem erstern auch das letztere hinfällig wird¹⁾, aber ohne daß man deshalb sagen kann, jenes und dieses sei ein und dasselbe²⁾). Wer sich mit seiner Hände Arbeit ernähren mußte, der war von vorn herein in der Lage, auf gemächlichen Lebensunterhalt zu verzichten, geschweige daß er daran denken konnte, ein Weib mit sich zu führen und sich auch noch mit deren Ernährung zu belasten.

Aus dreierlei Gebieten des natürlichen Lebens entnimmt der Apostel Thatfachen, welche, auf das hier in Rede stehende Gebiet des geistlichen Lebens übertragen, zum Beweise dienen, wie billig es sei, daß derjenige, welcher in des Herrn Jesu Kriegsdienste steht, einen heiligen Weinberg pflanzt, eine Menschenherde mit dem Worte Gottes weidet, dafür Sold bekomme, von seiner Arbeit Gewinn ziehe, seinen Unterhalt davon nehme. Und man soll dies nicht so ansehen, als rede er es bloß nach dem Verstande, welchen der Mensch von sich selbst aus haben mag³⁾, denn er kann sich dafür auf das offenbarte Gesetz berufen, welches Deut. 25, 4 verbietet, dem Ochsen, wenn er drischt oder den Dreschschlitten zieht, einen Maulkorb anzuhängen. Etwaigem Bedenken, wie dieses Gesetzeswort hieher anwendbar sei, begegnet er durch die Doppelfrage⁴⁾ *μη τῶν βοῶν μέλει τῷ Θεῷ, ἢ δι' ἡμᾶς πάντως λέγει*, an deren zweiten Theil sich in Form einer von dem richtigen Verständnisse der fraglichen Stelle hergenommenen Bestätigung dieser allgemeinen Aussage der bejahende Satz anschließt, *δι' ἡμᾶς γὰρ ἐγράφη, ὅτι ὀφείλει ἐπ' ἐλπίδι ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν καὶ ὁ ἀλοῶν ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν*. Ob sich Gott um die Ochsen überhaupt bekümmere, kommt natürlich hierbei nicht in Betracht, sondern ob es die Fürsorge für sie sei, welche Gott bestimmt hat, diese Verordnung zu einem Bestandtheile seiner Gesetzesoffenbarung zu machen. Dies verneint der Apostel, weil Gott, was er sagt, durchweg um unserwillen sage⁵⁾. Denn im Sinne von „sicherlich“ kann er *πάντως* nicht meinen, da es diese Bedeutung nur in einem bejahenden, nicht in einem fragenden Satze haben kann⁶⁾.

1) gegen Rückert. 2) gegen de Wette. 3) vgl. 3. Gal. 3, 15. 4) vgl. Willroth 3. b. St. 5) vgl. 3. B. Matth. 23, 3. 6) gegen Bengel, Meyer u. A.

Heißt es aber „schlechterdings“, so ist damit von Gottes Wort überhaupt etwas ausgesagt, und kann also schon deswegen δι' ἡμῶν nicht auf die christlichen Lehrer gehen¹⁾, sondern nur auf diejenigen, welchen das Gesetz gegeben ist. Und dies bestätigt sich auch durch die Form, in welche der Apostel seine Auslegung der fraglichen Stelle faßt. Denn eine Auslegung derselben, nicht die Anführung eines man weiß nicht woher entnommenen Ausspruchs²⁾, bringt γὰρ, und ὅτι kann nicht causale Bedeutung haben, daß der damit eingeführte Satz den Grund angäbe, warum von der fraglichen Gesetzesstelle gelte, daß sie unserthalb Bestandtheil der heiligen Schrift geworden³⁾ — denn hiezu taugt der Satz nicht, welcher ja selbst auf Grund jener Stelle ausgesagt sein muß —, sondern es bringt die Schriftstelle in derjenigen veränderten Fassung, in welcher erhellt, daß sie unserthalb der Schrift einverleibt worden ist. Irrig würde man nämlich δι' ἡμῶν so verstehen, als habe Gott solches geredet, um den Menschen oder gar den Lehrern, und nicht den Oefsen, das ihnen Zukommende zu sichern. Haben wir πάντως recht verstanden, so handelt es sich um denselben Zweck, zu welchem Gott überhaupt redet, nämlich daß die Menschen wissen sollen, wie sie sich zu verhalten haben⁴⁾. Daher heißt es auch ὁγεῖλαι, womit natürlich nicht gesagt sein soll, daß oder wie der Pflügende oder Dreschende zu pflügen oder zu dreschen verbunden sei⁵⁾, sondern was ihm gebührt. Wenn es sich gebührt, daß er auf Hoffnung pflüge und dresche, so ist damit denen, welchen er dient, gesagt, wie sie sich gegen ihn zu halten, daß sie seiner berechtigten Hoffnung zu entsprechen haben⁶⁾. Welche Wortfolge in der ersten Hälfte des Satzes die ursprüngliche sei, wird sich kaum entscheiden lassen. Wohl aber dürfte in der zweiten die Lesart ὁ ἄλλων ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν deshalb gesichert sein, weil sich die Entstehung der Abweichungen aus der Unvollständigkeit des Satzes begreift⁷⁾. Da beim Pflügen die Frucht noch nicht vorhanden ist, so heißt es in der ersten Hälfte ἐπ' ἐλπίδι, und erst in der zweiten, wo vom Dreschen der vorhandenen die Rede ist, ἐπ' ἐλπίδι τοῦ μετέχειν. Wer die Arbeit des Pflügens thut, soll da-

¹⁾ gegen Rückert, de Wette, Meyer, Neander u. A. ²⁾ gegen Rückert u. Ewald. ³⁾ so noch Neander. ⁴⁾ vgl. Röm. 4, 24. ⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ vgl. Bengel z. d. St. ⁷⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 215.

bei Hoffnung haben, daß sie ihm selbst Etwas ertrage; wer die Arbeit des Dreschens thut, soll dabei Hoffnung haben, daß er von dem bekomme, was er drischt. Eine geistliche Arbeit ist mit beidem nicht bezeichnet¹⁾, da die Umsetzung des Schriftworts nicht in der Versekung desselben auf das Gebiet des geistlichen Lebens, sondern in der Betonung der Arbeit besteht, welche man nicht ohne Aussicht auf Lohn lassen soll, während das Schriftwort dieses Gebot zunächst nur in Bezug auf das Thier ausspricht, welches solche Arbeit thut. Der sittliche Gedanke, welcher dem Gebote zu Grunde liegt, ist ausgedrückt. Derselbe gilt aber dann auch für die Arbeit des geistlichen Pflügens und Dreschens, und so will ihn der Apostel angewendet wissen, ohne dadurch den historischen Sinn des Gebots aufzuheben²⁾. Es war aber wohl der Mühe werth, für jenen Gedanken ein Schriftwort anzuziehen, welches ihn als einen von Gott bezugten darthat, indem man sich sonst unter dem Vorwande, daß es sich zieme, das Gute zu thun, ohne Lohn dafür zu begehren, der Pflicht gegen den, welcher es thut, hätte entschlagen mögen.

Der Apostel hat ausgeführt, wie naturgemäß und wie dem von Gott bezugten Rechte entsprechend es wäre, wenn er sich für seine Arbeit mit seinem Lebensunterhalte lohnen ließe, statt sich ihn selbst zu beschaffen. Aber nur die Zusammengehörigkeit von Arbeit und Lohn hat er damit zu bedenken gegeben. Im Folgenden dagegen bringt er die Besonderheit seiner Arbeit und die damit gegebene Besonderheit seines Anrechts auf Lohn in Rechnung. Und zwar sehen wir ihn zunächst in den beiden Sätzen des 11. und 12. Verses darthun, wie billig sein Anspruch wäre. Er vergleicht erstlich, wie Werthvolles er gegeben hat, nämlich Geistliches, und wie viel Geringeres er dafür bekäme, nämlich Fleisliches: wobei sich der vollgültig bezugte Konjunktiv *ἔροωμεν* daraus erklärt, daß dieses Ernten nicht als etwas wirklich in Aussicht Genommenes, wohl aber als etwas in sein Ermessen Gestelltes bezeichnet sein will³⁾. Und er vergleicht zweitens mit umgekehrtem Verhältnisse des einander Gegenüberstehenden sich, den Gründer der Gemeinde, mit Anderen, welche

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen de Wette, Meyer. ³⁾ vgl. Buttman Gram. des neutest. Sprachgebr. S. 191.

ihr das nicht sind, was er ihr geworden ist, und denen sie dasjenige wirklich leistet, was er für sich in Anspruch nehmen könnte. Es sind also Andere in die Gemeinde gekommen, welche er nicht mit sich und seinen Berufsgenossen zusammenfaßt¹⁾, wenn er sagt *ἡμεῖς ἐμὴν τὰ πνευματικὰ ἐσπείραμεν*, und diese Anderen befinden sich zur Zeit im Genuße jenes Rechts über oder an die Gemeinde — denn nur so kann *ἡ ὑμῶν ἐξουσία* zu verstehen sein²⁾ — während er selbst und seine Gefährten den nunmehrigen Acker der Gemeinde geistlich besäet haben und keinen solchen Anspruch machten, sondern sich, um dem Fortgange der Botschaft Christi keinerlei Hemmiß zu bereiten, aller aus ihrem Verzicht auf denselben erwachsenden Lebensbeschwerung unterziehen. Wiederholt kommt der Apostel, nur aber dann in der ersten Person Singularis, auf das *ὅν ἐχρησάμεθα* zurück, nachdem er der Berufung auf die Billigkeit seines obwohl nicht geltend gemachten Anspruchs eine Berufung auf das heilsgeschichtlich begründete Recht desselben angefügt hat. Nicht als ob ihm letztere erst nachträglich beigefallen, und die Stelle, welche sie in Folge dessen einnimmt, einer Entschuldigung bedürftig wäre³⁾. Es ist vielmehr rednerische Absichtlichkeit, daß er jeder der beiden Begründungen seines Anspruchs die Thatsache seines Verzichts auf Geltendmachung desselben sonderlich entgegen, und hiedurch letztere vermöge dieses gedoppelten Gegensatzes um so nachdrücklicher ins Licht stellt. Eine der Heilsgeschichte entnommene Begründung seines Anspruchs wäre das Folgende freilich nicht, wenn er geltend machte, daß bei allen Nationen ohne Unterschied der Religion die Diener des Heiligthums zum Mitgenusse an demselben berechtigt seien⁴⁾. Aber so ist es nicht. Dem Apostel ist *τὸ ἱερόν* nur das Heiligthum des Gottes Israel's und *τὸ θυσιαστήριον* nur der Altar, auf welchem ihm geopfert wurde. Auch würde er, wenn er nicht eine dem alttestamentlichen Heisgemeinwesen angehörige Ordnung meinte, die uns auch anderwärts her⁵⁾ bekannte Willensäußerung Jesu, daß die Heilsbotschaft ihren Verkündigern den Lebensunterhalt gewähren solle, nicht so mit ihr vergleichen, daß er durch *οὕτως* ihre Uebereinstimmung mit ihr betonte⁶⁾.

¹⁾ vgl. 2 Kor. 1, 19. ²⁾ vgl. Meyer z. d. St. ³⁾ so Rückert. ⁴⁾ so Rückert. ⁵⁾ vgl. Matth. 10, 10, vornämlich aber Luc. 10, 7. ⁶⁾ vgl. Meyer z. d. St.

Beide stimmen nämlich dahin unter sich überein, daß die Arbeit dessen, welcher seinen Beruf am Heiligen hat, von der Regel, welche den Arbeitenden für seinen Lebensunterhalt auf das anweist, woran er arbeitet, keineswegs ausgeschlossen ist. Solche Arbeit thun aber auf alttestamentlichem Gebiete *οἱ τὰ ἱερὰ ἐργαζόμενοι, οἱ τῷ θυσιαστηρίῳ παροδρεύοντες*, auf neustamentlichem *οἱ τὸ εὐαγγέλιον καταγγέλλοντες*. Die erstere von jenen beiden Bezeichnungen ist so allgemein, daß allerdings auch die Leviten darunter befaßt sein können¹⁾, aber ohne aus diesem Grunde, geschweige zum Zwecke der Unterscheidung und Zusammenstellung der Leviten einerseits und der mit dem Altardienste betrauten Priester andererseits²⁾, gewählt zu sein. Der Apostel sieht es vielmehr darauf ab, die alttestamentliche Arbeit am Heiligen nach diesen beiden Beziehungen zu benennen, sofern sie das zum Gegenstande hat, was Gottes ist, und sofern sie den Menschen dient für ihr Verhältniß zu Gott. Nach diesen beiden Beziehungen vergleicht sich ihr die Verkündigung der neustamentlichen Heilsbotschaft, als welche einerseits dem Worte Gottes dient, das in der Welt kund werden will, und andererseits diejenigen, welche es vernehmen, Gotte heiligt³⁾. Wie nun diejenigen, welche an den Dingen des Heiligthums ihr Geschäft haben, auch ihren Lebensunterhalt vom Heiligthum haben, und diejenigen, welche des Altars warten, mit dem Altar theilen, von dem, was auf den Altar kommt, ihren Antheil bekommen; so soll auch die Heilsbotschaft ihren Verkündigern den Lebensunterhalt schaffen, und wer durch Gehorsam gegen sie Gotte zu eigen wird, auch dem, durch dessen Dienst sie ihm kund geworden ist, von dem Seinen dargeben, was er bedarf.

Sieht man also auf die sonderliche Beschaffenheit der Arbeit, welche der Apostel an der Gemeinde gethan hat, es sei im Gegensatze zu solchem, was sonst ein Mensch dem andern leisten mag, oder im Gegensatze zu denen, welche sich für ähnliche Leistung von der Gemeinde unterhalten lassen, wie billig erscheint es dann, daß er auf ihre Kosten lebe! Und fragt man, ob der Satz, daß der Arbeiter seines Lohnes werth sei, auch für solche Arbeit, welche dem geistlichen

¹⁾ vgl. 3. B. de Wette, Osiander, Maier 3. d. St. ²⁾ so 3. B. Chrysostomus. ³⁾ vgl. Röm. 15, 16.

Gebiete angehört, in der Art gelte, daß, wer sie thut, leiblichen Unterhalt dafür beanspruchen kann; so antwortet hierauf sowohl die Ordnung des alttestamentlichen Heilsgemeinwesens, als auch die ihr entsprechende Willensäußerung Jesu. Auf Ersteres folgte *ἀλλ' οὐκ ἐχρησάμεθα τῇ ἐξουσίᾳ ταύτῃ*, auf Letzteres folgt *ἐγὼ δὲ οὐ κέχρημαι οὐδενὶ τούτων*: wodurch schon ausgeschlossen ist, daß man *τούτων* auf solches beziehe, was über B. 12 zurückliegt, es sei auf die B. 4—6 aufgezählten verschiedenerlei Berechtigungen¹⁾, oder auf die von B. 7 an aufgezählten Gründe für das Recht, sich von der Gemeinde unterhalten zu lassen²⁾. Geht es aber auf den Inhalt von B. 13 und 14, so bleibt kein Zweifel, daß der Apostel sagt, er habe von den hier aufgezählten heilsgeschichtlichen Thatfachen keinen Gebrauch gemacht, keinen Gebrauch nämlich zu dem Zwecke, um jenes Recht für sich in Anspruch zu nehmen, von welchem er B. 12 gesagt hat, daß er und seine Gefährten es unbenützt gelassen haben. Denn dieses Recht selbst in der Weise, wie es mit *οὐδενὶ τούτων* geschähe, als ein mehrfältiges zu behandeln, wäre doch schlechterdings unmöglich³⁾. In der ersten Person Singularis aber schreibt hier der Apostel, weil er bereits vorhat, sich über Sinn und Meinung seiner bisherigen Auseinandersetzung in der Art auszusprechen, daß dem Mißverstände vorgebeugt ist, als ob es mit ihr darauf abgesehen sei, daß man ihm von jetzt an erzeige, was er bisher nicht für sich in Anspruch genommen hat. Damit nimmt seine Auseinandersetzung eine Wendung, in welcher sie lediglich seine Person betrifft.

So weit ist er entfernt, für die Zukunft es anders gehalten wissen zu wollen, als bisher, daß er erklärt, es sei ihm besser⁴⁾, zu sterben, als daß man das, was seinen Ruhm ausmache, ins Abwesen bringe. Obgleich sich nämlich die Lesart *ἢ τὸ κἀνχημὰ μου οἰδεῖς κενώσει* statt *ἢ τὸ κἀνχημὰ μου ἵνα τις κενώσει* nun auch in der sinaitischen Handschrift findet, so ist sie dennoch unmöglich, mag man hinter *ἢ* oder auch hinter *ἢ τὸ κἀνχημὰ μου* die Rede unnatürlich abbrechen und den Apostel mit einem selbstständigen Satze fortfahren⁵⁾, oder ebenso unnatürlich *ἢ* hinter *καλόν μοι μᾶλλον* im Sinne

¹⁾ gegen Flatt, Neander, de Wette u. A. ²⁾ gegen Estius, Bisping u. A.

³⁾ gegen Rückert, Meyer, Maier u. A. ⁴⁾ vgl. Marc. 9, 42 gegen Maier u. A.

⁵⁾ so Maier.

eines „oder aber“ gemeint sein lassen¹⁾. Vielleicht ist jene Lesart durch das Futurum *κηνώσει* entstanden, welches man nach *ἵνα* un-
leidlich erachtete²⁾, wiewohl ein gleicher Fall schon im 18. Verse wie-
derkehrt, oder, was wahrscheinlicher sein dürfte, man verkannte die
absichtliche Nachsetzung des *ἵνα*, und nahm deshalb mit Beseitigung
desselben *τις* als Fragwort, oder ersetzte *ἵνα τις* durch *οὐδεὶς*. Was
der Apostel unter seinem *καύχημα* versteht, also was es für ein Ge-
genstand ist, dessen er sich vor sich selbst und Anderen freut, ihn zu
eigen zu haben und sein zu nennen, erhellt schon aus dem Vorher-
gegangenen, und er braucht im Folgenden nur zu erklären, warum
es gerade dieser und kein anderer Gegenstand ist. Seine Thätigkeit
der Heilsverkündigung selbst, deren Ausübung oder Unterlassung inso-
fern nicht bei ihm stand, als Unterlassung derselben ihm zum Gericht
ausschlüge, ist nichts, dessen er sich berühmen, oder, wenn die nun
auch durch den sinaitischen Codex vertretene Lesart *χάρις* den Vorzug
verdienen sollte, wofür er Dank beanspruchen könnte. *Εἰ γὰρ ἐκὼν*
τοῦτο πράσσω, fährt er fort, *μισθὸν ἔχω*, was er nicht als eine Be-
gründung des Sakes *οὐαὶ μοὶ ἐστὶν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι* meinen
kann³⁾, da derselbe keiner Begründung bedarf, und aus der Lohn-
würdigkeit des freiwilligen Thuns Nichts für das Geschick dessen folgt,
welcher unterläßt, was ihm geboten ist. Vielmehr wird die Begrün-
dung des Sakes *ἐὰν εὐαγγελίζωμαι, οὐκ ἐστὶν μοὶ καύχημα* durch das
dann wieder mit *οὐαὶ γάρ μοὶ ἐστὶν ἐὰν μὴ εὐαγγελίσωμαι* erläuterte
ἀνάγκη γάρ μοι ἐπικεῖται in der Art gerechtfertigt⁴⁾, daß angegeben
wird, was in dem, hier aber nicht vorliegenden, Falle eines Predi-
gens aus eigenem Entschlusse statthaben würde. Denn die erste Form
des hypothetischen Sakes hat hier sachlich den Sinn der vierten⁵⁾.
Dem wäre freilich nicht so, wenn *ἐκὼν* und *ἄκων* den Gegensatz von
Luft und Unlust ausdrückte, indem dann der Apostel mit *εἰ ἐκὼν*
τοῦτο πράσσω nothwendig den bei ihm wirklich statthabenden Fall
meinen würde⁶⁾. Aber der Gegensatz zu *ἀνάγκη μοι ἐπικεῖται*⁷⁾ schließt
diese Auffassung aus, und damit ist zugleich auch ausgeschlossen, daß
οἰκονομίαν πεπίστευμαι Nachsatz zu *εἰ δὲ ἄκων* sein sollte. Denn daß der

¹⁾ so Meyer. ²⁾ vgl. Neander z. d. St. und Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 218. ³⁾ so früher Meyer. ⁴⁾ vgl. de Wette z. d. St. ⁵⁾ vgl. z. Gal. 5, 11. ⁶⁾ so z. B. Platt. ⁷⁾ vgl. 1 Petr. 5, 2.

Apostel das, was er thut, wenn er die Heilsbotschaft verkündigt, nicht aus eigenem Entschlusse thut, und daß er ohne eigenen Willen mit einem Amte betraut worden ist, es zu thun, ist eins und das=selbe, und also *ei δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπιστευμαι*¹⁾ ebenso geeignet, dem *ἐκὼν τοῦτο πράσσω* gegenüber Vorderfaß, als *τις οὖν μοῦ ἐστιν ὁ μισθός* dem *μισθὸν ἔχω* gegenüber Nachfaß zu sein, während *οἰκονομίαν πεπιστευμαι* schon deshalb nicht Nachfaß sein kann, weil der Apostel nicht ohne seinen Willen das thut, was er thut, wohl aber ohne seinen Willen damit betraut worden ist, es zu thun. Daß im Nachfasse *οὖν* nicht stehen könnte²⁾, ist ein irriger Einwand: es dient, den Inhalt des Vorderfasses in dem darauf beruhenden Nachfasse mit Betonung zu wiederholen³⁾.

Wie sich nun aber einerseits *ei γὰρ ἐκὼν τοῦτο πράσσω, μισθὸν ἔχω* zum Vorhergehenden und andererseits *ei δὲ ἄκων οἰκονομίαν πεπιστευμαι, τις οὖν μοῦ ἐστιν ὁ μισθός* zum Nachfolgenden verhalte, das bemißt sich nach dem Verständnisse des Ausdrucks *μισθός*. Man versteht darunter theils den Lohn, welchen der Apostel in Gestalt seines Unterhalts in Anspruch nehmen könnte⁴⁾, was aber dann nur zu *μισθὸν ἔχω* paßt, nicht zu *τις οὖν μοῦ ἐστιν ὁ μισθός*, theils den Lohn, welchen er von Gott zu erwarten hätte⁵⁾, oder gar sein Verdienst, theils endlich was er vorher sein *κἀνχνημα* genannt hat⁶⁾. Im ersten Falle hieße *μισθὸν ἔχω* „ich habe Anspruch auf Lohn“⁷⁾, was es nicht heißen kann; im zweiten erklärt man die Verneinung des Lohns daraus, daß die *οἰκονόμοι* gewöhnlich Sklaven waren⁸⁾, während der Apostel nur betont, daß er von einem Andern mit einem Amte betraut worden ist, statt Etwas von selbst zu thun; im dritten endlich vereinerleitet man unmöglicher Weise die so ganz verschiedenen Begriffe *μισθός* und *κἀνχνημα*. Belassen wir *μισθὸν ἔχω* bei seinem unmittelbaren Wortverstande, so sagt der Apostel, daß er, falls er aus eigenem Entschlusse thut, was er thut, eben hiemit einen Lohn hat, sich belohnt sieht. Das Thun selbst, in welchem er steht, belohnt ihn für seinen Entschluß, sich ihm zu unterziehen, indem es ihm zu sei=

¹⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 332. ²⁾ so z. B. Rückert, Meyer. ³⁾ vgl. z. B. Herodot. 9, 48; Plato Alcib. I. 108 D. ⁴⁾ so z. B. Bengel. ⁵⁾ so z. B. Meyer. ⁶⁾ so z. B. de Wette, Neander, Bisping. ⁷⁾ so auch z. B. Platt. ⁸⁾ so z. B. Meyer.

ner Selbstbefriedigung gereicht: der Erfolg wäre der Lohn seines Unternehmens. Verhielte sich so bei ihm, so wäre es natürlich, daß er die Heilsbotschaft kostenfrei darböte, indem er ja nur seinen eigenen Willen ausrichtete und daran seinen Lohn hätte, der ihn schadlos hält für alle Mühe, und der in dem Maße wächst, als die Kostenfreiheit seiner Predigt den Umfang erweitert, in welchem er seinem Willen ein Genüge thun kann. Aber dies ist sein Fall nicht, sondern ohne seinen Willen ist er mit dem Amte betraut worden, den Herrn zu verkündigen, welchen er bis dahin verfolgt hatte. Was hat er nun unter diesen Umständen für einen Lohn, der ihn bestimmen könnte, die Heilsbotschaft, wo er sie verkündigt, zu einem kostenfrei dargegebenen Gute zu machen, um seine Befugniß an ihr¹⁾, nämlich die Befugniß, seinen Lebensunterhalt von ihr zu haben, nicht auszunützen? ²⁾ Denn so stellt sich jetzt das Verhältniß des mit *ἵνα* angeschlossenen Sazes zu dem vorhergehenden Fragesaze. Gewöhnlich faßt man es vielmehr so, daß er angebe, worin der Apostel seinen Lohn findet³⁾. Der Gebrauch des *ἵνα* wäre dann derselbe, wie Joh. 4, 34 und an anderen ähnlichen Stellen. Aber erstens sollte man eine Verbindung des Sazes mit dem Fragesaze durch *εἰ μὴ* erwarten, und zweitens kann der Apostel unmöglich etwas, das er selbst thut, nämlich daß er die Heilsbotschaft kostenfrei macht — denn dies wäre es, und nicht das Bewußtsein, es zu thun⁴⁾ — seinen Lohn dafür nennen, daß er sie, und zwar nicht aus eigenem Entschlusse, sondern vermöge seiner von ihm nicht begehrten Betrauung mit solchem Amte verkündigt. Man sollte vielmehr erwarten, daß er sage, was ihm zu einem Lohne verhelpe, nachdem er bei solcher Beschaffenheit seines Thuns den Lohn nicht hat, welchen er haben würde, wenn er aus eigenem Willen und Entschlusse predigte. Und in der That ist versucht worden, so zu erklären, als sage der Apostel, daß er das Evangelium kostenfrei mache, dies sei es, dies allein, was ihm Lohn bringe⁵⁾: in welchem Falle aber offenbar *ὅτι* stehen müßte statt *ἵνα*. Dazu kommt, was gegen diese beiden Erklärungen spricht, daß dem *μοῦ οὐκ ἔχω* gegenüber die Frage *τίς οὖν μοῦ ἐστίν*

1) vgl. Sir. 45, 17 u. Fritzsche z. b. St. 2) vgl. z. 7, 31. 3) so namentlich de Wette. 4) gegen Baur Paulus I. S. 301. 5) so Maier.

ὁ μισθός nur in verneinendem Sinne gemeint sein kann. Man hat dieß anerkannt, aber dann *ἵνα* den Zweck angeben lassen, zu welchem es nach Gottes Willen dienen sollte, daß der Apostel keinen Lohn hat¹⁾. Allein der, wenn auch verneinende, Fragsatz ist ungeeignet, einen andern Zwecksatz nach sich zu ziehen, als welcher dem Fragsatze selbst angehört. Einem Zwecksatze, welcher sagen sollte, zu welchem Zwecke der Apostel eines Lohns ermangele, müßte die Aussage vorangehen, daß er keinen hat, und nicht die Frage, was für einen er habe. Schließt sich sonach der Zwecksatz in den Fragsatz ein, so kann nur gemeint sein, welchen Lohn er habe, um die Heilsbotschaft kostenfrei zu machen. Hätte er Lohn, so könnte ihn derselbe hiezu bestimmen, indem er, wie es der Fall wäre, wenn er aus eigenem Entschlusse predigte, an seinem Lohne sich genügen lassen könnte, ohne daß es ihm schwer fiele, auf die Ausnützung seines Rechts am Evangelium zu verzichten. Nun aber, da sein Predigen nicht Sache eigenen Entschlusses ist, als welche es sich selbst belohnen würde, sondern Ausrichtung eines ihm ohne seinen Willen anvertrauten Amtes, das er ausrichten muß, kann er seines Verzichts auf jenes Recht sich rühmen. Er ist sein *καύχημα*, das er um keinen Preis aufgeben will, zwar nicht, als thue er damit etwas, wozu er nicht persönlich verpflichtet sei, wohl aber, sofern er etwas aufgibt, was an sich ein Recht seines Amtes wäre.

Für die Wichtigkeit obiger Auffassung des in B. 17—18 ausgedrückten Gedankens spricht die Leichtigkeit, mit welcher sich bei ihr die Anschließung der folgenden Reihe von Sätzen begreift. Man begnügt sich insgemein, ihre Anknüpfung durch *γάρ* damit zu erklären, daß der Apostel, was er von seinem Verzicht auf unbedingte Ausnützung seiner Befugniß gesagt habe, nun durch Erinnerung an seine anderweitige Beweisung der nämlichen Selbstverläugnung begründe²⁾. Aber ist es schon unglaublich, daß der Uebergang von der ausführlichen Auseinandersetzung seiner in der Verzichtleistung auf Sold und Unterhalt sich dargebenden Sinnesweise zu einem so wesentlich andern und neuen Gedanken in der Anknüpfung desselben an einen so untergeordneten Sachtheil bestehen sollte, wie *εἰς τὸ μὴ*

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so z. B. de Wette, Maier, Visping.

καταχρήσασθαι τῇ ἐξουσίᾳ μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ es ist; so wird jene Erklärung des Uebergangs vollends unstatthaft durch die Unmöglichkeit, dasjenige, dessen er sich begeben hat, wenn er Allen Alles ward, unter die ἐξουσία zu befassen, von welcher er bisher gesprochen. Denn der Allen gegenüber Freie hat zwar Freiheit zu thun und zu lassen, aber daß er frei und von Niemandes Urtheil oder Willen abhängig ist, gehört nicht zu der ihm zuständigen Freiheit des Thuns und Lassens, seine ἐλευθερία kann nicht ein Bestandtheil seiner ἐξουσία heißen, sondern umgekehrt¹⁾. Bequem und richtig verbindet sich dagegen B. 19 mit dem Hauptsatz *τίς οὖν μοῦ ἐστιν ὁ μισθός*, indem bei dem Wegfalle desjenigen Lohns, den ein aus eigenem Entschlusse Handelnder an der Ausführung seines Entschlusses selber hat, immerhin noch möglich blieb, daß der Apostel in so fern einen Lohn seines Predigens hatte, als ihm die Genugthuung ward, diejenigen, welchen er predigte, unter die Wucht seiner Persönlichkeit zu beugen. Er verneint diesen Lohn eben so wohl als jenen, wenn er die verneinende Frage *τίς οὖν μοῦ ἐστιν ὁ μισθός* durch den mit γὰρ ange- schlossenen Satz begründet, welcher besagt, daß er zu gleichem Zwecke, wie zu welchem er auf den Anspruch, seinen Unterhalt sich geben zu lassen, verzichtete, ohne durch den Lohn entschädigt zu sein, den er haben würde, wenn sein Predigen Ausführung selbsteigenen Entschlusses wäre, auch seiner Freiheit sich begeben und zu Jedermanns Knecht gemacht hat, nämlich um die größere Zahl, das heißt nicht, so Viele als möglich²⁾, oder ihrer mehr als sonst möglich gewesen wäre³⁾, aber auch nicht die Mehrzahl derer, welchen er predigte⁴⁾, sondern die größere Zahl im Vergleich zur Zahl der von Anderen Befehrten zu gewinnen. Um die Heilsbotschaft war es ihm zu thun, daß er ihren Lauf ungehemmt machte, wenn er sich seines Rechts begab, von denen, welchen er sie brachte, sich ernähren zu lassen; und um die zu Befehrenden war es ihm zu thun, daß er ihnen die Befehrung erleichterte, wenn er sich nach ihnen bequemte, statt das Recht seiner freien Persönlichkeit zu behaupten. Wohl absichtlich gebraucht der Apostel für Letzteres den Ausdruck *κροδαίνω*⁵⁾, den er erst B. 22

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so z. B. Rückert. ³⁾ so Neander. ⁴⁾ so de Wette, Meyer. ⁵⁾ vgl. Matth. 18, 15; 1 Petr. 3, 1.

mit *σῶζω* vertauscht, um von einem Gewinne zu sagen, den er dadurch erzielt, daß er ein Opfer bringt, für das kein Lohn ihn schadlos hält, aber von einem Gewinne, welcher auf Seiten derer ist, denen zu Gute er das Opfer bringt¹⁾, indem sie sonst für das Reich Gottes und somit für ihr eigenes Heil verloren giengen.

In zwei Reihen von Sätzen führt er aus, was er B. 19 mit *πᾶσιν ἐμαντὸν ἐδούλωσα* nur erst angedeutet hat, indem er nach *ἐγνόμην τοῖς Ἰουδαίοις ὡς Ἰουδαῖος* und *τοῖς ὑπὸ νόμον ὡς ὑπὸ νόμον* und *τοῖς ἀνόμοις ὡς ἀνομος* wieder anhebt *ἐγενόμην τοῖς ἀσθενέσι ἀσθενής* — denn *ὡς* ist an dieser Stelle wohl nicht ursprünglich —, um dann mit *τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα* abzuschließen. *Οἱ ὑπὸ νόμον* ist nicht bloß eine andere Bezeichnung der *Ἰουδαῖοι*²⁾, sondern ein anderer Begriff, welcher zwar die Juden nicht ausschließt, wohl aber auch solche, die nicht ihrer Abstammung nach Juden waren, umfassen kann. Denn daß solche Heiden, welche sich dem Gesetze untergaben, hiedurch jüdisch wurden, ist kein triftiger Einwurf³⁾, da sie immerhin nicht dem Volke als solchem, sondern der Gemeinde des heiligen Gesetzes beitraten. Und diesen Unterschied macht hier Paulus, wenn er einerseits die Juden nennt, welche ihre heilige Volksgeschichte hatten, und denen gegenüber er sich als ein Genosse ihres Volksthums benahm, andererseits aber die unter dem Gesetze Befindlichen, mit denen er so verkehrte, daß er nach den Ordnungen desselben lebte, ohne doch, wie durch *μὴ*⁴⁾, und ohne an sich selbst, wie durch *αὐτός* ausgedrückt ist, dem Gesetze zu unterstehen. Denn daß *μὴ ὢν αὐτός ὑπὸ νόμον* für eine dem *μὴ ὢν ἀνομος θεοῦ* nachgebildete Einschiebung zu gelten habe, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil dann schwerlich *αὐτός* eine Stelle gefunden hätte. Wie er nun denen sich bequemte, die dem geoffenbarten Gesetze Israel's unterstanden, ebenso denen, die es nicht hatten und ohne dasselbe lebten. Er that so, ohne doch außer göttlichem Gesetze zu stehen, indem er inner dem Gesetze Christi stand, so daß er sich den Willen Gottes, wie er in Christo geoffenbart ist, Gesetz seines Wandels sein ließ, während diejenigen, mit welchen er als ein vom geoffenbarten

¹⁾ anders Phil. 3, 8. ²⁾ gegen Rückert, de Wette, Meher u. A. ³⁾ gegen Pott. ⁴⁾ anders z. B. Meyer z. d. St., Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 225.

Gefetze Israel's Freier verkehrte, nicht blos dieses Gesetz nicht hatten, sondern überhaupt ohne göttliches Gesetz lebten. Waren nun aber die Juden und die unter dem Gesetze und die außer dem Gesetze Befindlichen eben dies und also noch keine Christen, wenn der Apostel mit der Heilsbotschaft an sie kam; so hat es dagegen das Ansehen, als müßten die Schwachen, von denen er sagt, daß er für sie ein Schwacher geworden, da, wo er ihnen dies ward, bereits Christen gewesen sein¹⁾. Aber von solchen könnte er nicht in demselben Sinne, wie bisher, sagen, daß er sie habe gewinnen wollen, da sie ja nicht um des willen, was sie waren, dem Reiche Gottes verloren gegangen sein würden. Solche muß er meinen, welche dem dargebotenen Heile fremd geblieben wären, wenn er es ihnen auf eine Weise dargeboten hätte, welche sie glauben machte, man könne nicht Christ sein, ohne eine ihnen anstößige Gewissensstärke zu besitzen. Der Stand dieser Gewissenschwachen, deren der Apostel zu allerlezt gedenkt, weil sein Verhalten gegen sie auf das zwischen ihm und den Lesern Verhandelte die unmittelbarste Anwendung erleidet, ist von dem Stande der unter dem Gesetze Befindlichen eben so verschieden, wie das Gewissen von dem heilsgeschichtlich geoffenbarten Gesetze.

Πάντα δὲ ποιῶ διὰ τὸ εὐαγγέλιον, ἵνα συγκοινωνῶς αὐτοῦ γέ-^{über die nicht}
ρωμαι, so schließt nun der Apostel den ganzen Abschnitt, in welchem ^{minder maß-}
er von 9, 1 an sein apostolisches Verhalten als Vorbild hingestellt ^{gebende Noth-}
hat, sofern er auf solches verzichtet, was er von denen, welchen ^{wendigkeit}
die Heilsbotschaft bringt, für sich zu fordern ein Recht hätte, und ^{der Rücksicht}
sofern er sich, statt das Recht seiner Persönlichkeit zu behaupten, ^{auf das}
nach ihnen bequemt, um ihnen die Annahme des Heils zu erleich- ^{9, 23—10, 23,}
tern. Er müßte, wenn er nicht so thäte, an der Heilsbotschaft, die ^{letzteres}
er verkündigt, nämlich an dem Heile, das ihren Inhalt ausmacht²⁾, ^{wieder mit}
keinen Antheil zu haben befürchten. So weit ist er von dem Wahne ^{auf sein eige-}
entfernt, als erwürbe er sich damit ein sonderliches Verdienst, oder ^{nes Beispiel,}
als gewänne er damit etwas Anderes, als sein Seelenheil. Es ist ^{9, 23—27.}
eben nicht genug, auf der Rennbahn zu laufen, sondern so muß
man laufen, daß man, oder vielmehr, da es *ἵνα καταλάβητε* heißt,
so muß man laufen, wie es nöthig ist, damit man³⁾ den Preis

¹⁾ so z. B. Meyer, Neander, Meßner, Maier. ²⁾ gegen Billroth. ³⁾ anders Meyer.

erlangt, der übrigens in nichts Anderem besteht, als in der Theilhaberschaft an dem gemeinchristlichen Heile¹⁾. So heißt der Apostel die Leser thun, erinnert sie aber auch, daß sich jeder, der sich auf Wettlauf oder Wettkampf einlasse, in allen Stücken der hiefür dienlichen Enthaltung befeißige. Welche selbstständige Bedeutung dieser Satz haben soll, erhellt daraus, daß ein *οὐν* den folgenden eben so wohl von ihm abscheidet, als mit ihm verknüpft. Denn mit dem ein nachfolgendes *δέ* einleitenden *μὲν* hat dieses *οὐν* nichts zu schaffen²⁾, sondern es leitet zu dem weitem Satze über³⁾, welcher hervorhebt, um welch einen ganz andern Siegespreis es sich für uns handelt, als für jene, von welchen der vorhergehende Satz gesagt hat, daß sie sich allseitiger Enthaltung befeißigen. Nun dient auch *τοίνυν*, dasjenige, was der Apostel von sich bezeugt, an den zweiten jener Sätze anzuschließen, und nicht an den ersten, mit welchem man es nur durch eine so gewaltthätige Umschreibung verbinden kann, wie wenn man den Apostel sagen läßt, in Folge dessen, daß auch er sich durch Enthaltbarkeit geschickt gemacht habe, laufe er so und kämpfe er so, wie er thue⁴⁾. Daß es sich für uns um einen so hohen Preis handelt, bezeichnet er durch *τοίνυν*⁵⁾ als den Grund, weshalb er so läuft und kämpft, ersteres *ὡς οὐκ ἀδήλων*, das heißt, als einer, der sein Ziel deutlich vor Augen hat, und letzteres *ὡς οὐκ ἀέρα δέσπον*, das heißt, als einer, der nicht in die Luft schlägt, sondern einem standfesten Gegner mit seiner Faust zu Leibe geht. Denn nicht Fehlstreiche, die den Gegner nicht treffen, kann der Apostel mit *ἀέρα δέσπον* meinen, da auch der kräftigste Hieb fehl gehen mag, sondern nur ein Luftgefecht ohne Gegner, welches keinen Kraftaufwand fordert⁶⁾.

Wenn nun ein Satz mit *ἀλλά* folgt, so kann derselbe nicht das Widerspiel eines Laufens ohne klares Ziel oder eines bloßen Luftgefechts ausdrücken sollen⁷⁾. Von Ersterm kann ohnehin keine Rede sein, dann aber auch von Letzterm nicht, da die beiden Sätze *οὕτως τρέχω* und *οὕτως πνικτεῖω* nur zwei verschiedene Bezeichnungen für eine und dieselbe Sache sind, und ein Gegensatz zu *οὐκ ἀέρα δέσπον* allein durch einen Participialsatz auszudrücken gewesen wäre⁸⁾.

¹⁾ gegen Olshausen. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ vgl. z. B. Akt. 1, 6; 8, 4; 11, 19 u. o. ⁴⁾ so Meyer. ⁵⁾ vgl. Luc. 20, 25; Hebr. 13, 13. ⁶⁾ gegen Meyer. ⁷⁾ gegen de Wette, Meyer, Osiander, Wisping, Maier. ⁸⁾ gegen Meyer.

Durch Gegenüberstellung eines selbstständigen Satzes schließt der Apostel vielmehr aus, daß er damit nur das Widerspiel eines *δέρειν ἄερα* meine. Hierzu kommt, daß sich dasjenige, was der Apostel mit *ὑποπιᾶζω* oder *ὑποπιᾶζω μου τὸ σῶμα καὶ δουλαγωγῶ* von sich aussagt, zu der Vorstellung eines Faustkampfes übel schickt, bei welcher man sich nun einmal einen Gegenüberstehenden denkt, dem die Streiche gelten¹⁾, und welcher die Vorstellung eines *δουλαγωγεῖν* fremd ist. Denn es ist irrig, wenn man sagt, der Kampf sei durch Entfugung und Selbstverläugnung nicht bloß bedingt, sondern bestche darin²⁾, während er doch gegen die Sünde geführt wird, welche eine eben so wohl außer uns als in uns befindliche Macht ist, und mit welcher der Leib nicht für eins genommen, sondern nur im Gegensatz zum Geiste³⁾ als Ort der Sünde⁴⁾ gedacht sein kann. Als solcher ist er dem hinderlich, welcher mit der Sünde in und außer ihm selbst zu kämpfen hat, und muß gezwungen werden, dem Kämpfenden dienstbar zu sein⁵⁾, wie derjenige, der sich für einen Wettkampf bereitet, seinen Leib in Zucht nimmt, um ihn dafür geschickt zu machen. Hierzu geht denn auch der Apostel mit einem *ἀλλά* über, welches kein „sondern“ ist, da ein bejahender Satz vorhergeht, in welchem auch *ὡς οὐκ ἀδῆλως* und *ὡς οὐκ ἄερα δέρων* Bezeichnungen der wirklichen Art und Weise seines Laufens und Kämpfens sind: es ist ein nachdrückliches „aber“ und bringt einen Satz, in welchem er aussagt, was er sich aber anthue, um so zu laufen und zu kämpfen. Denn er hat nicht bloß daran erinnert, wie man ringen, sondern auch, wie man sich, um recht zu ringen, kasteien müsse. Er selbst, Angesichts des großen Siegespreises, läuft recht und kämpft recht, thut aber, wie ein Wettkämpfer thut, der sich aller Enthaltung befleißigt, um den Preis davonzutragen, indem er seinen Leib unterzwingt und sich dienstbar macht. Er müßte ja sonst besorgen, nachdem er Andere aufgerufen hat, sich in den Kampf zu begeben, selbst des Anspruchs auf den Siegerpreis unwerth und verlustig zu werden. Denn in so weit bleibt der Apostel auch mit dem Satze *μή πως ἄλλοις κηρύξας αὐτὸς ἀδόκιμος γένομαι* innerhalb der bisherigen Bildlichkeit

¹⁾ vgl. Eph. 6, 12. ²⁾ so de Wette. ³⁾ so z. B. Röm. 8, 13. ⁴⁾ wie Röm. 7, 23. ⁵⁾ vgl. Röm. 6, 19; 12, 1.

seines Ausdrucks¹⁾, da ihn der Umstand, daß der Kampfherold nicht selbst mitkämpfte, unmöglich verhindern konnte, den apostolischen Beruf, welchen er außer seinem Christenberufe hatte, eben so wohl als letztern selbst mit solchem an die Wettkämpfe erinnernden Ausdruck zu bezeichnen²⁾. Ob er aber *ὑποπιάζω* oder *ὑποπιάζω* geschrieben hat, dürfte nicht sowohl durch Abwägung der äußeren Zeugnisse, als aus inneren Gründen zu entscheiden sein. Verstand man den Satz als eine Beschreibung seines *πικτεῖν*, so lag es näher, *ὑποπιάζω* mit *ὑποπιάζω* zu vertauschen, als umgekehrt, zumal ersteres sonst unbekannt war, während sich letzteres Luc. 18, 5, wo es offenbar angemessener ist, als das auch dort dafür geschriebene *ὑποπιάζω*, also auch innerhalb des neuen Testaments vorfand. Dort paßt *ὑποπιάζω*, weil es eine Person zum Objecte hat, hier dagegen will es sich zu dem Objecte *τὸ σῶμά μου* nicht schicken, da es doch nur von Faustschlägen ins Gesicht gebraucht werden kann. Und vollends erscheint es ungeeignet, mit *δουλαγωγῶ* verbunden zu werden, wogegen *ὑποπιάζω*, da *πιάζω* ein Kriegen und Festpacken, also *ὑποπιάζω* ein Unterkriegen ist, gar wohl ein dem *δουλαγωγεῖν* vorausgehendes Thun bezeichnen kann³⁾.

Sodann mit Erinnerung an das wandernde Weisheitsspiel des von Ägypten nach Kanaan wandernden Israel, 10, 1–13, Ist nun der Apostel mit B. 23 dazu übergegangen, von dem Zwange zu sagen, welchen der Christ sich anthun müsse, um seinen Christenlauf so zu vollbringen, daß er den Siegespreis davonträgt, und hat er sich selbst, wie vorher hinsichtlich seines Verzichts auf solches, worauf er an sich ein Recht hätte, so jetzt hinsichtlich seiner Selbstkasteiung als Beispiel zur Nachahmung hingestellt; so bleibt er in demselben Gedankenzusammenhange, wenn er von 10, 1 an Thatfachen aus der Geschichte des auf dem Wege von Ägypten nach Kanaan begriffenen Volkes Gottes in Erinnerung bringt, welche beweisen, daß man ohne jene Bändigung des Leibes und seiner Bedürfnisse und Begierden, ohne welche er für sich selbst fürchten müßte, daß er verwerflich würde, noch auf dem Wege des Heils verloren gehen kann. In Gestalt einer Begründung der schlimmen Möglichkeit, welche er sich selbst vor Augen hält, fügt er die Hinweisung

¹⁾ gegen Rückert, de Wette. ²⁾ vgl. Meyer z. d. St. ³⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 230.

auf jene Thatfachen an, mit einem *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγροεῖν*¹⁾ sie einleitend, welches, da die Thatfachen selbst den Lesern bekannt waren, nur daraus sich erklärt, daß er die beabsichtigte Uebersetzung derselben, sowohl was den Gnadenstand, als was das Geschick des Volkes Gottes anlangt, in das Neutestamentliche, also die den Lesern nahezulegende Anwendung auf die christliche Gemeinde dabei im Auge hat. Der Satzbau ist dann freilich der Art, daß nur derjenige Satz, welcher die dem Volke Gottes widerfahrenen Gnaden aufzählt, unmittelbar von *οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγροεῖν* abhängt. Denn schon der Satz, welcher aussagt, wie es bezungeachtet der Mehrheit desselben ergangen ist, tritt unabhängig von *ὅτι* mit *ἀλλὰ* gegenüber, und vollends bildet dann die Aussage, was diese Thatfachen für die neutestamentliche Gemeinde Gottes bedeuten, einen Satz für sich.

Unsere Väter nennt der Apostel das aus Aegypten nach Kanaan wandernde Israel in keinem andern Sinne, als in welchem er sonst Abraham unsern Vater nennt, nämlich sofern die neutestamentliche Gemeinde, die ihr einverleibten Heiden miteingeschlossen, an dem alttestamentlichen Volke Gottes seine Ahnherrnschaft hat. Der Einwand, daß dieß nur zu dem wahren Israel passen würde, nicht zu dem abschreckenden Exempel dieser Väter, ist schon deshalb unzutreffend, weil der Satz von der ganzen damaligen Gemeinde handelt²⁾. Damit nun gleich deutlich werde, welche innere Verwandtschaft zwischen den Gnaden bestehe, die jenen Vätern, allen ohne Unterschied, und die den Christen, ebenfalls allen ohne Unterschied, widerfahren sind, gedenkt Paulus der Unterstellung der Ersteren unter die schützend und führend über ihnen schwebende wunderbare Wolke und ihrer wunderbaren Rettung durch das Meer hindurch nicht, ohne gleich beizufügen, daß sie hiemit auf Mose getauft worden, und gedenkt ihrer wunderbaren Speisung und Tränkung in der Wüste nicht, ohne Speise und Trank geistlich zu nennen und Christum als den zu bezeichnen, der ihnen den wunderbaren Trank gespendet hat. Mit *ἐσθῆτον* und *ἐπιον* ist hier nicht etwas ausgesagt, das sie gethan, sondern daß sie solche Speise und solchen Trank zu essen und zu trinken bekommen haben. Dann paßt aber auch nicht

¹⁾ vgl. 3. 1 Theß. 4, 13. ²⁾ gegen Meyer.

ἐβαπτίσαντο, welches keine zureichenden Zeugnisse für sich hat, und dessen Entstehung sich aus Verkennung dieses Sinnes des ἑξαγορ und ἐπιον hinlänglich erklärt, sondern nur ἐβαπτισθησαν¹⁾. Man sagt, der Apostel habe durch Wahl des Mediums das damit Gemeinte der eine Selbstverpflichtung in sich schließenden christlichen Taufe um so näher bringen wollen²⁾. Aber auch die christliche Taufe kommt hier für ihn nicht in so fern in Betracht, als die Getauften damit, daß sie sich taufen ließen, Etwas gethan haben, sondern gleich dem Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi lediglich in so fern, als ihnen damit eine Gnade zu Theil geworden ist. Und was sollte man sich darunter denken, daß sich Israel mit der Wolke, die es wunderbar unter ihre Obhut nahm, habe taufen lassen?

Der Ausdruck εἰς τὸν Μωϋσῆν ἐβαπτισθησαν ist nur von der christlichen Taufe aus verständlich, an welche er erinnern soll. Denn nur weil diese Handlung den, an welchem sie vollzogen wurde, in eine Beziehung zu der Person Christi setzte, kann βαπτίζειν mit εἰς verbunden werden. Was nun den Israeliten damals der christlichen Taufe Vergleichbares geschah, setzte sie in eine ähnliche Beziehung zur Person Mose's, indem es sie seiner Führerschaft gehorchen hieß. In wie fern aber der Vorgang selbst eine Taufe heißen kann, ist aus dem zu entnehmen, was dem Volke damit geschah, daß die wunderbare Wolke es unter seine Obhut nahm, und das Meer ihm wunderbar Raum gab, hindurchzuziehen. Denn nicht als Ortsbezeichnung kann ἐν gemeint sein³⁾, da βαπτίζειν mit ἐν verbunden wird, um das zu benennen, was zum Vollzuge der Taufe dient. Während nun in der christlichen Taufe das Ueberströmen mit Wasser ein Ueberströmen mit heiligem Geiste ist, fand dort ein Ueberströmen überhaupt nicht statt, sondern die Wolke war oben und das Meer zu beiden Seiten. Aber es war die eine und selbe göttliche Wunderthat der Ausführung Israels aus dem Lande der Knechtschaft, welche sich in jenen beiden zusammengehörigen Thatfachen vollzog. Denn nur an diesen Vorgang, nicht an die Wanderung durch die Wüste ist bei der Wolke zu denken. Faßt man in diesem Sinne beides

¹⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 190. ²⁾ so z. B. de Wette.

³⁾ gegen Meyer.

zusammen, daß die Wolke, in welcher sich Gottes Gegenwart ver-
sichtbarte, Israel wider die Aegypter unter ihre Obhut nahm, und
daß Israel unter dieser Obhut durch das Meer zog, um jenseits
desselben die freie Gemeinde Gottes zu sein; so tritt der Vorgang
in eine Vergleichbarkeit mit der christlichen Taufe, welche mit der
Vorstellung, daß Wolken wässerig sind, Nichts zu schaffen hat¹⁾,
sondern auf der Zusammengehörigkeit von Meer und Wolke beruht,
indem die Untergebung unter die Wolke nach der einen und das
Hervorgehen aus dem Meere nach der andern Seite jener Ueber-
strömung mit Wasser entspricht, welche, weil sie Ueberströmung mit
heiligem Geiste ist, den Täufling aus dem Stande der adamitischen
Menschheit in die Gemeinschaft Christi überführt. Man kann also
auch nicht sagen, die Wolke vergleiche sich dem heiligen Geiste, das
Meer dem Taufwasser²⁾, sondern erst, wenn man beide zusammen-
nimmt, Wolke und Meer, kann das, wozu sie gedient haben, über-
haupt ein Taufen genannt werden.

Doch nicht bloß der Taufe, sondern auch dem Mahle des
Herrn alttestamentlich Entsprechendes ist den Vätern zu Theil ge-
worden, jenes bei der Ausführung aus Aegypten, dieses auf dem
Wege von Aegypten nach Kanaan. Sie haben eine Speise zur Nah-
rung, einen Trank zur Erquickung bekommen, welche deshalb geist-
lich heißen, weil sie, obwohl an sich und in ihrer Wirkung irdischer
Natur, dennoch ihren Ursprung nicht in der Schöpfungsordnung
hatten, sondern in einer heilsgeschichtlichen That Gottes³⁾. Durch
den Beisatz *ἐπιπινον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθούσης πέτρας*, dessen
Imperfectum darin seinen Grund hat, daß ausgeführt wird, was
damals geschah, als, oder dann geschah, wenn sie wunderbar ge-
tränkt wurden, wird jene Bezeichnung hinsichtlich der Tränkung
sonderlich gerechtfertigt. Während sich nämlich das Manna vermöge
seiner Beschaffenheit, wie durch die Art und Weise seiner Spendung,
und weil es vorher und nachher desgleichen nicht gegeben hat, un-
zweideutig als Wunderbrod darstellte, war das Wasser, welches dem
von Mose's Stab berührten Felsen entsprang, kein anderes, als
welches die Menschen sonst auch tranken. Aber eben sein Ursprung

¹⁾ gegen Bengel. ²⁾ so z. B. Olshausen. ³⁾ vgl. z. Gal. 4, 29.

machte es zu einem geistlichen Tranke, indem es nicht der natürlichen, an seinem Orte haftende Fels war, der es vermöge seiner natürlichen Beschaffenheit spendete, sondern ein geistlicher, ein mitfolgender Fels. Wenn an sich unter *πνευματικὴ πέτρα* nach Maßgabe von *πνευματικὸν βοῶμα* und *πόμα* ein Fels verstanden werden könnte, dessen Beschaffenheit die eines natürlichen Felsen wäre, der aber seinen Ursprung einer heilsgeschichtlichen Wunderthat Gottes verdankte; so wird dies durch die ohne Bindeglied angefügte zweite Bezeichnung desselben als eines mitfolgenden ausgeschlossen, indem er hienach nicht je an dem Orte haftete, wo die Israeliten so wunderbar getränkt wurden, sondern mit ihnen zog, während der sichtbare Fels, den Mose's Stab berührte und welchem das Wasser entströmte, dort, wo dies geschah, vorgefunden wurde, und an seiner Stelle zurückblieb, nachdem es geschehen war¹⁾. Der Apostel unterscheidet also von dem natürlichen Felsen, welchem das Wasser sichtbar entströmte, einen andern, der es spendete, und nicht nennt er den erstern einen geistlichen, einen mitfolgenden Felsen, sei es, daß er sich ihn hinter dem Zuge der Israeliten nachrollend²⁾, oder, was ebenso abgeschmackt wäre und überdies mit dem Wortlaute nicht stimmen würde, als die jedesmalige reale Selbstoffenbarung des Israel begleitenden Logos³⁾ denken soll. Der Fels nun, welcher Israel das Geleit gab, war Jehova⁴⁾, den die Schrift *אֱלֹהֵינוּ יְהוָה* nennt⁵⁾, ein geistlicher Fels in dem Sinne, in welchem *πνευματικός* dann vorkommt, wenn etwas nicht dieser Welt Angehöriges mit dem Namen eines ihr angehörigen Dings benannt wird⁶⁾. So würde der Apostel verstanden sein wollen, wenn er auch nicht hinzufügte *ἡ πέτρα δὲ ἦν ὁ Χριστός*⁷⁾, welcher Beisatz keinen andern Zweck hat, als diese heilsgeschichtliche Trankspendung der neutestamentlichen, welche durch Darreichung des Kelches Christi geschieht, eben so nahe zu bringen, wie der Vorgang bei Israels Erlösung aus Aegypten durch den Ausdruck *ἐκπατισθῆναι* der christlichen Taufe nahe gerückt ist. Die Warnung, welche in dem durch solche Gnaden nicht ausgeschlossenen

1) gegen Bisping u. A. 2) so Rückert, de Wette u. A. 3) so Meyer, Maier. 4) vgl. Heydenreich u. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 171. 5) Jes. 30, 29. 6) vgl. z. B. 1 Petr. 2, 5. 7) gegen Neander u. A.

Geschichte dieses Volks für die Christenheit enthalten ist, wird hiedurch um so eindringlicher. Daß aber der Apostel in jenem Felsen Israels ohne Weiteres Christum erkennen heißt, hat seinen Grund in der Thatfache, daß alles heilsgeschichtliche Thun des Gottes, welchen die alttestamentliche Schrift bezeugt, ein Thun des in die Welt kommenden Gottes, und in so fern des Christus war, welchen die neutestamentliche Gemeinde als ihren Herrn bekennet. Denn seit er geoffenbart worden, wissen seine Gläubigen den in die Welt gekommenen, welcher Gott ist, und den Gott, der ihn in die Welt entsandt hat, zu unterscheiden, während vordem dieser Unterschied in dem einen Namen Jehova verborgen gewesen war.

Die bei den einleitenden Worten οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγροῖν schon beabsichtigte Rehrseite zu jenen Gnadenerfahrungen läßt der Apostel in der Art in einem mit ἀλλὰ angeschlossenen, für sich bestehenden Satz folgen, daß sich nachher ταῦτα auf beides beziehen kann, auf die Gnaden, welche dem Volke Gottes beim Auszuge aus Aegypten und auf der Wanderung nach Kanaan wunderbar zu Theil geworden sind, und auf das Verderben, von welchem es in seiner großen Mehrheit betroffen worden ist, und in welchem sich kundgab, daß nicht seine Mehrheit, obgleich es als Gesamtheit die Gnaden empfangen hat, sondern nur seine Minderheit — denn dies besagt die Stellung des οὐκ¹⁾ — Gegenstand des Wohlgefallens Gottes war. Auf beides zusammen bezieht sich ταῦτα, aber weder so, daß es von beidem hieße, es sei als ein für die Christenheit warnendes Vorbild geschehen²⁾, was sich mit der genitivischen Verbindung τύποι ἡμῶν nicht verträgt, da Geschehenes kein Vorbild von Personen heißen kann, und wohl auch die Form ἐγενήθησαν gegen sich hat, die sonst nicht von dem, was sich ereignet hat, sondern von dem, der etwas geworden ist, gebraucht zu werden pflegt³⁾, noch auch so, daß ταῦτα so viel als κατὰ ταῦτα wäre⁴⁾, da es zwar von der Allgemeinheit der Gnadenerfahrung, nicht aber von dem göttlichen Mißfallen an der Mehrheit heißen könnte, die Väter seien in dieser Beziehung

¹⁾ gegen Rückert. ²⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Meyer. ³⁾ vgl. z. B. 1 Theff. 1, 5. 6; 2, 5. 7. 10. 14; 1 Cor. 1, 30; 4, 9. 13; Kol. 4, 11; Hebr. 5, 5; 6, 4; 10, 33; 11, 34; 1 Petr. 1, 15; 3, 6; 2 Petr. 1, 16. ⁴⁾ so Flatt.

Vorbilder von uns geworden, denen wir, die Christen gegenbildlich gleichen. Es wird nur möglich bleiben, *ταῦτα* wie 6, 11 zu nehmen, und zu erklären, als Vorbilder von uns sind sie dies geworden¹⁾, wornach denn die Meinung nicht ist, daß jene Begebnisse sie erst zu Vorbildern von uns gemacht haben, sondern vielmehr, daß vermöge des Verhältnisses von Vorbildlichkeit und Gegenbildlichkeit, welches zwischen dem damaligen Israel und der Christenheit stattfindet, solches mit ihnen vorgegangen sei. Sowohl die Gnadenwunder als die Strafgerichte, welche diesem Volke widerfahren sind, haben ihren Grund in der Besonderheit desselben als des Volkes Gottes und alttestamentlichen Heilsgemeinwesens.

Ist dem also, dann erleiden diese Vorgänge nicht etwa nur eine Anwendung auf die neutestamentliche Gemeinde des Heils, sondern sind mit einem an ihr zu erzielenden Zwecke geschehen, wie der mit *eis* angeschlossene Infinitivsatz besagt, welcher aber wieder nicht sofort alles das in sich schließt, was als bezweckt aufgeführt wird, sondern in imperativische Sätze übergeht. Denn ob es gleich richtig ist²⁾, daß die Erinnerung an Israels Gelüften nach solchem, das von Uebel ist, nicht bloß einen so einzelnen Fall meint, wie er Num. 11, 4 vorliegt; so ist doch andererseits der Ausdruck *eis zò mē einai hēmas epivmētās kakōn* augenscheinlich aus der sonderlichen Beziehung auf jenen Vorgang entfloßen, und will den Lesern auch etwas Sonderliches, von den nachfolgenden Abmahnungen Unterschiedenes sagen³⁾. Sonst würde der Apostel auch nicht mit *μηδέ* fortfahren, welches „auch nicht“ heißt und nicht „auch insonderheit nicht“⁴⁾. Ein Begehren der Israeliten wie jenes, von welchem Num. 11 erzählt ist, war ein Begehren nach solchem, was sie gehabt hatten, ehe sie Jehova aus Aegypten erlöste. Hierin nun sollten es ihnen die Christen nicht nachthun, und nicht im Besitze des Heils, das sie in Christo erlangt hatten, nach solchem Begierde tragen, was mit ihrem Eintritte in seine Gemeinschaft für sie aufgehört hatte. Denn war es durch ihre Zugehörigkeit zu Christo für sie ausgeschlossen, so war es auch von Uebel. Dies galt von allen Lust-

¹⁾ vgl. Thuchd. 2, 52. ²⁾ vgl. Meyer. ³⁾ gegen Maier u. A. ⁴⁾ gegen Meyer.

barkeiten, welche in der heidnischen Abkehr des Menschen von Gott wurzelten¹⁾, und es galt auch von dem geselligen Vergnügen, welches sich an den heidnischen Opferdienst anschloß. Doch hat der Apostel letzteres noch nicht dabei im Sinne²⁾, wenigstens nicht in so fern, als es durch seinen Zusammenhang mit dem abgöttischen Wesen dem Christen verwehrt war, indem er sonst nicht fortfahren würde *μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε καθὼς τινες αὐτῶν*. Denn daß sich diese Warnung auf eine Betheiligung an den heidnischen Opfermahlzeiten bezieht, welche an dem abgöttischen Wesen selbst theilnähme, wenn es auch dem Theilnehmer keineswegs um letzteres zu thun war, erhellt aus der Wahl des Schriftworts, welches der Apostel mit der Erinnerung an Israels Exod. 32 berichteten Abfall von der rechten Gottesverehrung verbindet. Er weist nämlich nicht darauf hin, daß sich Israel ein Bild gemacht hat, es zu verehren, sondern daß es im Anschlusse an diesen abgöttischen Dienst eine Lustbarkeit angestellt hat. Auch die Unzuchtünden des Volks, an welche er weiter erinnert, stand in Zusammenhang mit seiner Theilnahme an dem Feste eines fremden Gottes, indem er, wie aus der Hinweisung auf das hierauf erfolgte Strafgericht erhellt, den Num. 25 berichteten Vorfall im Sinne hat, nur die Zahl der damals Umgekommenen, ohne daß man sagen könnte³⁾, er folge einer ungeschriebenen Ueberlieferung, irthümlich zu niedrig angehend. Doch wird man nicht sagen können, daß die Leser insonderheit vor solcher Unzuchtünden gewarnt werden, wie sie bei Gelegenheit der Opfermahlzeiten vorkommen konnte⁴⁾, da aus 5, 1 bekannt ist, daß dieselbe in der korinthischen Gemeinde überhaupt gar sehr im Schwange ging. Der Apostel gedenkt ihrer aber in diesem Zusammenhange sonderlich, weil sie recht eigentlich Rückfall in heidnisches Wesen war.

Und dies ist nun das Gemeinsame der drei ersten Warnungen, daß sie, die erste vor einem Zurückkehren nach solchem, das der heidnischen Vergangenheit angehörte, die zweite vor einer Betheiligung an den mit heidnischem Gottesdienste verbundenen Genüssen, die dritte vor einer dem heidnischen Leben recht eigentlich angehörigen

¹⁾ vgl. 1 Petr. 4, 3. ²⁾ gegen de Wette u. A. ³⁾ wie z. B. Bengel.

⁴⁾ gegen de Wette u. A.

Sünde, alle drei also vor heidnischer Verläugnung des Christenstands verwarnen: Anderer Art sind die beiden folgenden, *μηδὲ ἐκπειράζωμεν τὸν Χριστόν* — denn aus dieser Lesart erklärt sich, daß sich *κύριον* und daß sich *θεόν* geschrieben findet, indem beides für den Satz *καθὼς τινες αὐτῶν ἐπειράσαν* bequemeres Object ist — ¹⁾, und *μηδὲ γογγύετε*. *Πειράζειν* oder *ἐκπειράζειν τινά* heißt, den Versuch mit Einem machen, entweder was man ihm thun kann, ohne daß er sündigt, sei es damit er sündige, sei es um ihn zu bewähren, oder was man ihm thun oder zumuthen kann, ohne daß er gültig zu sein aufhört oder zu zürnen und zu strafen anfängt. *Γογγύζειν* dagegen ist Aeußerung eines Mißmuths, zu dem man sich berechtigt glaubt, ohne es zu sein. In wie fern der Apostel vor Beidem zu warnen Anlaß fand, ist aus den Hinweisungen auf gleichartige Versündigungen des auf dem Wege nach Kanaan befindlichen Israel zu entnehmen. Daß die erstere den Num. 21, 5 ff. berichteten Vorgang meint, ist nicht aus dem Ausdrücke *ἐπειράσαν* zu erschen, welcher als Uebersetzung von *נִסָּה* so allgemeiner Natur ist, daß Num. 14, 22 Israel eine zehnmalige derartige Versuchung oder Herausforderung Jehova's vorgeworfen wird, sondern nur aus der Beschaffenheit der in Erinnerung gebrachten Strafe dieser Versündigung. Ist es nun jenes Mal der Undank gegen den Erlöser aus Aegypten und seine wunderbare Ernährung der in der Wüste Wandernden gewesen, welcher aus dem seine Wunderspeise gering achtenden Volke sprach und ihn herausforderte, seine gnädige Hand von ihm abziehen; so kann die Sünde, vor welcher der Apostel warnt, auch nur darin bestehen, daß man die Gnade Christi gering achtet über der Entbehrung, welche sich gefallen lassen muß, wer aus der Welt erlöst ist und als ein Glied seiner Gemeinde der zukünftigen Seligkeit entgegengeht²⁾. Minder unzweideutig ist, an welchen Vorgang der Apostel mit den Worten *ἀποίλωτο ὑπὸ τοῦ ὀλοθρευτοῦ* erinnert. Doch muß damit ein Sterben gemeint sein, welches von dem durch eine sichtbare Ursache, wie dort durch die Schlangen, bewirkten eben so verschieden ist, als von dem gemeinen Tode eines allmählichen Weg-

¹⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 234 f. ²⁾ eben so wohl gegen Meyer oder Neander, als gegen de Wette oder Osiander u. A.

sterbens, wie es in Folge des Num. 14, 2 berichteten Murrens über Israel verhängt wurde, ein Sterben also, welches seuchenartig und massenhaft hinwegraffte gleich dem der männlichen Erstgeburt Aegyptens, welches Exod. 12 abwechselnd als Werk Jehova's und des von ihm entsendeten מִי־שָׁח bezeichnet wird. Ein Sterben dieser Art aber wird Num. 17, 6 ff. als Bestrafung des Murrens berichtet, mit welchem sich das Volk nach dem schrecklichen Untergange Korah's und seiner Genossenschaft gegen Mose und Aaron auflehnte¹⁾. Hiernach wird denn auch zu bemessen sein, vor welcher Verjüngung der Apostel seine Leser mit dem Zurufe *μηδὲ γογγύετε* warnt. Sie sollen die Zucht, welche Namens Christi in ihrer Mitte geübt wird, nicht für einen Grund des Unmuths ansehen, und nicht darüber murren als über eine Ungebühr, welche der Gemeinde widerfahre. Ist dies die Meinung, so begreift sich auch, warum es dies Mal nicht *γογγύωμεν* heißt. Denn in die Möglichkeit dieser Sünde schließt der Apostel sich begreiflicher Weise nicht ein, nachdem er auf die Anrede *μηδὲ εἰδωλολάτραι γίνεσθε*, in die er naturgemäß übergegangen war, als er die Form des Absichtssatzes *εἰς τὸ μὴ εἶναι ἡμᾶς ἐπιθυμητὰς κακῶν* mit der eines selbstständigen Imperativsatzes vertauschte, die pluralischen Selbstvermahnungen *μηδὲ πορνεύωμεν* und *μηδὲ ἐκπειρίζωμεν τὸν Χριστόν*, welche bewiesen, daß er sich von der Gefahr solchen Sündigens keineswegs ausschließe, doch wohl absichtlich hatte folgen lassen.

Hatte sich nun der allgemeine Satz *κατεστρώθησαν ἐν τῇ ἐρήμῳ*²⁾ im Anschlusse an die Deutung *ταῦτα δὲ τύποι ἡμῶν ἐγενήθησαν* in eine Reihe von einzelnen Erinnerungen auseinandergelegt, so mußte der Apostel, um nunmehr die Anwendung auf diejenigen anzuschließen, von denen er laut den einleitenden Worten *οὐ θέλω γὰρ ὑμᾶς ἀγροεῖν* dies alles beherzigt wissen wollte, diese Einzelheiten wieder unter jene Deutung zusammenfassen. Er thut dies mit den Worten *ταῦτα δὲ τύποι*. Denn *τυπικῶς* kann schwerlich Anspruch machen, für ursprünglich zu gelten³⁾, da man bei einer durch B. 6 veranlaßten Umsetzung desselben in *τύποι*⁴⁾ doch wohl auch *ἡμῶν*

1) so z. B. Calvin, Bengel, de Wette, Meyer, Neander, Wülpert, Maier.

2) vgl. Hebr. 3, 17. 3) vgl. Reiche a. a. O. S. 238 f. 4) so de Wette, Meyer u. A.

von dort herübergenommen hätte. Es ist sichtlich eine Erleichterung, nach welcher man griff, weil man *ταῦτα δὲ τύποι συνέβαινον ἐκεῖνοις* verbinden zu müssen meinte, und dann mit *τύποι* nicht zurecht kam. Aber diese Verbindung wird ebenfalls den Sinn des Apostels nicht treffen. *Ταῦτα δὲ τύποι*, sagt er, indem der Christenheit das jenen Vorgängen neutestamentlich Entsprechende, nämlich Entfall aus dem Heile, das ihr eignet, in dem Maße widerfahren wird, als sie sich entsprechender Versündigungen, wie jene Israeliten sie begangen haben, schuldig macht; und *συνέβαινον ἐκεῖνοις*, fährt er fort, *ἐγγράφη δὲ πρὸς νομοθεσίαν ἡμῶν*¹⁾, und stellt damit ins Licht, was diesen Ereignissen einer fernern Vergangenheit dadurch, daß sie Inhalt heiliger Schrift geworden, für eine Bedeutung beizumohnen, welche sie für uns, die Christenheit, haben sollen. Daß bei dieser Abtheilung der Sätze, die man sonderbarer Weise eine willkürliche Zerreißung genannt hat, *συνέβαινον ἐκεῖνοις* nichtsbedeutend sei, wird man nicht sagen können²⁾, da bei ihr der Gegensatz ausgedrückt ist, wem jene Dinge seiner Zeit begegneten, und wer sie jetzt in der Schrift sich gesagt sein lassen soll: das Verhältniß, in welchem wir zu dem damaligen Israel stehen, macht sie vorbildlich. Sie gehören dem Anfange der alttestamentlichen Gemeinde an, welchem das Ende der damals begonnenen Weltzeit, die Zeit der christlichen Gemeinde gegenbildlich entspricht. Daher der Beisatz *εἰς οὓς τὰ τέλη τῶν αἰώνων κατήντηκεν*, dessen Ausdruck sich, da sonst der Pluralis *τὰ τέλη* nicht stehen könnte³⁾, daraus erklärt, daß Weltzeiten nicht blos auf einander folgen, sondern auch neben einander hergehen. So insonderheit die Zeit Israel's und die Zeit des Völkerthums. Beide sind jetzt an ihren Abschluß gekommen, indem es der Eintritt des Christenthums war, auf den sie abgezielt hatten: weshalb denn auch der Christenheit zur Weisung dienen will und zu diesem Zwecke in Schrift verfaßt worden ist, was in jener Anfangszeit eines Heilsgemeinwesens geschehen ist. Denn Israel ist vordem im Unterschiede vom Völkerthum die Gemeinde Gottes gewesen, und so sind es Thatfachen seiner Geschichte, die zu solchem Zwecke Inhalt der Schrift geworden sind, an welcher nun die Gemeinde Christi ihre heilige Schrift hat.

¹⁾ vgl. Röm. 15, 4. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ gegen Meyer.

Diese Thatſachen ſind nicht bloß ſo anzusehen, daß es eben nur Erlebnisse eines längst vergangenen Geschlechts ſind, ſondern wer ſie in der Schrift lieſt, ſoll diejenige Anwendung davon auf ſich ſelbſt machen, welche damit, daß ſie Inhalt der uns heiligen Schrift geworden ſind, bezweckt war.

Von ſich ſelbſt hatte der Apoſtel 9, 27 geſagt, daß er bedacht ſei, nicht etwa verwerflich zu werden. Nachdem er nun im Anſchluffe hieran, alſo zunächſt um zu zeigen, daß er zu ſolcher Bedachtsamkeit wohl Urſache habe, jene Thatſachen aus der Geſchichte des von Aegypten nach Kanaan wandernden Volkes Gottes und deren Bedeutung für die Chriſtenheit in Erinnerung gebracht hat, heißt er 10, 12 Jedweden hieraus entnehmen, was er ſich ſelbſt allezeit vorhält, daß es der Achtsamkeit bedarf, um nicht zu Falle zu kommen. Denn nicht vom Entfallen aus dem Gnadenbeſiße iſt *πίπτειν* gemeint, ſondern im Gegenſatze zu *ιστάναί*¹⁾ vom Umfallen des durch Gottes Gnade aufrecht auf ſeinen Füßen Stehenden, im rechten ſittlichen Stande Befindlichen²⁾. Mit Bedacht richtet der Apoſtel ſeine Mahnung an den, welcher zu ſtehen meint, weil ſolches Meinen, mit welchem man ſich ſeiner ſelbſt anſtatt Gottes getröſtet, ſchon der Anfang verderblicher Sicherheit iſt. So allgemein nun aber dieſe Mahnung lautet, ſo hat ſie doch vermöge der Veranlaſſung, welche den Apoſtel darauf geführt hat, ihr ſonderliches Abſehen auf die Gefahr, in welche ſich die korinthischen Chriſten begaben, wenn ſie an den gottesdienſtlichen Mahlzeiten ihrer heidniſchen Verwandten oder Befreundeten Antheil nahmen³⁾. Hieraus erklärt ſich, daß er im unmittelbaren Anſchluffe an dieſe Mahnung, ehe er ihnen zuruft, *πρὸς τῆς ἐδωλολατρίας*, von Verſuchung ſagt, gegen welche ſie Stand halten ſollen. Nichts machte ja den Bruch des zum Chriſtenthume bekehrten Heiden mit ſeiner Vergangenheit und ſeiner bisherigen Umgebung ſo offenkundig, als wenn er ſich weigerte, den Einladungen zu jenen Mahlzeiten fernerhin Folge zu leiſten; und eben um den hievon zu befürchtenden Anfeindungen und Nachtheilen zu entgehen, redeten ſich die korinthischen Chriſten ein, ſie könnten

1) vgl. 3. B. Röm. 14, 4. 2) vgl. de Wette, Meyer, Maier 3. b. St.

3) vgl. Billroth 3. b. St.

ohne Gefährdung ihres Christenstands an ihnen Theil nehmen. Daher führt ihnen der Apostel zu Gemüthe, daß ihre Besorgniß, durch völligen Abbruch dieser Gemeinschaft mit ihren götzendienerischen Verwandten und Volksgenossen in allzu schwere Versuchung zum Abfalle vom Christenthum zu gerathen, weder im Blicke auf ihre bisherigen Erfahrungen, noch im Hinblick auf das, was sie noch betreffen könnte, gerechtfertigt erscheine, und sie also auch nicht bestimmen könne, sich in eine so unmittelbare Gefahr der Betheiligung am Götzendienste selbst zu begeben, wie sie mit der Theilnahme an jenen Mahlzeiten verbunden war. Denn ganz verkehrt wäre es, den Satz *πειρασμός ὑμῶν οὐκ εἰληφεν εἰ μὴ ἀνθρώπινος*, in welchem allerdings das Perfectum *εἰληφεν* den dermaligen Stand der Sache ausdrückt¹⁾, und *ἀνθρώπινος* nur von dem für Menschen Geeigneten, nicht von dem durch Menschen Verursachten²⁾ verstanden werden kann, dahin zu deuten, als ob auch noch andere, über menschliches Widerstandsvermögen hinausgehende Versuchung die Leser betreffen könnte³⁾. Dem steht die Hinweisung auf Gottes Treue entgegen, welcher sich nicht in solchen Widerspruch mit sich selbst und seiner Berufung setze, daß er eine Versuchung über den Menschen verhänge, ohne zugleich auch zu beschaffen, wie man aus ihr hervorgehen möge. *Ἐκβασις* ist nämlich hier gleich dem hebräischen *תִּסְרִיף*⁴⁾ das Hervorgehen aus etwas, in das man hineingeführt ist, und nicht der Ausgang im Sinne des Endes. Dann hat man aber keinen Grund, *τοῖς δύνασθαι ὑπενεγκεῖν* durch willkürliche Ergänzung eines sicherlich dem Texte nicht ursprünglich angehörigen *ὑμῶς* zu einem Absichtssatze zu machen, sondern das Vermögen, die Versuchung auszuhalten, ist das Entkommen aus ihr, welches Gott gleichzeitig mit ihr selbst beschafft.

endlich mit
Geltendmach-
ung der Be-
denklichkeit
einer Theil-
nahme an
heidnischen
Opfermahl-
zeiten,
10, 14—22.

Eben deshalb nun, wie *διόπερ* ausdrückt, aber nicht, weil sie sonst dieser Treue Gottes zuwider handeln würden⁵⁾, oder weil schwere Anfechtungen, als die bisherigen, zu erwarten stehen⁶⁾, sondern weil sie sich vor der Versuchung nicht zu fürchten brauchen, welche ihnen aus der Verweigerung der Theilnahme an götzendienerischen Mahlzeiten erwachsen könnte, sollen sie vor dem Götzendienste fliehen,

¹⁾ so Meyer z. b. St. ²⁾ gegen Olshausen u. A. ³⁾ so Rückert u. A.

⁴⁾ vgl. Ps. 68, 21. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ so Neander.

anstatt sich durch Betheiligung an diesen Mahlzeiten in die Gefahr zu begeben, in das abgöttische Thun und Wesen selbst mit versflochten zu werden. Sie mochten etwa sagen, dieser Ermahnung bedürfe es nicht, da ihre Theilnahme an den Opfermahlzeiten nur geselliger Natur, nur Theilnahme an den Mahlzeiten als solchen sei, und mit der Gottesdienstlichkeit derselben Nichts zu thun habe. Daher beweist ihnen der Apostel, daß diese Unterscheidung der thatsächlichen Wirklichkeit gegenüber nicht Platz greife, muß aber zu diesem Behufe auf eine tiefere und feinere Betrachtung der Sache eingehen, welcher sich die Leser, wenn sie nicht guten Willen hatten, leicht entziehen konnten, und schickt daher ein freundliches Wort voraus, welches sie geneigt mache, sich über ihre dem oberflächlichen Verstande unanfechtbare Unterscheidung hinausführen zu lassen. Sie sollen selbst urtheilen, ob er nicht Recht hat, indem er sich dessen zu ihnen versieht, daß sie ihm Recht geben und sich damit so urtheilsfähig erweisen werden, wie er, was in dem *ως* ausgedrückt liegt¹⁾, voraussetzt, daß sie es seien. Auf das Mahl des Herrn weist er sie hin: sie sollen sich besinnen, was es vermöge der gottesdienstlichen Natur desselben um die Theilnahme an ihm sei, um darnach zu bemessen, ob die von ihnen geltend gemachte Unterscheidung eine thatsächliche Wahrheit habe. Daß er den Kelch dieses Mahls zuerst nennt, wird sich aus dem Umstande erklären, daß es bei den Opfermahlzeiten nicht sowohl um die Nahrung zu thun war, welche sie boten, als um das fröhliche Zusammensein, wie es zunächst im gemeinsamen Genuße des Weins gegeben war, weshalb ja auch der Hebräer ein fröhliches Mahl *חֶפְזִי* nennt. Uebrigens erhellt aus dem in gleicher Stellung folgenden Akkusative *τὸν ἄγον*, daß auch *τὸ ποτήριον* als Akkusativ gedacht ist. Wenn man sagt, es sei dies ein Fall der *attractio inversa*, so ist hiemit Nichts erklärt, und am wenigsten der Verschiedenheit dieses Falls von den sonst als derartige Attraktion bezeichneten Vorkommnissen ein Genüge gethan. Denn es ist etwas Anderes, wenn der einem akkusativischen Relativpronomen vorausgehende Akkusativ durch nachmalige Aenderung der Redeform unregelmäßig wird, wie in dem Matth. 21, 42 und 1 Petr. 2, 7 aus der Sep=

¹⁾ vgl. z. B. de Wette z. b. St.

tuaginta angeführten Psalmworte, oder wenn, wie Luc. 1, 73 oder Akt. 10, 36, ein von einem affusativischen Relativpronomen gefolgtet Substantivum als Apposition zu einem ganzen Satze gemeint ist, und deshalb seine Kasusbestimmung nicht von dem, was vorausgeht, sondern von dem, was nachfolgt, erhält, und etwas Anderes, wenn im vorliegenden Falle das im Affusativ stehende Nomen den Satz beginnt, ohne daß sich eine Konstruktion denken läßt, welche mit derjenigen, in welcher dann dasselbe Nomen Subjekt des Satzes ist, vertauscht sein sollte. In solchen Fällen wird sich der Affusativ nur daraus begreifen lassen, daß das Nomen als Gegenstand eines Handelns gedacht ist und als solcher Subjekt des Satzes wird¹⁾.

Hat dies seine Richtigkeit, so ist es nicht ohne Belang für den Inhalt der beiden Sätze. Als Gegenstand eines Handelns sind nämlich dann Kelch und Brod des heiligen Mahls gedacht, wenn es von ihnen heißt, daß sie Gemeinschaft des Blutes, des Leibes Christi seien. Als welchen Handelns Gegenstand, das geben die Relativsätze zu erkennen. Denn aus ihnen hat man ja die Verbalbegriffe zu entnehmen, von welchen die Affusative abhängig gedacht sind. Die Affusative deuten somit an, daß der Kelch, welchen die unter der ersten Person Pluralis zu verstehende christliche Gemeinde segnet und das Brod, welches sie bricht, innerhalb dieser gemeindlichen Handlung und als deren Gegenstand Gemeinschaft des Blutes und Leibes Christi sind. Die Handlung, deren Gegenstand sie sind, macht sie dazu. Hienach heißt *κοινωνία* weder Mittheilung²⁾ noch Mittel der Gemeinschaft³⁾, sondern bezeichnet einen Thatbestand der Theilhaberschaft⁴⁾, und zwar, während *συνκοινωνία* eine mit Anderen gemeinsame Theilhaberschaft wäre⁵⁾, da die Gemeinde es ist, welche handelt, den Thatbestand einer ihr gemeinsamen Theilhaberschaft, welcher da wirklich wird, wo die Gemeinde den Kelch segnet, das Brod bricht; weshalb *κοινωνία τοῦ αἵματος, τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ* zwar nicht zu dem Kelche und Brode schlechthin, wohl aber, wo und wenn sie Gegenstand dieses Handelns sind, Prädikat sein kann. Der Kelch wird aber gesegnet, um ihn zum Trinken darzureichen, und das Brod

¹⁾ anders m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 225. ²⁾ so z. B. Billroth.
³⁾ so z. B. de Wette, Kling. ⁴⁾ vgl. z. B. 1 Kor. 1, 9; 2 Kor. 13, 13; 1 Joh. 1, 3. ⁵⁾ gegen Meyer.

wird gebrochen, um es zum Essen auszutheilen. Denn in dem *εὐλογεῖν* und *κλᾶν* selbst liegt ja die Vorstellung des Genießens noch nicht¹⁾. Wer also aus dem Kelche trinkt und von dem Brode iszt, wird hiemit des Blutes und Leibes Christi mittheilhaft, indem er nicht bloß Wein trinkt und Brod iszt, sondern den Kelch empfängt, dessen Segnung, und das Brod empfängt, dessen Brechen Verwirklichung einer gemeinsamen Theilhaberschaft an Christi Blut und Leibe ist. Da nun im Zusammenhange mit der Frage, ob ein Christ an den Götzenopfermahlzeiten Theil nehmen könne, ohne damit etwas Anderes zu thun, als daß er wie sonst iszt und trinkt, eine Vergleichung des Mahls des Herrn nur so gemeint sein kann, daß hier eine Bethheiligung an Christi Leibe und Blute stattfindet, welche in und mit dem Essen und Trinken des Brodes und Weines gegeben ist; so kann von einer innerlichen geistigen Verbindung mit Christi Leib und Blut, welche sich dem Essenden und Trinkenden in seinem Willen vermittelt, keine Rede sein²⁾, sondern der Apostel muß ein Essen des Brodes und Trinken des Weins im Sinne haben, welches als solches und so, wie es in einem Essen und Trinken und als Sache des Augenblicks dieses Essens und Trinkens geschehen kann, sonach mittelst dieses leiblichen Vorgangs, und ohne daß es möglich ist, bloß Brod zu essen und Wein zu trinken, des Leibes und Blutes Christi mittheilhaft macht. Daß dann unter Christi Leib nichts Anderes verstanden werden kann, als der Leib, in welchem er lebt, und das Blut, welches er als dieses seines Lebens leibliche Vermittelung hat, ist von selbst klar.

Den Kelch hat der Apostel τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας genannt, während er hernach dem Brode keine solche Näherbezeichnung beigiebt. Während es nämlich heidnische Freudenmahlzeiten sind, die ihn veranlaßt haben, auf das Mahl des Herrn hinzuweisen, weshalb er denn auch des Kelchs zuerst gedenkt; vergleicht sich doch letzteres seiner Wesenheit nach nicht mit ihnen, sondern mit dem Passamahle der alttestamentlichen Gemeinde, bei welchem der dritte Becher Weins, der herumgereicht wurde, כּוּם הַבְּרָכָה hieß. Denn daß der Apostel bei seiner Benennung des Abendmahlskelchs diese Bezeichnung im

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ gegen Meyer.

Sinne hatte, läßt sich doch schwerlich in Zweifel ziehen¹⁾. Da nun aber jener Passamahlskelch seinen Namen davon hatte, daß seine Darreichung mit einer Lobpreisung Gottes verbunden war, so sagt der Relativsatz *ὁ εὐλογοῦμεν* etwas vom Abendmahlskelche aus, was über seine vom Passamahle hergenommene Bezeichnung als eines *ποτήριον εὐλογίας* hinausgeht und ihn von jenem Passamahlskelche unterscheidet, eben damit aber selbstverständlich auch jener Bezeichnung desselben einen andern, dem *ὁ εὐλογοῦμεν* entsprechenden Sinn giebt. Ein *εὐλογεῖν* findet bei dem einen wie bei dem andern Statt, aber das eine Mal ein *εὐλογεῖν* der Lobpreisung, welches Gott, und das andere Mal ein *εὐλογεῖν* der Weihung, welches den Kelch selbst zum Gegenstande hat. Der Passamahlskelch begleitet nur eine von ihm unabhängige gottesdienstliche Handlung, der Abendmahlskelch dagegen ist bestimmt, eine an ihn gebundene Gnade darzugeben. Beim Brode bedurfte es keiner solchen Näherbestimmung. Bei ihm verweilt dagegen die weitere Ausführung des Apostels in der Art, daß er erinnert, welche Folge die Einheit und Selbigkeit des Brodes für die Vielheit der Einzelnen hat, die von ihm bekommen. Denn nicht eine Begründung des Vorhergehenden bringt *ὅτι*, statt dessen sonst sicherlich, zumal hinter dem Fragsatze, *γὰρ* stände, indem nicht eine Grundangabe folgen würde, warum dem so sei, sondern eine Rechtfertigung der Aussage, daß dem so sei²⁾. Auch wäre beides unmöglich, zu übersetzen „denn Ein Brod ist es, Ein Leib sind wir“³⁾, oder „denn Ein Brod, Ein Leib sind wir“⁴⁾: ersteres, weil *ἐστίν* gegenüber dem *ἐσμέν* unentbehrlich wäre hinter *εἰς ἄρτος*, letzteres, weil die Vorstellung, daß wir Ein Brod sind, im Vorhergehenden unveranlaßt und mit dem wirklich begründenden oder vielmehr erklärenden Satze *οἱ γὰρ πάντες ἐκ τοῦ ἐνὸς ἄρτου μετέχομεν* unverträglich wäre. Da aus letztem Grunde auch die Uebersetzung „weil wir Ein Brod, sind wir Ein Leib“ unstatthaft erscheint, so bleibt nur übrig, zu verstehen, daß die Christen, nämlich, wie der Zusammenhang mit sich bringt, in ihrer Eigenschaft als Abendmahlsgegessen, wenn das Brod gebrochen wird, um deswillen, so viele

¹⁾ gegen Meyer z. d. St. u. Rückert d. Abendmahl S. 220. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Kling. ⁴⁾ so z. B. Bisping.

ihrer sind, Einen Leib, eine ihre Vielheit gliedlich zusammenschließende Einheit bilden, weil Ein Brod es ist, welches gebrochen wird¹⁾. Wo= bei nicht nöthig sein dürfte, *ἐστίν* zu *εἰς ἄνθρωπος* zu ergänzen, sondern die Vervollständigung des Satzes, dessen Subjekt zu nennen für das Verständniß genug war, ohne Schaden unbestimmt bleiben kann²⁾. Die Einheit des Brodes, sagt der Apostel, macht die Vielen zu einem Leibe, und erklärt, wie dies zugeht, durch die Bemerkung, daß es ja das eine und selbe Brod ist, von welchem wir, nämlich die wir eine Abendmahlsgemeinde ausmachen, in dieser unserer Gesammtheit, wie der Artikel vor *πάντες* ausdrückt, je unsern Antheil haben oder vielmehr bekommen, wie *μετέχειν* mit partitiv gemeintem *ἐκ* richtiger zu übersetzen sein wird. Aus dem Verhältnisse, welches zwischen diesem erklärenden Satze und dem durch ihn erklärten stattfindet, erhellt zur Genüge, daß der Nachdruck in beiden auf der Einheit des Brodes liegt. Denn wie es kommt, daß wir Abendmahlsgegnossen Einen Leib bilden, so viel Einzelne wir sind, das erklärt der begründende Satz. Folglich ist es dem Apostel darum zu thun, den Grund dieser Thatsache in der Art zu betonen, daß es die Einheit und Selbigkeit des Brodes ist, welche uns zu Einem Leibe macht. Und eben hie= rauf mußte es ihm ja ankommen, da er die Leser die Anwendung davon auf die Götzenopfermahlzeiten machen lassen wollte, daß die götzendienstliche Natur derselben alle Theilnehmer zu einer Einheit verbinde, ohne daß der Einzelne sagen kann, er halte nur eine Mahlzeit und nicht diese götzendienstliche. Die Abendmahlsgegnossen bilden eine Abendmahlsgemeinde, ohne daß es von dem Einzelnen abhängt, ob er ein Glied derselben sein will. Das Brod, welches er isst, macht ihn dazu, indem nicht bloß ein Jeder für sich Brod isst, sondern Alle zumal das Eine Brod theilen, welches dasselbe für Alle, sonach Jedem, er mag wollen oder nicht, dasjenige Brod ist, dessen Brechen und Austheilen des Leibes Christi mittheilhaft macht. Von diesem Gedanken ist die eine Hälfte, daß Brod und Wein des heiligen Mahls eben nicht bloß Brod und Wein, sondern die Darreichung desselben Betheiligung an Christi Leib und Blut ist, in B. 16, die

¹⁾ vgl. 3. B. Calvin, Bengel, Platt, Rückert, Maier 3. d. St. ²⁾ vgl. Eph. 4, 5.

andere, daß der Genuß dieses Brodes alle Empfänger zu einer Einheit zusammenschließt, in B. 17 enthalten.

Gehe nun aber der Apostel hievon die Anwendung macht, weist er noch auf eine andere vergleichbare Thatsache hin. Er bedarf ihrer, weil es sich um Opfermahlzeiten handelt, das Mahl des Herrn aber keine Opfermahlzeit ist¹⁾. Drum erinnert er an das Opferessen in Israel, nämlich, wie der Beisatz *κατὰ σάββα* besagt, welcher den Begriff des unter dem geoffenbarten Gesetze stehenden Volks erst vollständig macht, in dem israelitischen Volke als solchem. Hier sind diejenigen, welche die Opfer essen, des Altars Theilhaftige: ein Satz, welcher gleichermaßen von den Veranstaltern und Gästen der Dankopfermahlzeiten, wie von den Priestern gilt, die ihren Dienstesantheil an dem Geopferten erhielten und verzehrten. Aber nicht so lautet der Satz, daß derjenige, welcher Geopfertes ißt, hiemit sich als Angehörigen des Altars erzeuge²⁾, oder gar als Verehrer des Gottes dieses Altars bekenne³⁾, sondern seine thatsächliche Theilhaftigkeit am Altare sagt er aus, ohne damit eine mystische Vorstellung auszudrücken, die sich auf keinen klaren Begriff bringen ließe⁴⁾. Die einfache Thatsache macht der Apostel geltend, daß im israelitischen Volke das Opferessen mit der gottesdienstlichen Gemeinschaft zusammenhing, und nicht mit der bloßen Zugehörigkeit zum Volke als solchem. Die gottesdienstliche Gemeinschaft aber, welche hiefür in Betracht kommt, ist die des Altargottesdienstes, und zwar ohne Rücksicht auf eine göttliche Gnade, deren Träger der Altar wäre⁵⁾. Ein Grund zur Aufwerfung der viel verhandelten Frage, warum der Apostel *κοινωνοὶ τοῦ θυσιαστηρίου*, und nicht vielmehr *τοῦ θεοῦ* geschrieben habe, besteht hiernach gar nicht. Die Leser sollten von der ihnen vorgehaltenen Thatsache lediglich die Anwendung machen, daß es auch im Völkertume, wie im israelitischen Volke, kein Essen des Geopferten gebe und geben könne, welches Sache des volksgenossenschaftlichen Verkehrs und nicht der gottesdienstlichen Gemeinschaft wäre. Weil dies des Apostels Absicht war, drum verweist er auch nicht sowohl auf die alttestamentliche Gemeinde Gottes, als vielmehr

¹⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 232. ²⁾ so z. B. Meyer.
³⁾ so z. B. Flatt. ⁴⁾ gegen Rückert, de Wette. ⁵⁾ gegen Maier.

auf das vom Völkertume unterschiedene, aber ihm vergleichbare israelitische Volk, τὸν Ἰσραὴλ κατὰ σάρα. Er begegnet damit dem Einwande, den man ihm nach der Vergleichung des heiligen Mahls der Christenheit hätte machen können, daß die Christenheit eben lediglich gottesdienstliche Heilsgemeinde sei, während sich im Völkertume zwischen der volksgenossenschaftlichen und der gottesdienstlichen Gemeinschaft unterscheiden lasse. Ist aber diese Unterscheidung auf die vorliegende Frage unanwendbar, so bleibt die Vergleichung der Abendmahls-genossenschaft in Kraft.

Oder ist einzuwenden, daß der Apostel doch nicht könne behaupten wollen, das Götzenopferfleisch oder der Göze — denn in dieser Ordnung folgen sich die Fragen, nicht in der umgekehrten, welche aus Verkennung ihrer Angemessenheit herrührt¹⁾ — sei in dem Sinne Etwas, in welchem Brod und Wein des Abendmahls oder der Herr selbst Etwas ist? Denn in dieser Beziehung, und nicht in Bezug auf die Opfer und den Altar Israels, in welchem Falle er nicht Ἰσραὴλ κατὰ σάρα geschrieben haben würde, ist die Frage gemeint, welche er sich zu beantworten anschickt. Ob τι mit εἰδωλόθυτον und εἰδωλον²⁾, wie man aus unzeitiger Rücksicht auf 8, 4 annehmen zu sollen glaubte, oder mit ἐσθίν zu verbinden sei, läßt sich aus dem Zusammenhange allerdings entscheiden. Denn nicht um die Wirklichkeit eines Götzenopfers und eines Gözen als solchen handelt es sich, daher auch bei der letztern Verbindung nicht erklärt sein will, ob Göze und Götzenopfer eine Realität haben³⁾, sondern, wie εἶναι τι auch sonst gebraucht wird⁴⁾, um einen Inhalt des Seins des einen und des andern, welcher in der Beziehung, in welcher ihrer hier gedacht ist, einen Einfluß, eine Wirkung von ihnen erwarten ließe. Solchen Seinsinhalt hat Brod und Kelch des Abendmahls vermöge der ihnen bewohnenden, in ihrer Spendung sich vollziehenden Verheißung, und hat der Herr selbst in seinem überweltlich menschlichen Leben, in dessen Kraft er seine an Brod und Wein gebundene Verheißung selbst verwirklicht, nicht aber hat ihn das einem Gözen Geopferte oder der Göze selbst: weder jenem noch diesem wohnt ein Vermögen

¹⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 241. ²⁾ so z. B. Billroth.

³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ vgl. z. B. 1 Kor. 3, 7; Gal. 2, 6; 6, 3.

wunderbarer Wirkung bei, sie sind nur, was die natürliche Wahrnehmung in ihnen erkennt. Daß der Apostel so von ihnen hält, braucht er nicht erst zu sagen. Es genügt, daß er sich die Frage gestellt sein läßt, ob er anders von ihnen halte. Wenn er dann mit *ἀλλά* fortfährt, so bringt dieses *ἀλλά* ein Anderes anstatt des Verneinten, nämlich dieß Andere, daß die Opfer derjenigen, um deren Opfermahlzeiten es sich handelt, anstatt Gotte ungöttlichen Geistern gebracht sind. Denn *δαιμόνια* sind, wenn man sich nicht dem neutestamentlichen Sprachgebrauche geistlich entziehen will¹⁾, wirkliche Geistwesen, während *εἰδωλον* ein Gebilde ist, das sich der Mensch für seine sinnliche Wahrnehmung selbst schafft. Der Opfernde kennt nur die *εἰδωλα*, und auf sie ist sein Sinn gerichtet, wenn er opfert. Aber er vollbringt damit ein Handlung, welche an sich selbst und in Wirklichkeit, anstatt ein Gottesdienst zu sein, was sie von Rechts wegen sein sollte, im Dienste solcher Geistwesen geschieht, die, von ihm ungekannt, ungöttlicher und widergöttlicher Weise in dem Leben des Völkertums ihr Walten haben²⁾.

Ist es nun nicht möglich, an den Gözenopfermahlzeiten in der Art Theil zu nehmen, als ob es nur ein Essen und Trinken wäre, ist Betheiligung an ihnen ohne Betheiligung an ihrer Gottesdienstlichkeit unmöglich; so bringt sie auch in Gemeinschaft der widergöttlichen Geistwesen, in deren Dienst wirklich und wahrhaftig solcher Gottesdienst geschieht. Daher fährt der Apostel fort, *οὐ θέλω δεῦμας κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι*, welchem Satze sich die beiden folgenden Verneinungssätze *οὐ δύνασθε ποτήριον κυρίου πίνειν καὶ ποτήριον δαιμονίων* und *οὐ δύνασθε τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμονίων* nebenordnen. Dort ist benannt, was der Apostel verhüten will, wenn er von der Theilnahme an den Gözenopfermahlzeiten abmahnt; hier dagegen schreitet er dazu fort, die Unverträglichkeit derselben mit dem Christenstande in der Art geltend zu machen, daß er den ausschließenden Widerspruch, welcher zwischen dem heiligen Mahle der Christen und heidnischem Opfermahle besteht, auf seinen stärksten Ausdruck bringt. Nach dem Herrn benennt er das erstere, nach den Dämonen das letztere, mit den Genitiven

¹⁾ wie z. B. Flatt. ²⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 348 ff.

κνρίον und δαιμονίων nicht bloß, wem das eine und wem das andere geweiht ist ¹⁾, oder mit wem jenes und dieses in Gemeinschaft steht ²⁾, sondern vielmehr die Wesenheit beider ausdrückend, als welche überhaupt in ihrer Beziehung zum Herrn und zu den Dämonen besteht. An beiden sich zu betheiligen, sagt er mit der durch η angeßhlossenen Frage, hätte nur dann einen Sinn, wenn der Christen Thun wäre, den Herrn eifersüchtig zu machen. Denn nicht mit dem Konjunktive wesentlich gleichbedeutend steht der Indikativ παραζηλοῦμεν, was auch von dem τί ποιοῦμεν Joh. 11, 47 schwerlich gilt ³⁾, indem es sich an beiden Stellen nicht um ein Sollen oder Wollen handelt, sondern Joh. 11, 47 um das für die Fragenden durch die Sachlage gegebene Thun ⁴⁾, wie im Deutschen „was thun wir?“ und „was sollen wir thun?“ verschieden ist, und im vorliegenden Falle um den wirklichen Inhalt — denn so wird man richtiger sagen, als um den Sinn ⁵⁾ — des christlichen Thuns, als welches darin besteht, dem Herrn zu Gefallen zu leben, und nicht, ihn eifersüchtig zu machen. Die weitere Frage „sind wir etwa stärker als er?“ faßt man insgemein so, ob wir etwa stark genug sind, daß uns sein Zorn Nichts anzuhaben vermag. Aber schwerlich mit Recht. Denn obzwar der Begriff des παραζηλοῦν dem des παροργίζειν verwandt ist ⁶⁾, so findet er hier doch seine Anwendung nicht nach dieser Richtung, sondern die Erweckung einer Eifersucht meint der Apostel, welche Beweis einer um den Alleinbesitz ihres Gegenstands besorgten Liebe ist. Hierzu paßt eine andere Auffassung jener Frage besser, nach welcher die größere Stärke auf Seiten des Christen wäre, der das vermag, wovon der Apostel so eben gesagt hat, daß die Leser es nicht können, und die mindere auf Seiten des Herrn, der es nicht vertragen kann, seine Angehörigen gleichermaßen am Tische der Dämonen, wie an seinem eigenen sitzen zu sehen. Eine größere Stärke in diesem Sinne müßten sich die Leser beimessen, wenn sie sich getrauten, das Unverträgliche zu vertragen, während es für Christus unerträglich wäre, sie es thun zu sehen. Man hat eingewendet, wenn es der Apostel so meinte, so würde er die beiden Fragefälle in umgekehrter Folge gestellt haben,

¹⁾ so z. B. Flatt, de Wette. ²⁾ so Maier. ³⁾ gegen Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 180 f. ⁴⁾ vgl. Winer Gramm. S. 267. ⁵⁾ so Winer a. a. O. ⁶⁾ vgl. Deut. 32, 21; Röm. 10, 19.

indem nur dann *ισχυρότεροι* seine Sinnbestimmung aus *οὐ δύνασθε* und nicht aus *παραζηλοῦμεν* empfienge¹⁾. Dieß ist aber in aller Weise ein Irrthum. Denn folgte *μὴ ισχυρότεροι αὐτοῦ ἐσμέν* hinter B. 21, so würde die Frage so gemeint sein, ob wir das können, wovon gesagt ist, daß es nicht thunlich sei, während der Herr es nicht könne. Sollte sich dagegen die Vergleichung darauf beziehen, daß der Herr nicht gleichgültig bleibt, wenn wir das unter sich Unverträgliche thun, so mußte der Satz, welcher es nur dann für thunlich erklärt, wenn wir für unsers Thuns achten, den Herrn eifersüchtig zu machen, dem andern, wo die Vergleichung mit ihm darauf beruht, daß er nicht verträge, was wir vertragen, nothwendig vorangehen.

Zu unserer Auffassung der beiden Fragen paßt nun auch das Folgende besser, indem sie so verstanden den Uebergang zur Wiederholung des aus 6, 12 bekannten Ausspruchs *πάντα μοι ἔξουσιν, ἀλλ' οὐ πάντα συμφέρει* vermitteln. Denn nicht ein neuer Abschnitt beginnt hiemit, daß der Apostel etwa jetzt in die rein ethische Betrachtung der Frage einträte²⁾, sondern ihre bisherige Erörterung, welche ja eben der ethischen Behandlung derselben gewidmet war, schließt hiemit und mit dem gleichartigen, durch *μηδεὶς τὸ ἑαυτοῦ ζητεῖτω ἀλλὰ τὸ τοῦ ἑτέρου* noch besonders dem selbstischen Wesen gegenüber eingeschärften Satze *πάντα μοι ἔξουσιν, ἀλλ' οὐ πάντα οἰκοδομεῖ*. In umgekehrter Folge entsprechen diese beiden Sätze, welche zwar ganz allgemein ausgesprochen, aber natürlich für den Zweck der Anwendung auf die vorliegende Frage gemeint sind, den beiden Haupttheilen der vorausgegangenen Ausführung, der eine dem in 9, 23—10, 22, der andere dem in 8, 1—9, 22 enthaltenen. Die Mitte der ganzen Ausführung bildete des Apostels Berufung auf sein eigenes Beispiel, und wo er von der Abzweckung seines Verhaltens auf die Errettung möglichst Vieler zu seiner Bedachtnahme auf Sicherung des eigenen Heils überging, schied sich der erste Theil der Ausführung vom zweiten. Seinem Beispiele in letzterer Hinsicht folgend sollen die Leser bedenken, daß nicht alles an sich Erlaubte zuträglich ist, und seinem Beispiele in ersterer Hinsicht folgend sollen

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so z. B. Meyer.

sie nicht darauf sehen, was ihnen erlaubt ist, sondern was dem Nächsten zur Förderung dient. Mit der Hinweisung auf die Pflicht der Liebe ist der Apostel zu 8, 1 zurückgekehrt. Nachdem er die grundsätzliche Erklärung der Gemeinde, wie sie sich zur Frage des Gözenopfergenusses stelle, ihre Berufung auf die Freiheit des Christen allem bloß Dinglichen gegenüber und auf den christlichen Verstand der Dinge, für welchen Gözenopferfleisch eben nur Fleisch und eine Gözenopfermahlzeit eben nur eine Mahlzeit sei, mit der Erinnerung an jene doppelte Schranke des Freiheitsgebrauchs in der Art beantwortet hat, daß er zuletzt auf eine Würdigung der Gözenopfermahlzeiten hinauskam, welche Betheiligung des Christen an ihnen auch an sich selbst unthunlich erscheinen ließ; so geht er nun auf die einzelnen möglichen Fälle ein, welche ihm die Gemeinde zu dem Zwecke vorgeführt hatte, um ihm die Undurchführbarkeit eines Verbots des Opferfleischgenusses zu beweisen. Je klüger sie sich bei dieser Beweisführung gedünkt haben wird, desto beschämender war für sie die Einfachheit und Kürze seiner Zurechtstellung der einzelnen Fälle.

Man könne ja nicht wissen, sagten sie, und könne doch auch nicht erst fragen und untersuchen sollen, ob das Fleisch, das man kaufe oder als Gast vorgelegt bekomme, von Gözenopfern herrührend ^{und über die von der Gemeinde gehaltenen Reden gegen ein Verbot des Genusses von Geopfertem.} oder nicht, könne also in den Fall kommen, Gözenopferfleisch zu essen, ohne daß man es wisse. Daraus werden sie die Folgerung gezogen haben, daß Genuß von Gözenopferfleisch nicht etwas sein könne, um das man sich ein Gewissen zu machen brauche. Aber jene angebliche Schwierigkeit erledigt sich, ohne daß man diese Folgerung zugeben müßte. Mit den beiden, nach richtiger Lesart ohne *δε* nebeneinandergestellten Sätzen B. 25—26 und B. 27 und dem dann folgenden Gegensatz hiezu erledigt sie der Apostel. Kaufen, sagt er, sollen sie, ohne zu untersuchen, und eben so essen, wenn sie eingeladen sind; für welchen letztern Fall er aber beifügt *καὶ θέλετε πορεύεσθαι*, um ihnen zu Gemüthe zu führen, ob sie gut thun, jeder Einladung eines Nichtchristen zu folgen. Der jedesmalige Beisatz *διὰ τὴν συνείδησιν* kann nur das Gewissen des Kaufenden oder Geladenen meinen, nicht das eines Andern, eines schwächern Nichtchristen etwa, was ohne eine Näherbestimmung nicht möglich ist ¹⁾, während

¹⁾ gegen Bengel, Flatt, Heydenreich, Rückert, de Wette, Oslander, Maier u. A.

andererseits die Anrede in ihrer Allgemeinheit eben so wenig eigens an solche gerichtet sein kann, welche sich ein Gewissen daraus machten, den Götzen Geopfertes zu genießen. Der Apostel kann also auch nicht über solch unterschiedsloses Kaufen und Essen beruhigen wollen, wie es der Fall wäre, wenn διὰ τὴν σαρκοφῶσιν mit ἀνακρίνοντες verbunden die zu unterlassende Nachfrage nach der Herkunft des Fleisches als eine solche bezeichnete, welche sie zur Wahrung ihres Gewissens für nöthig achten möchten ¹⁾; sondern dies ist die Meinung, daß sie aus Rücksicht auf ihr Gewissen ²⁾, um ihm nicht unnöthige Unruhe zu verursachen oder hinterdrein von ihm beunruhigt zu werden, die Nachfrage unterlassen sollen ³⁾. Diese ohnehin natürlichste Verbindung von διὰ τὴν σαρκοφῶσιν mit μηδὲν ἀνακρίνοντες hat für sich, daß die Nachfrage nicht des Gewissens wegen geschähe, sondern um darnach zu essen oder nicht zu essen, und hat nicht gegen sich, daß der Apostel das erste Mal die Anfangsworte des 24. Psalms als Begründungssatz anfügt. Denn zur Begründung dienen diese Worte dem Inhalte des Hauptsatzes in seiner nähern Bestimmtheit durch den participialen Nebensatz, nicht aber dem Letztern für sich. Ist alles irdisch Geschöpfliche des Herrn, so kann auch das zu Verkauf ausliegende Fleisch an sich selbst keine Beschaffenheit haben, welche seinen Genuß denen verböte, die des Herrn sind, daß man sich erst vergewissern müßte, ob es nicht so beschaffen sei.

Ein ander Ding ist es, wenn beim Verkaufe oder beim Gastmahle dem kaufenden oder geladenen Christen Etwas ausdrücklich als Geopfertes bezeichnet wird. Dann fordert die Rücksicht auf den, welcher es ihm so bezeichnet, daß er es nicht esse. Insgemein versteht man diese Weisung so, als wäre sie blos für den Fall der Einladung gegeben und fragt sich in Folge dessen, da alsdann mit dem τις des 28. Verses nicht das Subjekt des Vorderatzes von B. 27 gemeint sein könnte, an wen man dabei zu denken habe. Aber der in B. 28 gesetzte Fall konnte eben so wohl vorkommen, wenn der Verkäufer den Käufer, wie wenn der Einladende oder einer seiner Hausgenossen den Gast als Christen kannte. Die beiden in

¹⁾ so z. B. Calvin, Billroth, Meyer, Bisping. ²⁾ vgl. z. B. Röm. 13, 5. ³⁾ so schon Chrysostomus.

B. 25 und B. 27 benannten Fälle stehen sich also, mag in B. 27 *δε* zu lesen sein oder nicht, wie schon die Wiederholung des *ἐσθιετε μηδὲν ἀνακρίοντες διὰ τὴν συνείδησιν* zu erkennen giebt, in der Art nebengeordnet, daß beiden gegenüber mit *ἐν δὲ* der anders gelagerte Fall gesetzt wird, in welchem sie nicht essen sollen. Bei solcher Unabhängigkeit des 28. Verses vom 27. und der Abwesenheit jedes Anzeichens, daß jener nur für den Fall der Einladung gemeint sei ¹⁾, bleibt die Frage, wer unter *τις* zu verstehen sei, unveranlaßt. Einen Christen sich zu denken ²⁾, der übrigens als solcher benannt sein würde, ist weder durch den überwiegend beglaubigten und, wenn so und nicht *ισρόθοντον* zu lesen ist, aus Unbequemung an die christliche Anschauung erklärlichen Ausdruck *ειδωλόθοντον* ³⁾, noch durch die Forderung, wegen des auf die Herkunft des Fleisches aufmerksam Machenden das Essen zu unterlassen, vernothwendigt, obgleich der Apostel zu *δι' ἐκείνον τὸν μὴνύσαντα* hinzufügt *καὶ τὴν συνείδησιν* mit der sofortigen Näherbestimmung *συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου*, und obgleich eine Zertrennung dieser Grundangabe in die zwiefache der Rücksicht auf den, welcher aufmerksam macht, und der Rücksicht auf das Gewissen etwa anwesender schwächerer Mitchristen schon deshalb unstatthaft ist, weil weder *διὰ* vor *τὴν συνείδησιν* wiederholt ist, noch *τοῦ ἑτέρου* einen Mitchristen im Unterschiede von jenem Heiden zu bezeichnen bestimmt sein kann ⁴⁾. Meinte der Apostel das Gewissen desselben, welcher aufmerksam gemacht hat, so hätte er *τὴν συνείδησιν αὐτοῦ* geschrieben; meinte er das Gewissen eines von jenem Verschiedenen, so müßte er ihn benennen. So aber nennt er das Gewissen nur, um gleich zu sagen, daß er diesmal nicht das eigene des Aufmerksamgemachten, sondern das des Andern, also des Aufmerksammachenden meine: was jedoch nicht vernothwendigt, *καὶ* im Sinne von „und zwar“ oder „und insonderheit“ zu nehmen ⁵⁾. Der Aufmerksamgemachte kann das Essen aus einer Rücksicht auf den, welcher ihn aufmerksam gemacht hat, unterlassen,

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so z. B. Meyer, Neander, Oslander. ³⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 250 f. ⁴⁾ gegen de Wette, Maier z. d. St., auch Reiche a. a. O. ⁵⁾ wie z. B. Meyer, Reiche.

bei der er nur etwa an die üble Meinung über das Christenthum denkt, zu welcher er Letztern sonst veranlassen möchte. Aber auch das sittliche Bewußtsein als solches und abgesehen von der Person, um deren Gewissen es sich hierbei zunächst handelt, soll er schonend berücksichtigen. Wenn sein eigenes es verträgt, daß er esse, so wird doch das des Andern verletzt, welcher nicht begreift, wie sich ein Christ solch Essen erlauben kann, und verfällt dann des Christen Freiheit jenem Gerichte des sittlichen Bewußtseins Anderer, von welchem der Apostel sagt, daß nicht abzusehen sei, warum man es dazu kommen lassen wolle. Denn die Frage *ἵνα τί ἡ ἐλευθερία μου κρίνεται ὑπὸ ἄλλης συνειδήσεως* taugt nicht, zu erklären, warum der Apostel nicht das eigene, sondern das fremde Gewissen meint, und kann dies auch gar nicht sollen, da der Satz *συνείδησιν δὲ λέγω οὐχὶ τὴν ἑαυτοῦ ἀλλὰ τὴν τοῦ ἑτέρου* nur anhangsweise über *τὴν συνείδησιν* verständig¹⁾, sondern sie entspricht, die Weisung des 28. Verses begründend, dem zweiten Theile jener Grundangabe. Die andere Frage dagegen, *εἰ ἐγὼ χάριτι μετέχω, τί βλασφημοῦμαι ὑπὲρ οὗ ἐγὼ εὐχαριστῶ*, entspricht dem ersten Theile derselben, indem sich bei dem Heiden das Urtheil seines sittlichen Bewußtseins über das Essen des Christen zur Lästerung seiner christlichen Persönlichkeit gestalten, und also durch des Christen Schuld der widersinnige Mißstand sich ereignen würde, daß er um Speise, die er als solche der Gnade Gottes dankt, und um die er auch Gotte dankt, selbst gelästert und unwahrer Weise sittlicher Nichtswürdigkeit geziehen wird. Daß man *χάριτι*, weil *θεοῦ* nicht dabeisteht, in der Bedeutung „dankweise“ nehmen müsse²⁾, ist eine ungegründete³⁾ und unnatürliche Behauptung: der Apostel würde *μετὰ χάριτος* geschrieben haben⁴⁾. Nach zwei verschiedenen Seiten zeigt er, wie widersinnig es wäre, wenn es dazu käme, daß der Christ um die Speise, die er genießt, lästerlicher Schmähung anheimfiele, erstlich sofern er sie als eine Gnadengabe empfängt, und dann, sofern sie ihm Gegenstand der Dankagung gegen Gott ist. *Θεοῦ* fehlt bei *χάριτι* nur eben so, wie *θεοῦ* bei *εὐχαριστῶ*⁵⁾.

¹⁾ gegen Meyer, de Wette u. A.

²⁾ so gewöhnlich. ³⁾ vgl. Eph. 2, 5.

⁴⁾ vgl. 1 Tim. 4, 4. ⁵⁾ gegen Meyer.

Mit wenigen kurzen Sätzen schließt der Apostel nun den langen Abschnitt seines Briefs, welcher auf die Aeußerungen und Fragen der Gemeinde in Betreff des Gößenopferessens antwortet. Er schließt ihn damit, daß er die gegebene Weisung verallgemeinert. Alles so zu thun, daß es Gotte zur Verherrlichung gereicht, in Allem so sich zu verhalten, daß man Niemandem Anstoß giebt, dies ist die Summe seiner Belehrung nicht bloß über den Genuß von Geopfertem, sondern über die auf christliche Freiheit bezüglichen Fragen überhaupt; und er kann hiefür in gleicher Allgemeinheit, wie diese seine Weisung lautet, sich selbst als Beispiel zur Nachahmung hinstellen, weil er seinerseits Christum sich zum Beispiele nimmt, gleich Christo in aller Beziehung Allen in der Art zu Gefallen lebend¹⁾, daß es zu ihrer Errettung dient.

Von der in solche Weisung ausgehenden Belehrung schreitet er mit *δε* zu einer Belobung der Gemeinde fort, daß sie Alles so hält und ordnet, wie es die stete Erinnerung an ihn mit sich bringt, und seine Unterweisungen²⁾ nicht außer Acht läßt oder hintansetzt. Denn der Affusativ *πάντα* bei *μέμνησθέ μου* erklärt sich ebenso aus dem Begriffe eines auf Gegenstände bezüglichen Thuns, welcher sich in dem des Gedenkens an den Apostel enthalten ist³⁾, wie *πάντα* *πᾶσιν ἀρεσκῶς* Bezeichnung eines Verhaltens war, welches in einer gewissen Weise, die Dinge zu behandeln, besteht. Daß aber nun diese Belobung sofort in eine wieder mit *δε* angeschlossene Belehrung übergeht, welche der Gemeinde über einen einzelnen Punkt christlicher Sitte zur Klarheit verhelfen soll, und daß er diese Belehrung, ohne erst zu sagen, wovon er handeln will, gleich mit einer allgemeinen Wahrheit als dem Gesichtspunkte beginnt, unter dem diese Einzelheit betrachtet sein will, begreift sich nur aus der Beziehung auf eine Stelle ihres Briefs, wo sie unter Versicherung ihres Festhaltens an seinen Unterweisungen von einem Punkte Kenntniß gab, in welchem ein nach ihrer Meinung gleichgültiger und unbedenklicher Brauch aufgekomen sei. Dieser Meinung tritt er gleich mit dem hier zur Anwendung kommenden und der Sache nach mit Einfluß seiner Anwendung⁴⁾ durch *θέλω δὲ ὑμᾶς εἰδέναι* eingeführten Satze entgegen,

¹⁾ vgl. 3. 1 Theff. 2, 4. ²⁾ vgl. 3. 2 Theff. 2, 15. ³⁾ gegen Rückert.

⁴⁾ vgl. 3. 10, 1.

daß das Weib zum Manne in einem Verhältnisse stehe, welches ihr Verhältniß zu Gott zu einem andern macht, als in welchem der Mann vermöge seines Verhältnisses zu Christo steht. Wie die Gemeinde an diesem Satze gleich inne ward, wovon er zu handeln gedachte, so können auch wir ihm im Voraus entnehmen, welcher Art der Punkt ist, um den es sich handelt.

Den Ausdruck *κεφαλή* gebraucht der Apostel hier nicht im Zusammenhange mit der Vorstellung eines gegliederten Ganzen, welches am Haupte seinen einheitlichen und das Ganze beherrschenden Abschluß hat¹⁾, sondern, was wohl nur unter dem Einflusse des jüdischen Gebrauchs von *שׂר* möglich war, zur Bezeichnung des einem Einzelnen unmittelbar Uebergeordneten, ihn ordnungsmäßig unter sich Begreifenden²⁾. Wie nahe übrigens beiderlei Gebrauch des Worts sich berührt, wird Eph. 5, 23 ersichtlich, wo es heißt *ἀνὴρ ἐστὶν κεφαλή τῆς ἑκκλησίας ὡς καὶ ὁ Χριστὸς κεφαλή τῆς ἐκκλησίας*. Fremd ist dem dadurch bezeichneten Verhältnisse der Gedanke, daß der Unterstehende an dem Haupte seinen Halt, seine Bestimmung, seine Würde habe³⁾, oder daß er sich von ihm regieren lassen solle⁴⁾. Wenn es nun nicht etwa nur von dem Manne im Allgemeinen, sondern von jedem einzelnen Manne⁵⁾ heißt, er habe sein Haupt an Christo, so ist hierin ausgesprochen, daß dieses Verhältniß von jedem gelte, welcher Mann, und also, von allem Andern abgesehen, um des willen von ihm gelte, weil er Mann ist. Es verwirrt den Gedanken des Apostels völlig und entrißt ihn seinem wirklichen Bereiche, wenn man voraussetzt, daß nur christliche Männer gemeint sein können⁶⁾, indem es dann ihre gliedliche Zugehörigkeit zur Kirche wäre, vermöge deren sie Christum zu ihrem Haupte hätten. Aber muß denn nicht dieses Verhältniß dem andern gleichartig sein, daß das Weib als solches den Mann als solchen zum Haupte hat? Vermöge der Schöpfungsordnung, wie sich dieselbe nun in Christo gestellt hat, ist es so, daß jeder Mann als solcher den unmittelbar über sich hat, an welchem die Menschheit den vollendeten Abschluß ihres durch die Schöpfung

¹⁾ wie Eph. 1, 22; 4, 15; 5, 23; Kol. 1, 18; 2, 19. ²⁾ so Kol. 2, 10. ³⁾ gegen de Wette. ⁴⁾ gegen Reander. ⁵⁾ vgl. Kol. 2, 10. ⁶⁾ so nach Chrysostomus, Theodoretus namentl. Rückert, Meyer, Reander, Maier.

gesetzten Daseins besitzt¹⁾. Ob der einzelne dies weiß oder anerkennt oder darnach thut, bleibt hier, wo es sich nur um das thatsächliche Verhältniß an sich handelt, außer Betracht, wenn es auch christliche Männer und Frauen sind, für deren Verhalten es geltend gemacht wird. Dieses thatsächliche Verhältniß aber ist nicht das zwischen Christo und der Gemeinde, welche dem Erlösungswerke, sondern zwischen ihm und der Menschheit, welche dem Schöpfungswerke ihren Ursprung verdankt: ein Verhältniß, mit welchem nun das auf der Schöpfungsordnung beruhende von Mann und Weib in gleicher Reihe steht, und welches ausschließt, daß der Apostel den Fortbestand der im Unterschiede der Geschlechter begründeten Unterordnung der Frau unter den Mann irrig aus der Idee Christi als des Hauptes der Gemeinde abgeleitet haben sollte²⁾. Daß endlich der Apostel zu jenen beiden Verhältnissen auch noch das von Christo und Gotte³⁾ hinzufügt, hat seinen Grund nicht in der Absicht, das von Christo ausgesagte vor einer hier undenkbaren Mißdeutung zu verwahren⁴⁾, noch dient es blos zur Vervollständigung der aufzuzeigenden Rangordnung und Stufenfolge, in welchem Falle eine andere Anordnung der dreigliedrigen Reihe zu erwarten wäre⁵⁾, sondern geschieht, wie ja auch nachher im 7. Verse der Mann nach seinem Verhältnisse zu Gotte, nicht zu Christo bezeichnet wird, weil es um das Verhältniß des Weibes zu Gotte zu thun ist, für welches nur eben das dem Manne sonderlich eignende zu Christo sammt dem zwischen Weib und Mann für maßgebend anerkannt sein will.

Haben wir nun die in V. 3 ausgesprochene maßgebende Wahrheit richtig verstanden, so können wir hiernach im Voraus vermuthen, welcher Art dasjenige ist, wofür sie der Gemeinde maßgebend sein soll. Die auf der Schöpfungsordnung beruhende Verschiedenheit des Verhältnisses von Mann und Weib zu Gott muß in ihr irgendwie verkannt oder verwischt worden sein: wobei es sich aber um Mann und Weib nur in so fern handeln kann, als sie nicht blos geschlechtlich verschieden, sondern für geschlechtliche Gemeinschaft bestimmt sind⁶⁾, also um Mann und Weib in ihrer ehelichen Verbundenheit. Daß

¹⁾ vgl. Bisping z. d. St. ²⁾ gegen Baur in d. theol. Jahrb. 1852 S. 566 f. ³⁾ vgl. 3, 23. ⁴⁾ so de Wette. ⁵⁾ gegen Olshausen, Meyer, Bisping, Maier u. A. ⁶⁾ vgl. Eph. 5, 23.

die Veranlassung zu einer darauf bezüglichen Aeußerung der Gemeinde und Erwiederung des Apostels von weiblicher Seite gegeben war, wird schon hier wahrscheinlich, wenn man erwägt, daß der vom Manne handelnde Satz nur dazu vorausgeschickt ist, um den vom Weibe handelnden folgen zu lassen. Und ein gleiches Verhältniß findet zwischen B. 4 und B. 5—6 statt. Man hat zwar gemeint, da der Apostel die beiden Fälle nenne und beurtheile, daß ein Mann verhüllten und daß ein Weib unverhüllten Hauptes bete und weissage, so müsse auch beides in der Gemeinde vorgekommen sein¹⁾. Allein daß er den ersten nur nennt, damit er dem zweiten zur Unterlage diene, erhellt aus der Art und Weise, wie er bei letzterm verweilt, so wie aus dem Schlusse seiner Erörterung B. 13—15, welcher nur von diesem allein handelt. Eben so irrig dürfte eine andere Annahme sein, so allgemein sie auch für selbstverständlich gilt. Man setzt nämlich voraus, daß der Apostel unter dem *προσεύχεσθαι* und *προφητεῖν*, von welchem er handelt, ein Reden vor versammelter Gemeinde verstehe, während er doch durch keine leiseste Hindeutung auf eine Versammlung, geschweige durch eine von deren Anwesenheit hergenommene Begründung seiner Weisung hiezu berechtigt, sondern im Gegentheil B. 13 das Beten, welches Verhüllung des Weibes fordere, ausdrücklich als ein Beten zu Gott und nur so bezeichnet. Der Einwand, schon daß des *προφητεῖν* neben dem *προσεύχεσθαι* gedacht sei, beweiße hiegegen, indem alles *προφητεῖν* ein öffentliches Reden sei²⁾, wird durch Stellen wie Matth. 26, 68; Luc. 1, 67; Akt. 19, 6³⁾ hinlänglich widerlegt und durch Stellen wie 1 Kor. 14, wo eben von den Gemeindeversammlungen gehandelt ist, nicht gestützt. Ist nun jene Annahme irrig, so fällt die Schwierigkeit hinweg, daß sich der Apostel mit *κατακαλυπτέσθω* B. 6 in einer Weise ausdrückt, wornach er sich das Weib unverhüllt in der Versammlung anwesend dächte⁴⁾ und nur für den Fall, daß sie das Wort nähme, sich verhüllen hieße, während man doch seine Beweisführung, auch abgesehen von B. 10, so auffaßt, daß sie den Frauen nur verschleiert in die Versammlung zu kommen gestatten würde. Und zweitens schwindet nun auch die andere Schwierigkeit, welche

¹⁾ so Chrysostomus bereits. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. Akt. 10, 44.
⁴⁾ vgl. Rückert z. B. 13.

aus 14, 34 erwächst, und deren man sich vergeblich durch die Bemerkung erwehrt, er lasse vorläufig die Unsitte des öffentlichen Redens der Frauen an sich unberührt, um sie später zu verbieten, während er sich doch nothwendig gegen letztere nicht bloß gleich hier schon, sondern vor allem hätte erklären müssen, statt von der äußern Erscheinung der öffentlich redenden Frauen ausführlich zu handeln. Wäre ja doch ihre Unverhülltheit nur ein nebensächlicher Uebelstand gewesen, welcher mit ihrem öffentlichen Reden von selbst wegfiel. Damit aber, daß man annimmt, der Apostel meine hier nicht Versammlungen der ganzen Gemeinde, sondern kleinere, hausgemeindliche Andachtsversammlungen¹⁾, ist Nichts geholfen, da des Apostels Verbot 14, 34 f., zumal wie es begründet ist, eine derartige Unterscheidung nicht zuläßt. Und noch eine dritte Schwierigkeit erscheint nun beseitigt. Man hat sich gefragt, warum der Apostel nur von Frauen, nicht auch von Jungfrauen spreche, und mit der Annahme zufrieden gegeben, daß es bis dahin bloß Frauen gewesen seien, welche sich unterfingen, unverschleiert in den Gemeindeversammlungen zu reden¹⁾. Allein man hätte sich eben richtiger vielmehr fragen sollen, warum er sich von Anbeginn und zunächst einer Beweisführung bediene, welche gar keine andere Anwendung zuläßt, als auf die Frauen, da sie sich nur in dem für die eheliche Gemeinschaft geordneten Verhältnisse von Mann und Weib bewegt. Dieß begreift sich nur, wenn er ein Beten und Weissagen der Frauen im Auge hat, welches dem Bereiche des ehelichen, nicht dem des gemeindlichen Lebens angehört. *Προφητεῖαι* in dem weitern Sinne, in welchem es dann hier verstanden sein will, ist alles aus Trieb des Geistes geschehende Reden vor und zu Andern²⁾, *προεὐχόμεναι* alles aus Trieb des Herzens geschehende Reden zu Gott und nicht etwa das sogenannte Zungenreden, wie man deshalb gemeint hat, weil letzteres in R. 14 den Gegensatz zu *προφητεῖαι* bildet³⁾. Für beiderlei Reden war im häuslichen Gottesdienste Raum, und hier konnte sich das Weib eben so wohl dazu aufgefordert finden, als der Mann, das Wort zu ergreifen und statt des Mannes zu den Hausgenossen zu reden oder vor ihnen zu beten: denn vom einsamen Beten der beiden Gatten ist selbstverständlich

¹⁾ so z. B. Rückert z. B. 6. ²⁾ vgl. 14, 29 f. ³⁾ so auch Maier.

keine Rede¹⁾. Wenn sich aber das Weib dessen annahm, was zunächst Sache ihres Gatten war, so durfte sie nicht vergessen, daß sie vermöge der Schöpfungsordnung in einem andern Verhältnisse zu Gott stand, als der Mann; und daß sie dessen auch dann eingedenk blieb, drückte sie damit aus, wenn sie nicht anders, als verschleierten Hauptes, das Wort nahm. Nicht daß sie um derer willen, vor oder zu welchen sie sprach, also um ihren Augen ihr Angesicht zu entziehen, das Haupt verhüllte: sie that es als vor Gott, ihr Verhältniß zu dem Manne, dem sie untergeben war, und die damit gegebene Vermitteltheit ihres Verhältnisses zu Gott mit der That anerkennend. Ob die Juden schon damals beim Gebete sich verhüllten — denn daß sie ihren Turban aufbehielten, was mit dem *κατὰ κεφαλῆς ἔχειν* Nichts gemein hat, gehört vollends nicht hieher²⁾ —, und ob griechische Frauen auch unver Schleiert bei Tempelfesten erschienen, derlei Fragen blieben hier ganz außer Betracht. Nur an den allgemeinen Brauch der Frauen, den auf dem Haupte liegenden, am Haupte herniederhangenden Schleier zu tragen, schließt sich des Apostels Weisung an. Es ist aber unschwer zu erkennen, wodurch gerade christliche Frauen darauf kommen konnten, sich mit diesem Brauche in Widerspruch zu setzen. Nachdem erst durch das Christenthum das Weib in Bezug auf geistliche und gottesdienstliche Selbstthätigkeit dem Manne gleichgestellt worden war, lag die Gefahr nahe, daß über dieser Gleichheit der Unterschied abhanden kam, welcher aus der Schöpfungsordnung stammte, ein Unterschied, welcher in der Verschleierung des Weibes, in dem Eheschleier des Eheweibes³⁾ seinen herkömmlichen Ausdruck hatte, und deshalb auch dann haben sollte, wenn sich das Weib desselben gottesdienstlichen Thuns, welches zunächst Sache des Mannes war, in dem auch ihr hiefür zuständigen Kreise annahm.

Jede Frau, sagt der Apostel, welche unverhüllten Hauptes betet oder weissagt, welches letztere aber nachher B. 13 wahrscheinlich deshalb ungenannt bleibt, weil für gewöhnlich nur ersteres vorkam, beschimpft ihr eigenes Haupt. Denn so heißt es gegenüber dem, was vom Manne gesagt ist, wenn die Lesart *τὴν κεφαλὴν ἑαυτῆς*

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Maier u. A. ³⁾ vgl. Baur a. a. O. S. 572.

den Vorzug verdient, da B. 4 *αὐτοῦ* zu schreiben¹⁾ oder B. 5 *αὐτῆς*²⁾ hier so wenig, als sonst in der Septuaginta und dem neuen Testamente erlaubt sein dürfte³⁾. So gewichtig nun auch die äußeren Zeugnisse für *αὐτῆς* sind, zu welchen auch das des sinaitischen Coder zählt, so bleibt doch das Wahrscheinlichere, daß *εαυτῆς* dem *αὐτοῦ* gleich gemacht worden ist. Jedenfalls aber will unter dem Haupte des Weibes, das sie beschimpft, ihr Haupt im eigentlichen Sinne, und nicht etwa ihr Mann, verstanden sein, da der Beweis, daß dem so sei, auf die Thatfache sich gründet, daß es einem Weibe übel anstehe, sich das Haar, sei es ein für alle Mal, wie der Moristus ausdrückt, abschneiden oder, wie das Präsens ausdrückt, immer wieder abschneiden zu lassen⁴⁾. Dagegen muß der Apostel unter dem Haupte des Mannes, welches er mit seiner Kopfverhüllung beschimpft, Christum verstanden wissen wollen⁵⁾, da die vorausgeschickte allgemeine Wahrheit ohne alle Verwendung bliebe, wenn das Zunächstfolgende, ungeachtet seiner wörtlichen Berührung mit ihr, außer Zusammenhang damit stände⁶⁾. Weit entfernt, daß diese Auffassung des 4. Verses durch Anerkennung des nothwendigen Sinnes des 5. zweifelhaft würde oder umgekehrt, beruht vielmehr das vom Apostel beabsichtigte Verhältniß der beiden Sätze auf dieser Verschiedenheit derselben. Er will nicht lediglich das Gleiche von dem sich verhüllenden Manne und dem unverschleierten Weibe sagen, sonst würde er den zweiten Satz mit veränderter Wortstellung so geschrieben haben, daß es hieße, jedes Weib dagegen schände ihr Haupt, wenn sie unverhüllten Hauptes bete oder weissage; sondern von der Unehre, welche der Mann Christo, den er zum Haupte hat, damit anthut, daß er sich geberdet, als mache ihn seine Unterstellung unter ihn unselbstständig vor Gott, geht er zu der Unehre über, welche das Weib sich selbst, ihrem eigenen Haupte anthut, um von der Verfehlung gegen die Ehre des Mannes, als welche sich nach dem Vorausgegangenen ihre Selbstgleichstellung mit ihm ohnehin zu erkennen giebt, hierdurch um so kräftiger abzuschrecken. Man hat der Beweisführung des Apostels entgegengehalten, da der Mann in demselben Abhängigkeitsverhält-

¹⁾ so z. B. Rückert, de Wette. ²⁾ so Rückert. ³⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 1. S. 358. ⁴⁾ vgl. Winer Gramm. S. 293 f. ⁵⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Oslander, Bisping, Maier. ⁶⁾ gegen Bengel, Meyer, Neander u. A.

nisse zu Gott stehe, wie das Weib zum Manne, so müßte, wenn die Selbstverhüllung thatsächliche Anerkennung abhängiger Stellung sei, auch der Mann sich verhüllen¹⁾. Aber dieser Einwand rührt aus völliger Verkennung dessen her, um was es sich handelt. Die verschiedene geschöpfliche Beziehung des Mannes und des Weibes zu Gott, die nur durch das Verhältniß Christi zu Gott mittelbare und also nur göttlicher Seits vermittelte des Mannes und die durch das Verhältniß zum Manne mittelbare und also geschöpflich vermittelte des Weibes, drückt sich aus in der verschiedenen Erscheinung beider, wenn sie als vor Gott oder von Gottes wegen eines und desselben Handelns sich unterwinden. Der Mann thut es mit freiem Haupte, als der nur Christum und ihn unmittelbar über sich hat, indem diese Vermitteltheit seiner Beziehung zu Gott ihrer Selbstständigkeit keinen Eintrag thut; das Weib dagegen thut es mit bedecktem Haupte, weil sie durch die Schöpfungsordnung selbst und innerhalb der Schöpfung unselbstständig ist. In diesem Sinne will es auch verstanden sein, daß der Apostel von dem Weibe sagt, unverschleiert sei sie gleich wie geschoren, und wenn ihr schimpflich sei, sich scheeren zu lassen, so solle sie sich auch verschleiern. Der Haarwuchs ist ein unterscheidendes Zeichen des Weibes. Will sie nun dem Manne gleich sein, so möge sie sich dieser unterscheidenden Eigenthümlichkeit auch entledigen. Däucht ihr aber dies ein Verzicht auf eine ihr geziemende Besonderheit, so soll sie auch ihren Unterschied vom Manne damit anerkennen, daß sie den Brauch der Selbstverschleierung einhält, mit welchem sie ihn ihrerseits bestätigt: eine Weisung, welche hier ganz allgemein, und nicht bloß für den besondern in Frage stehenden Fall gemeint ist, da ja auch die Forderung, daß sie mit dem Schleier zugleich auch ihr Haar abthun solle, nicht bloß für den Fall, daß sie betet oder weiffagt, gemeint sein kann.

Nachdem mit *κατακαλυπτέσθω* eine in diesem allgemeineren Sinne zu verstehende Forderung ausgesprochen ist, folgt in den beiden durch *μέν* und *δέ* unter sich verbundenen Sätzen, von denen also der erste nur um des zweiten willen vorangestellt ist, eine Begründung derselben, welche auf die Frage Antwort giebt, warum dem Weibe ge-

¹⁾ Baur a. a. O. S. 568.

boten sein soll, was für den Mann nicht gilt. Daher heißt es nicht, der Mann solle oder dürfe sich das Haupt nicht verhüllen, sondern er sei nicht verbunden, es zu thun¹⁾, und zwar nicht blos beim Beten und Weissagen, sondern überhaupt nicht verbunden, es zu thun. Was aber ihn solchen Brauchs überhebt, nämlich daß er Gottes Bild und Ehre ist, das gilt so nicht von der Frau, welche dagegen des Mannes Ehre ist. Um die Herkunft dieses Gedankens zu verstehen, muß man beides in Eins nehmen, daß die Schrift von dem Menschen überhaupt und als Gattungswesen sagt, er sei geschaffen worden, Gottes Bild zu sein, und daß sie bezeugt, der Mensch, welcher als Person Anfänger des Geschlechts war, sei Mann gewesen und das Weib erst aus ihm entnommen. Denn so gilt dann Ersteres vom Manne zunächst und ist Ausdruck seines Verhältnisses zu Gott, während vom Weibe zunächst gilt, was sie in ihrem Verhältnisse zum Manne ist²⁾. Gottes Bild ist der Mann, als in welchem sich Gottes freie Machtherrlichkeit geschöpfllich abspiegelt, und Gottes Ehre ist er, wie *δόξα* dem hebräischen *כבוד* auch hier entsprechend³⁾ besagt, sofern in ihm Gottes Schöpferwesen geschöpflischer Weise zur Erscheinung kommt. Besteht zwischen beiden Bezeichnungen kein anderer Unterschied, als dieser, so bedarf es keiner Erörterung darüber, weshalb vom Weibe nur gesagt ist, daß sie des Mannes Ehre, und nicht auch, daß sie sein Bild sei⁴⁾. Nur so viel wird seine Richtigkeit haben, daß *δόξα* geeigneter war, als *εἰκών*, um auszudrücken, daß das Weib zum Manne in einem Verhältnisse steht, welches sich in einer die Ueberordnung des Mannes kundgebenden Weise zeigen muß. Denn kommt in dem Weibe zur Erscheinung, was es Großes um den Mann ist, so besteht zwischen ihnen der Abstand, daß der Mann das ursprünglich und an sich selber ist, was sich im Weibe darstellt, daß er es sei. Denn nicht um des Weibes Stellung im Hause und dergleichen handelt es sich⁵⁾, sondern darum, daß das im Manne ursprünglich verwirklichte Menschenthum im Weibe zu einer von dort abgeleiteten Verwirklichung gekommen ist, an welcher

¹⁾ gegen Meyer, wie gegen Billroth. ²⁾ gegen Billroth, Neander, Meyer u. A. ³⁾ gegen Rückert, wie gegen Maier. ⁴⁾ gegen Billroth, Meyer, de Wette u. A. ⁵⁾ gegen Meyer u. A.

also das dort vorhandene eine ihm entstammende und es neu darstellende Verherrlichung seiner selbst hatte. Daß es der Apostel so meint, sieht man aus seiner begründenden Verweisung auf die Herkunft des Weibes aus dem Manne, welche er dann hinwieder durch die zweite erklärt — denn als zweite stellt er sie durch *καί* neben jene erste —, daß die Erschaffung des Weibes dem Manne zu Liebe geschehen ist, damit er sie, nicht damit sie ihn habe. Er führt das *ἐκ τοῦ ἀνδρός* auf das dahinter liegende *διὰ τὸν ἄνδρα* zurück, und hiemit zugleich das Herkunftsverhältniß des Weibes zum Manne auf den geschichtlichen Vorgang ihrer Erschaffung um seinetwillen¹⁾.

In dem mit den Worten *ἡ γυνὴ δόξα ἀνδρός ἐστίν* ausgesprochenen Verhältnisse des Weibes zum Manne und den in dasselbe eingeschlossenen, weil es begründenden, Thatfachen des 8. und 9. Verses heißt nun der Apostel den Grund erkennen, warum die sittliche Rechtsordnung erheischt, daß das Weib um der Engel willen eine Machtvollkommenheit auf dem Haupte habe. Denn unzweifelhaft scheint mir in dieser Sage vor allem dies, daß bei den Worten *διὰ τοὺς ἀγγέλους*, deren Unbequemlichkeit natürlich nicht berechtigt, sie als eine Glosse auszumerzen²⁾, nicht an Menschen zu denken ist, sondern an Geistwesen, dann aber nicht sonderlich an arge Geister, die als solche eigens bezeichnet sein müßten, sondern wie 6, 3 an die Geister des Dienstes Gottes überhaupt. Nicht minder unzweifelhaft scheint mir jedoch auch das Zweite, daß *ἐξουσία* keine andere Bedeutung haben kann, als in welcher es sonst immer und so oft in den neutestamentlichen Schriften vorkommt. Es kann sich nur fragen, welche Anwendung dieselbe hier erleidet. Daß es sich nicht um eine dem Weibe zuständige Machtvollkommenheit handeln, also *ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τινος* nicht in diesem anderwärts³⁾ allerdings statt habenden Sinne gemeint sein kann, ist aus dem Zusammenhange klar. Es wird also *ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* nicht mit *ἐξουσίαν* zu verbinden, sondern örtlich zu fassen sein. Dann ist die gewöhnliche Annahme⁴⁾, daß die Redensart in ähnlicher Weise gemeint sei, wie sich *ἔχειν βασιλεῖαν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* findet⁵⁾. Nur sollte man nicht sagen, in

¹⁾ gegen Meyer wie gegen de Wette. ²⁾ so Baur Paulus II. S. 277 u. theol. Jahrb. 1852 S. 569. ³⁾ vgl. z. B. Apokal. 14, 18. ⁴⁾ so jedenfalls schon Theodoretus. ⁵⁾ Diodorus 1, 47.

letzterm Ausdrucke bedeute *βασίλεια* das Zeichen des Königthums, die Krone, und ebenso im vorliegenden Falle *ἐξουσία* ein Herrschaftszeichen¹⁾. Vielmehr ist dort von demjenigen, welcher mit gekröntem Haupte erscheint, uneigentlich gesagt, er trage sein Reich auf dem Haupte²⁾, weil er sich durch seinen Schmuck als Inhaber desselben darstellt: die ganze Redensart ist uneigentlich, und nicht bloß der Ausdruck *βασίλεια* metonymisch gebraucht. Ist es aber an dem, so wird man sich so und ähnlich nur dann ausdrücken können, wenn von Einem die Rede ist, welcher die Gewalt besitzt, mit deren Abzeichen er erscheint. Von Einem, der ein Abzeichen der Dienstbarkeit trüge, würde man vielmehr sagen, daß er sie, und nicht daß er die Gewalt dessen, dem er dient, an habe oder trage. Der Zusammenhang, in welchem von einer *ἐξουσία* die Rede ist, kann hieran nichts ändern, eine Umkehrung der Redensart in ihr Gegentheil nicht ermöglichen³⁾. Hiernach wird also der in Frage stehende Ausdruck mit jener Redeweise nicht vergleichbar, und kann das Tragen eines Schleiers als Zeichens einer Gewalt, welcher das Weib untersteht, nicht gemeint sein. Was bleibt aber dann für eine andere Möglichkeit noch übrig, als daß die Uneigentlichkeit des Ausdrucks vielmehr in seiner Vertlichkeit liegt? Man sagt vom Blute eines Erschlagenen, es komme auf seines Mörders Haupt nieder, wenn es sich an ihm rächt⁴⁾. So heißt es hier vom Weibe, sie müsse eine Macht oder Gewalt auf oder über dem Haupte haben, weil sie einer solchen unterstehen, untergeben sein muß⁵⁾; und der Ausdruck ist deshalb so gewendet, um den Zusammenhang zwischen dieser Stellung des Weibes und der Sitte ihrer gleich als vom Manne über sie gebreiteten Kopfbedeckung anzudeuten.

Der Sinn der Redensart, welcher sich auf diese Weise ergibt, paßt nun auch besser zur ganzen Umgebung. Erstlich zu *διὰ τοὺς ἄγγελους*. Von Schutzengeln, wie man etwa erklären mag, wenn *ἄγγελος* einen Genitiv bei sich hat⁶⁾, ist hier, wo kein solcher dabeisteht, keine Rede⁷⁾, und eben so wenig von Engeln, welche den

1) so z. B. Bengel, Flatt, de Wette, Olshausen, Meyer, Osiander, Re-
ander, Bisping, Maier. 2) vgl. Jes. 9, 5. 3) gegen Meyer. 4) vgl. z. B.
Akt. 18, 6. 5) vgl. z. B. Matth. 8, 9. 6) wie Matth. 18, 10. 7) gegen
Theodoretus u. A.

gottesdienstlichen Versammlungen der Christen anwohnen¹⁾, was irgendwie angedeutet sein müßte, wenn es gemeint wäre. Ferner kann *διὰ* nicht so gemeint sein, daß die Einhaltung dessen, was als sittliche Rechtsnothwendigkeit bezeichnet ist, die Engel erfreuen, eine Verfehlung dagegen sie betrüben soll²⁾. Denn was sollte gerade in diesem Falle eine derartige Rücksichtnahme auf die Engel und auf die Engel allein und sonderlich, statt auf Gott oder Christum? Eine Rücksichtnahme auf sie muß allerdings gemeint sein, aber eine andersartige. Es handelt sich um eine sittliche Rechtsnothwendigkeit, die ihren Grund in der Schöpfungsordnung der körperlichen Welt hat, welche den Bereich des Waltens der göttlichen Geister ausmacht. Jede Störung dieser Ordnung kann ihnen zur Versuchung werden. So insonderheit die Aufhebung des Verhältnisses, in welchem kraft der Schöpfungsordnung das Weib zum Manne steht, indem hiedurch die in der körperlichen Welt ihr Walten habenden Geister in die Versuchung kommen können, zu dem Weibe in diejenige Beziehung zu treten, welche dem Manne zugetheilt ist. Solcher Versuchung sind jene Geister Gottes anheimgefallen, von denen Gen. 6, 1 ff. erzählt und auf welche Judä B. 6 Bezug genommen ist³⁾, und aus der Erinnerung an diese Thatsache, welche jedenfalls nicht fleischerner ist, als jene Bezugnahme auf sie⁴⁾, erklärt sich das *διὰ τοὺς ἀγγέλους* der vorliegenden Stelle⁵⁾, dessen *διὰ* also eben so gemeint ist, wie das von 10, 28. Wäre freilich die sittliche Nothwendigkeit, von welcher der Apostel spricht, keine andere, als daß das Weib einen Schleier trage, oder, wenn sie betend oder weissagend das Wort nimmt, sich verschleierte; so ließe sich nicht wohl begreifen, wie dies um der Engel willen nöthig sein sollte. Wohl aber begreift sich, daß ein Weib, welches sich der ihr vom Schöpfer verordneten Unterstellung unter den Mann entnimmt, für die Geister zur Versuchung wird.

Aber auch der Zusammenhang mit dem Folgenden gewinnt bei unserer Auffassung der Redensart *ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς* an Klarheit. Läßt man sie die Verschleiertheit des Hauptes bedeu-

¹⁾ so z. B. Meyer, Osiander, Bisping, Maier. ²⁾ gegen Bengel, Billroth u. A. ³⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis I. S. 424 ff. ⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ vgl. Text. de virg. vel. c. 7.

ten, so bildet der 10. Vers sachlich die andere Hälfte zu dem Satze *ἡ γυνὴ δὲ δόξα ἀνδρός ἐστίν* und den Abschluß des Gegensatzes gegen die erste Hälfte des 7. Verses, und zwar einen Abschluß desselben, in welchem *διὰ τοὺς ἀγγέλους* eben so störend als unveranlaßt erscheint. Dann wird mit *πλὴν* etwas angefügt, was gegen Mißdeutung der in V. 8 und 9 enthaltenen Begründung jenes Gegensatzes verwahren soll, so daß der 10. Vers störend zwischen dem gegen Mißdeutung zu verwahrenden Satze und der zu solcher Verwahrung dienenden Ausführung steht. Das *πλὴν* geht dann nicht auf den Hauptgedanken von V. 7—10, sondern auf einen zwischen die beiden Hälften desselben eingeschobenen Nebengedanken. Dagegen bei unserer Erklärung des 10. Verses verbindet sich mit der in ihm enthaltenen, aus dem Vorhergehenden zu begreifenden und den Beisatz *διὰ τοὺς ἀγγέλους* begreiflich machenden Betonung der sittlichen Naturordnung, vermöge deren das Weib nicht frei wie der Mann, sondern einer Gewalt untergeben ist, die Verwahrung oder vielmehr gegen Mißverständnis sichernde Ergänzung dieses Gedankens, daß auf dem mit der Zugehörigkeit zum Herrn gegebenen Lebensgebiete keine Sonderstellung weder des Weibes noch des Mannes, sondern Gemeinschaft des Verhältnisses zum Herrn statthabe, die also auch Gemeinschaft der Bethätigung desselben fordere. Womit übrigens nicht gesagt sein soll, daß es sich außerhalb Christi, in einer nicht christlichen Ehe anders verhalte¹⁾, was ja in Wahrheit auch nicht der Fall ist, sondern *ἐν κυρίῳ*, das hier nicht adverbial steht, da ja nichts vorhanden ist, dem es adverbialer Weise zur Näherbestimmung dienen könnte²⁾, betont vielmehr, daß das Christenthum an dem nach der Schöpfungsordnung statthabenden Verhältnisse Nichts ändere, wie denn auch die Begründung des Satzes aus der durch die Schöpfung gesetzten Ordnung hergenommen ist. Wenn einerseits die Unterordnung des Weibes unter den Mann, welche der Apostel in der christlichen Ehe fortbestehend wissen will, ihren Grund darin hat, daß der Mann zuerst und aus ihm das Weib geschaffen worden ist; so ist andererseits auch die Gemeinsamkeit des christlichen Lebens, welches zwischen Mann und Weib bestehen soll, in so fern

¹⁾ gegen Meher. ²⁾ gegen de Wette u. A.

in der Schöpfungsordnung begründet, als, wie der angefügte Satz *τὰ δὲ πάντα ἐκ τοῦ Θεοῦ* besagt, derselbe Gott, welcher das Weib aus dem Manne geschaffen hat, den Mann durch das Weib werden läßt und hierdurch die durch Ersteres gesetzte Ungleichheit ausgleicht. Die Gemeinsamkeit des christlichen Lebens von Mann und Weib soll also nicht beeinträchtigt sein durch jene im Christenthum fortbestehende Unterordnung des Weibes unter den Mann, welche in der Verhülltheit des weiblichen Hauptes nach Brauch und Sitte ihren Ausdruck hatte, und von welcher sich das Weib, wenn sie ihr Gebet oder ihre geistliche Rede gleich dem Manne unverhüllten Hauptes sprach, wenigstens in so fern lossagte, als sie derselben auf dem Gebiete solchen Thuns und Handelns ledig zu gehen meinte. Man hat hiegegen bemerkt, wenn kein Theil ohne den andern sein könne, so seien ja beide gleich selbstständig¹⁾. Aber diese Ausstellung ist grundlos. Der Apostel sagt nicht, daß die Christlichkeit des einen Theils unmöglich sei ohne die des andern, sondern daß mit der Christlichkeit beider Theile auch Gemeinschaft ihres christlichen Lebens gegeben sei. So gehören auch Christus und die Gemeinde zusammen, daß Christus nicht ist ohne die Gemeinde, noch die Gemeinde ohne Christus, und sind doch beide nicht gleich selbstständig, sondern die Gemeinde steht zu Christo in gleichem Verhältnisse, wie das Weib zum Manne.

Der Apostel hat die Gründe seiner Mißbilligung dessen, was er für ungehörig erklärt, aus Thatfachen hergenommen, welche der von der heiligen Schrift dargereichten Erkenntniß des Verhältnisses von Mann und Weib angehören. Er wendet sich nun auch an das selbsteigene Urtheil seiner Leser, zu welchem sie von der Natur selbst angeleitet werden: ein Gegensatz, in welchem *ἡ φύσις* weder den natürlichen Tact des Einzelnen²⁾, noch ein aus der Gewohnheit und Sitte stammendes Gefühl³⁾ bedeuten kann, auch nicht die Gesetzmäßigkeit des Organismus⁴⁾, sondern nur die schöpfungsmäßige und also jedem von selbst erkennbare Ordnung der Dinge⁵⁾. Das beigesetzte *αὐτῇ* besagt, daß sie für sich schon und abgesehen von den in der Schrift beurkundeten Thatfachen hinreicht, die Unziemlichkeit

¹⁾ Baur in d. theol. Jahrb. 1852. S. 570. ²⁾ so z. B. Meyer.
³⁾ so z. B. Platt. ⁴⁾ so de Wette. ⁵⁾ vgl. z. B. Röm. 1, 26.

dessen einsehen zu machen, was in seinen Augen Unsitte ist. Dann wird aber *οὐδὲ* nicht im Sinne eines „nicht einmal“ gefaßt sein wollen, was der Rede einen zu der Aufforderung *ἐν ὑμῖν αὐτοῖς κρινεσθαι* übel stimmenden Ausdruck des Unwillens über ihre Ungelehrigkeit gäbe, sondern es leitet nur über von der Frage, ob das, um was es sich handelt, ziemlich sei, zu der andern, ob sie nicht die Natur schon, ohne daß es eines Andern bedarf, hierüber belehre, so daß die zweite Frage der ersten in so fern zur Ergänzung dient, als sie hinzufügt, woher sie das selbst wissen können, was er fragt¹⁾. Denn nicht einen von *διδάσκει* abhängigen Satz, welcher das benennt, was die Natur sie lehren soll, bringt *ὅτι*, sondern eine Begründung der Frage, ob nicht die Natur selbst sie belehre, daß es unziemlich sei, wenn ein Weib unverhüllten Hauptes zu Gott bete. Daß dieß die Meinung des Apostels sei, wird auch da, wo man versichert, diese Auffassung des *ὅτι* mache seine Rede contort und mißverständlich, in so fern anerkannt, als man ihn dennoch fragen läßt, ob sie nicht die Natur selbst das Gegentheil dessen lehre, was er sie zuvor gefragt hat²⁾. Das Gegentheil hievon ist aber nicht, daß langes Haar zu tragen dem Manne eine Unehre, dem Weibe eine Zierde, sondern daß unverhüllt zu Gott zu beten dem Weibe ungeziemend ist. Folglich kann *ὅτι* nicht einen Satz bringen, welcher sagt, was die Natur sie lehren soll, sondern muß einen Satz bringen, welcher besagt, warum oder in wie fern die Natur sie über das belehren sollte, was er sie gefragt hat. Es kommt hierbei gar Nichts darauf an, ob hier oder da auch Männer auf einen reichen Haarwuchs und dessen Pflege Etwas gegeben haben³⁾, sondern nur um die natürliche Beschaffenheit des Mannes und des Weibes handelt es sich, daß ein Haarwuchs, wie das Weib ihn vermöge ihrer eigenthümlichen Natur hat, dem Manne ein weibisches Aussehen geben und ihn also verunehren würde: wie denn der Apostel mit einem zweiten *ὅτι*, welches jenem ersten nebengeordnet ist, den Satz hinzufügt *ὅτι ἡ κόμη ἀντὶ περιβολαίου δέδοται αὐτῇ*, und damit zu erkennen giebt, daß er unter *ἡ κόμη* nicht irgendwie längeres Haar versteht, sondern das von Natur lang wachsende, wie das Weib es

¹⁾ vgl. 3. B. Marc. 12, 10. ²⁾ so Meyer. ³⁾ gegen de Wette u. A.

hat, weshalb auch das hie und da beige-schriebene *αὐτῇ* unnöthig erscheint. Gegeben, von Natur gegeben ist solches Haar statt eines Schleiers, der vom Haupte niederhängt. Was ein Schleier soll, den das Weib sich macht, das soll von Natur ihr auf langes Wachsthum eingerichtetes Haar, eine Umhüllung des Hauptes, welche bestimmt ist, ihren Unterschied vom Manne zu kennzeichnen, und durch welche die Natur selbst lehrt, es gezieme ihr, mit entsprechender selbst-eigener Kennzeichnung dieses ihres Unterschieds vom Manne im Gebete vor Gott zu treten, wie sie ihr von Gott natürlich gegeben ist. Denn die Verschleierung des Hauptes ist ihre eigene thatsächliche Anerkennung des durch das langwachsende Haupthaar von Natur angezeigten Unterschieds des Weibes vom Manne. Von einer hiezu bestimmenden Rücksicht auf Anwesende, vor deren Blicken das Angesicht der Betenden verborgen werden soll, ist in den Worten Nichts zu finden. Es heißt lediglich τῷ θεῷ προσεύχασθαι. Wohl aber will der Beisatz τῷ θεῷ beachtet sein, den man doch unmöglich daraus erklären kann, daß der Apostel den großen Abstand des Weibes von Gott betonen wolle¹⁾. Vor dem Gotte steht das betende Weib, der ihr den natürlichen Schleier gegeben hat. Wird es sich nun geziemen, daß sie ihre hiedurch bezeichnete Stellung zum Manne durch Annahme des künstlichen Schleiers selbstthätig anzuerkennen sich weigert?

Man sieht, es handelt sich nicht um den Schleier an und für sich, sondern um die Stellung des Weibes zum Manne, deren Ver-rückung ihren Ausdruck darin fand, daß das christliche Ehe-weib, welches in der neuen und vorher nicht da gewesenenen Lage war, gleich dem Manne das Gebet im Hause zu sprechen oder von den Thaten und Gnaden Gottes zu den Hausgenossen zu reden, hiebei des Zeichens ihrer Unterordnung unter ihn sich entäußern zu sollen oder zu dürfen meinte. Den Brauch an sich und als solchen schlechterdings geltend zu machen, ist der Apostel nicht gesonnen. Vielmehr denkt er sich die Möglichkeit, daß auch Gegengründe vorgebracht werden, will sich aber auf eine Fortsetzung dieser Verhandlung, die zum Streite würde, nicht einlassen; sondern denen gegenüber, welche

¹⁾ so Meyer.

etwa Lust hätten, zu streiten, oder wie *δοκεῖ* ausdrückt¹⁾, streitlustig und rechthaberisch zu sein sich zu Sinne kommen lassen²⁾, zieht er sich auf die alles Weitere abschneidende Erklärung zurück, daß das Weib unverheirateten Hauptes bete, sei sonst nirgend Brauch. Weder er und seine Berufsgenossen haben solchen Brauch, daß sie so zu thun anwiesen, noch haben ihn die Gemeinden Gottes, daß er bei ihnen in Uebung wäre. Man hat zwar *τοιαύτην συνήθειαν* auf *γυλόνεικος εἶναι* beziehen wollen³⁾, namentlich weil nur davon, nicht aber von dem, was blos die Frauen angeht, der Apostel sagen könne, wir haben solche Gewohnheit nicht. Allein, wie Joh. 19, 39 Pilatus von den Juden sagt, sie haben eine Gewohnheit, daß er am Paschafeste Einen losgebe, in welchem Falle das, was geschieht, auch nicht von denen geschieht, welche die Gewohnheit haben, eben so heißt es hier von Predigern des Evangeliums und den Gemeinden Gottes, daß sie eine Gewohnheit haben oder nicht haben, welche weder jene noch diese selbst ausüben, sondern von welcher aus der Natur des Subjekts ersichtlich wird, in welchem Sinne sie dieselbe haben. Dagegen kann der Apostel, streitlustig oder rechthaberisch zu sein, was ja doch keine Gewohnheit, sondern eine Untugend ist, unmöglich eine ihm selbst und den Gemeinden Gottes fremde Gewohnheit nennen. Er hat von etwas gehandelt, das Sache des Brauchs ist, und hierauf *τοιαύτην συνήθειαν* zu beziehen, fordert also der Zusammenhang⁴⁾. Uebrigens macht der Apostel mit diesen Worten nicht etwa schließlich eine Autorität geltend⁵⁾, sondern erklärt der Gemeinde nur, daß sie, wenn keine Gründe sie nicht bestimmen, solchen Brauch abzuthun, wenigstens wissen soll, wie allein sie damit steht: eine Erklärung, die freilich unverständlich wäre, wenn es sich um ein Beten und Weissagen vor versammelter Gemeinde handelte, da nach 14, 33 in allen andern Gemeinden überhaupt nicht Brauch war, daß Frauen öffentlich redeten.

Gebieten wollte der Apostel nicht in einer Sache des bloßen, zweitens über Brauchs. Aber in einer andern gebietet er allerdings, in derjenigen, ^{würdige Be-} zu welcher er mit den Worten *τοῦτο δὲ παραγγέλλω* übergeht. ^{gehung des} Denn gemeindlichen ^{Mahls}

¹⁾ vgl. Phil. 3, 4; Matth. 3, 9. ²⁾ gegen Winer Gramm. S. 570, 11, 17–34. wie gegen de Wette oder Rückert. ³⁾ so z. B. de Wette, Rückert, Meyer u. schon Chrysostomus. ⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ gegen Oslander.

nicht τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ ist zu lesen, sondern τοῦτο δὲ παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶν, und nicht auf das Vorhergehende bezieht sich dann τοῦτο, sondern auf das Folgende. Läßt man bei der andern Lesart, welche keineswegs gleichwiegende Beglaubigung für sich hat¹⁾ und sich daraus erklärt, daß nicht sofort das folgt, worauf τοῦτο weist, dieses τοῦτο auf das Vorhergehende sich beziehen²⁾, so sagt der Apostel von einem Gebote — denn eine andere Bedeutung hat παραγγέλλω nicht³⁾ —, welches er gegeben habe, während er doch keines gegeben, sondern nur seine Meinung über einen ihm mißfälligen Brauch kund gethan hat. Wozu noch kommt, daß die Verbindung des οὐκ ἐπαινῶ mit dem so verstandenen präsens Participialsatze τοῦτο παραγγέλλων nur dann begreiflich wäre, wenn dasjenige, wovon jetzt die Rede sein wird, mit dem, wovon vorher gehandelt war, in einem sachlichen Zusammenhange stünde⁴⁾: in welchem Falle übrigens wiederum auffiele, daß der Apostel οὐκ ἐπαινῶ schreibe, ohne auszudrücken, daß er im Folgenden zum zweiten Male in der Lage ist, das 11, 2 vorausgeschickte allgemeine Lob einschränken zu müssen. Ein sachlicher Zusammenhang aber mit dem Vorhergehenden findet, wenn wir recht gesehen, nicht einmal in so fern statt, daß es sich beide Male um solches handelte, was in den Gemeindeversammlungen vorkommt. Unnehmlicher erscheint die Lesart τοῦτο δὲ παραγγέλλων οὐκ ἐπαινῶ, wenn man τοῦτο auf das Folgende zielen läßt⁵⁾. Aber auch dann würde der Apostel doch wieder sagen, daß er mit dem nun zu gebenden Gebote im Gegensatz zu einem vorherigen ein Lob nicht verbinde, während doch eben kein Gebot vorhergegangen ist. Oder folgt etwa auch keines, so daß man τοῦτο auch bei der Lesart τοῦτο δὲ παραγγέλλω οὐκ ἐπαινῶν auf das Vorangegangene beziehen müßte?⁶⁾ in welchem Falle die Verknüpfung des Folgenden mit dem Vorigen durch den Participialsatz οὐκ ἐπαινῶν mit denselben Schwierigkeiten behaftet wäre, wie jene andere durch den Participialsatz τοῦτο παραγγέλλων. Unmittelbar schließt sich allerdings ein Gebot nicht an, aber die Auseinandersetzung, welche hier beginnt, unterscheidet sich von der vorherigen dadurch, daß sie in ein Gebot

¹⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 252. ²⁾ so z. B. de Wette, Reiche, Neander, Mayer. ³⁾ gegen Billroth u. A. ⁴⁾ man vgl. z. B. Hatt, Billroth z. d. St. ⁵⁾ so z. B. Chrysostomus. ⁶⁾ so Meyer.

ausgeht. Die ganze Auseinandersetzung aber ist Darlegung des Grundes, warum die Gemeinde hinsichtlich desjenigen Theils ihres Gemeinlebens, welchem der abzustellende Uebelstand angehört, kein Lob verdient. Daß bei dieser Auffassung τοῦτο παραγγέλλω zu früh käme, und Paulus gleich zu Anfang eines so wichtigen Abschnitts sich verwirrt hätte, kann man nicht sagen: Ersteres nicht, weil der Uebergang von etwas, das ihm kein Gegenstand des Gebietens ist, zu etwas Anderm, das er allerdings gebieten will, diese Ankündigung von selbst mit sich bringt; und Letzteres nicht, weil die an οὐκ ἐπαυῶν sich anschließende Auseinandersetzung ganz folgerichtig bis dahin fortschreitet, wo die Ausführung des Grundes, weshalb hier Nichts zu loben ist, in das Gebot ausgehen kann, welches der Apostel angekündigt hat¹⁾.

Eine Grundangabe nämlich ist ὅτι οὐκ εἰς τὸ κρεῖσσον ἀλλὰ εἰς τὸ ἥσσον συνέρχεται, und nicht Angabe dessen, was er nicht lobt²⁾, in welchem Falle die Beziehung des Beisatzes οὐκ ἐπαυῶν auf B. 2 wegfiele. Noch ehe der Apostel gesagt hat, daß sich sein angekündigtes Gebot auf die Abhaltung der gemeindlichen Versammlungen bezieht, erhellt dies aus seiner Angabe des Grundes, warum hier von Lob keine Rede ist. Sie kommen so zusammen, daß sie nicht Gewinn, sondern Schaden davon haben. Denn εἰς τὸ κρεῖσσον, εἰς τὸ ἥσσον in seiner Allgemeinheit kann nicht darauf gehen, daß die Versammlungen besser oder schlechter werden, sondern daß überhaupt Gutes oder Schlimmes erwächst³⁾. Ein Mehrfältiges ist es, was den Apostel bestimmt, über ihr Zusammenkommen, welches der Beisatz ἐν ἐκκλησίᾳ nicht in irgend welchem örtlichen Sinne, sondern adverbial als ein gemeindliches näher bezeichnet, ein so strenges Urtheil zu fällen. Denn er fährt fort πρῶτον μὲν γάρ. Aber nicht, als hätte er vor, es alles aufzuzählen. Nur als erstes und vorderstes bezeichnet er⁴⁾, daß er von Spaltungen höre, die dann unter ihnen seien. Denn dieser Uebelstand, welcher die gemeindlichen Zusammenkünfte zum Widerspiele dessen, was sie sein sollten, und der brüderlichen Gemeinschaft schädlich,

1) gegen Meyer. 2) gegen Flatt, Billroth, Bisping u. A. 3) gegen Billroth. 4) vgl. Röm. 1, 8; 3, 2.

statt förderlich machte, berechtigte ja freilich vor allem Andern zu solchem Urtheile. Dennoch verweilt der Apostel nicht hiebei. Er hat es jetzt von 11, 2 an damit zu thun, in wie fern von der Gemeinde wegen die Ordnungen, welche er sie gelehrt hat, bei ihr in Kraft sind und eingehalten werden, und kann in diesem Zusammenhang auf jenen die gemeindlichen Versammlungen in ihrem eigentlichsten Wesen beschädigenden Uebelstand nicht eingehen wollen. Nur nicht unbemerkt will er lassen, nachdem er von einer einzelnen Unsitte in den Versammlungen zu sprechen hat, daß er die Tadelnswürdigkeit der Art und Weise, wie sie überhaupt gehalten werden, und vor allem diesen schlimmsten Uebelstand wohl kennt. Daß er sich aber auch anderwärts in dem Briefe nicht darauf einläßt, wird seinen Grund in dem Umstande haben, daß er der Beschreibung, die man ihm davon gemacht hat, nicht unbedingt traut. Er sagt, καὶ μέγας τι πιστεύω, nicht weil die Meinung, die er von der Gemeinde hat, zu gut¹⁾, sondern weil er derer, die ihm davon erzählt haben, nicht sicher genug ist, um es ganz so zu glauben, wie sie es ihm geschildert haben. Mit dieser Beschränkung aber, daß ein Theil der Gemeinde in den Versammlungen sich dahin oder dorthin hält, statt in die Einheit derselben aufzugehen, glaubt er wirklich, was ihm erzählt worden, und giebt als Grund dafür an, daß es zu noch Schlimmerem, zur Bildung von Sondergenossenschaften innerhalb der Gemeinde kommen müsse, damit offenbar werde, welches ihre ächten Glieder seien. Denn nicht einen christlichen Fatalismus bezeugt dieses δεῖ²⁾, sondern es entstammt der Einsicht des Apostels in den innern Zustand der Gemeinde, welcher eine solche Läuterung nothwendig macht. An sich könnte das καὶ vor αἰρέσεις allerdings bloß bedeuten, daß unter anderen Uebeln auch dieses vorkommen müsse³⁾. Aber die Beziehung auf das Vorhergehende bringt mit sich, daß es steigerungsweise gemeint ist⁴⁾. Und eine Steigerung bildet αἰρέσεις allerdings in Vergleich zu σχίσματα. Denn die Gemeinde kann sich in sich selbst spalten, ohne darum ihre Einheit aufgeben zu wollen. Αἰρέσεις aber ist eine Sondergenossenschaft, welche

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Rückert. ³⁾ so z. B. Meyer. ⁴⁾ so z. B. Calvin, Rückert, Reander.

neben der einheitlichen Gemeinde Etwas sein, ihr besonderes Dasein haben will¹⁾. Das *ἐν ὑμῖν* dieses Satzes, welches wohl nur, weil es so schnell nach einander dreimal folgt, wie anderwärts das im Absichtssatze befindliche, ausgemerzt worden ist, will nicht von den Gemeindeversammlungen, sondern von der Gemeinde überhaupt verstanden sein. Die Meinung ist also, daß es zu Sondergenossenschaften innerhalb der Gemeinde kommen müsse, was noch etwas ganz Anderes ist, als wenn sich innerhalb der versammelten Gemeinde Spaltungen darstellen, indem man sich gruppenweise zusammenthut. Erst wenn sich Sondergenossenschaften in der Gemeinde bilden, nicht aber solchen Zertheilungen der Gemeindeversammlung gegenüber kann offenbar werden, welches die ächten Gemeindeglieder sind: ein Bedenken, welches gewichtiger sein dürfte, als der Einwand, daß es bei dieser Auffassung *γινέσθαι* heißen müßte, nicht *εἶναι*²⁾, wenn man Fälle vergleicht wie Marc. 10, 43 f., wo nach richtiger Lesart unmittelbar nach einander und mit gleichem Nachsatze *ὅς ἂν θέλῃ γινέσθαι μέγας ἐν ὑμῖν* mit *ὅς ἂν θέλῃ ἐν ὑμῖν εἶναι πρῶτος* abwechselt. Daß die Gruppen, in welche sich die versammelte Gemeinde spaltete, jener Parteinung entsprachen, von welcher der Apostel im Beginne seines Briefes gehandelt hat, ist allerdings aus der Stelle selbst nicht erweisbar, aber auch mit seiner Aeußerung *καὶ μέγας τι πιστεύω* nicht unverträglich³⁾, da eine Parteinahme der Einzelnen für diesen oder jenen oder gegen diesen und jenen Lehrer nicht nothwendig so weit zu führen brauchte, daß die versammelte Gemeinde in verschiedene Gruppen auseinanderfiel, in welche sich die Gleichgesinnten zusammenthaten. Daran aber, daß unter diesen Spaltungen die nachher gerügte Unsitte verstanden sein wolle⁴⁾, ist doch gar nicht zu denken. Wenn bei dem gemeindlichen Mahle ein Jeder aß und trank, was er für sich mitgebracht hatte, so zerfiel es in eine Anzahl von Einzelmahlzeiten, nicht aber war dadurch die Gemeinde in Theile zerspalten.

Man kam auf diesen Gedanken nur, weil man meinte, wenn der Apostel mit B. 20 zu etwas Anderem übergienge, so müßte

¹⁾ vgl. z. Gal. 5, 20. ²⁾ so Meyer. ³⁾ gegen Osiander. ⁴⁾ so schon Chrysostomus.

dies mit einer dem *πρῶτον μὲν* entsprechenden Wendung geschehen ¹⁾); eine solche könne nur dann ausbleiben, wenn der zweite Punkt, von welchem er zu handeln vorhabe, erst 12, 1 folge ²⁾). Aber wenn wir recht gesehen haben, daß *τοῦτο δὲ παραγγέλλω* auf das Nachfolgende zielt, so beweist der Singularis *τοῦτο*, daß er nur Eines und nicht ein Mehreres im Sinne hatte; und mit dem Kap. 12—14 umfassenden Abschnitte hat es, wie wir sehen werden, obgleich er sich ebenfalls auf die Gemeindeversammlungen bezieht, doch in so fern, als er auf eine Anfrage der Gemeinde belehrende Antwort giebt, eine so ganz andere Bewandniß, daß ihn der Apostel bei jenem *πρῶτον μὲν γάρ*, welches Begründung eines Vorwurfs bringt, unmöglich im Auge haben kann. Da nun gar nicht nöthig ist, daß er die Aufzählung eines Mehreren beabsichtigte, so braucht man auch nicht zu meinen, das *οὖν* des 20. Verses bringe ein Zweites zu jenem Ersten ³⁾), wozu es ja freilich ungeeignet wäre. Vielmehr nimmt der Apostel damit wieder auf, was er mit *τοῦτο δὲ παραγγέλλω* angehoben hatte. Nachdem er seinen scharfen Tadel ihrer Versammlungen durch Hinweisung auf einen vornehmsten Mißstand in denselben begründet hat, kehrt er zu dem zurück, womit er sich jetzt und hier beschäftigen will, daß, wenn sie zusammenkommen, des Herrn Mahl zu halten unmöglich ist. Denn dies heißt *οὐκ ἔστιν*, da es kein anderes Subjekt hat, als seinen Infinitivsatz ⁴⁾), und nicht darf man übersetzen, als stände *τοῦτο οὐκ ἔστιν* ⁵⁾). Letzteres könnte auch gar nicht stehen, da nur von dem, wozu man zusammenkam, und nicht vom Zusammenkommen selbst gesagt sein könnte, das heiße nicht des Herrn Mahl genießen. In der That erklärt der Apostel auch durch den mit *γάρ* angeschlossenen Satz nicht sowohl, in wie fern ihr Essen keine Begehung des Mahls des Herrn sei, als vielmehr, wodurch unmöglich werde, letzteres zu begehen. Wenn nämlich bei dem Essen, zu welchem sie zusammenkommen, Jeder sein eigenes Mahl vorwegnimmt, und in Folge dessen der Eine, welcher wenig hat, hungrig bleibt, der Andere, welcher Ueberfluß hat, sich

¹⁾ so z. B. Osiander z. d. St. ²⁾ so Baur in d. theol. Jahrb. 1852 S. 558 u. Rübiger a. a. O. S. 135, Meyer, Osiander z. d. St. ³⁾ gegen Bittroth, de Wette, Rückert u. A. ⁴⁾ vgl. Hebr. 9, 5. ⁵⁾ so noch de Wette, Osiander, Wisping, Maier mit Winer Gramm. S. 301.

nicht blos satt ißt, sondern auch so viel trinkt, daß er trunken wird; so ist dies ein vorgängiges Essen und Trinken, welches diejenige Gemeinsamkeit ausschließt, ohne welche das als Mahl des Herrn bezeichnete Essen und Trinken nicht möglich ist. Der Hungernde ißt dann das Brod, welches gebrochen wird, anstatt der gemeinen Speise, die ihn hätte sättigen sollen, und der Trunkene trinkt den Wein, welcher dargereicht wird, nicht anders als er seinen eigenen getrunken hat. Ist dies der Sinn der Stelle, so bedeutet *κυριακὸν δεῖπνον* nicht, wie man es heut zu Tage insgemein versteht, was Judä 12 ἀγάπη, sondern, im Einklange mit 10, 21, was Akt. 2, 42 ἡ κλῆσις τοῦ ἁγίου heißt, nämlich das vom Herrn verordnete Essen und Trinken im Unterschiede von dem Essen, zu welchem man zusammenkam, um ersteres im Verlaufe desselben zu begehen. Weil dieses Essen, um solchem Zwecke zu dienen, etwas Anderes sein mußte, als was man zu Hause thun konnte, drum fragt der Apostel seine Leser, die Frage mit einem γὰρ anschließend, welches ausdrückt, daß die Bejahung derselben seinem Vorwurfe zur Begründung dient¹⁾, ob sie denn keine Häuser haben für dasjenige Essen und Trinken, welches nichts Anderes sein soll, als eben ein Essen und Trinken. Wenn sie aber diese Frage bejahen müssen, wie soll er sich dann ihr Benehmen erklären? Wie anders, als daß sie die Gemeinde Gottes, deren Versammlung sie dadurch um ihre wesentliche Bedeutung bringen, geringschätzen, oder daß sie es darauf anlegen, die Armen als solche, wie das μὴ ausdrückt, also in Bezug auf ihre Armuth zu verunehren.

Es ist eine auffallende Wendung, ein anscheinend überflüssiger Umschweif, wenn der Apostel mit den Fragen τί εἶπω ὑμῖν und ἐπαινέσω ὑμᾶς oder ἐπαινέσω ὑμᾶς ἐν τούτῳ²⁾ fortfährt. Gehört ἐν τούτῳ zu οὐκ ἐπαινώ, so erscheint die erstere der beiden Fragen vollends müßig, da sie dann gleich der zweiten, durch sie eingeleiteten in keiner ausgesprochenen Beziehung zu dem steht, wovon jetzt die Rede ist, sondern erst mit ἐν τούτῳ οὐκ ἐπαινώ eine solche Beziehung eintritt. So ganz im Allgemeinen kann der Apostel unmöglich mit sich zu Rathe gehen, was er der Gemeinde sagen und ob er sie

¹⁾ vgl. 3. B. Hildert 3. b. St. ²⁾ so Sachmann.

loben soll. Besser stellt es sich, wenn ἐν τούτῳ zur Frage und also sachlich auch zu τι εἶπω ὑμῖν gehört, indem es dann doch wenigstens der hier vorliegende Punkt ist, hinsichtlich dessen der Apostel mit sich zu Rathe geht, wie er sich auf Anlaß desselben gegen die Gemeinde zu äußern habe. Immerhin aber bliebe die Wendung auch so noch befremdlich, wenn sich nicht durch Zusammenhalt mit B. 17 und B. 2 erkennen ließe, wodurch sie veranlaßt ist. Die Gemeinde hatte den Apostel ihres Festhaltens an seinen Belehrungen in einer Weise versichert, welche zu verstehen gab, daß sie sicher sei, dafür von ihm belobt zu werden. Er hat sie dafür auch im Allgemeinen belobt. Aber jetzt, wo er in einem so wesentlichen Stücke ihres Gemeinlebens so argen Mißstand zu rügen findet, unterläßt er nicht, ihnen bemerklich zu machen, daß ihre Erwartung, von ihm belobt zu werden, eine in solcher Unbedingtheit nicht gerechtfertigte war. Er fragt mit schneidender Schärfe, ob dies etwas sei, um das er sie loben solle, und antwortet mit einem οὐκ ἐπαυῶ, welches als Antwort auf solche Frage empfindlicher ist, als wenn er sagte, er schelte sie darum. Als Grund, warum er sie nicht lobt, benennt er, daß er von dem Herrn her, überkommen hat, was er dann dem gemäß, weil und wie er es überkommen hat — denn dies Verhältniß des παρέδωκα zu dem παρέλαβον liegt in καὶ ausgedrückt —, hinwieder an sie weitergegeben hat. In dem ἐγώ hat man irrig eine aus apostolischem Selbstgeföhle herriührende Betonung seiner Person gefunden¹⁾, da es vielmehr in seiner gegensätzlichen Beziehung zu ἀπὸ τοῦ κυρίου über seine Person hinaus und zurück auf den Herrn weist. Die Gemeinde hat nach B. 2 für ihre Einhaltung seiner Weisungen Lob begehrt, als wenn sie ihm damit zu Willen wäre und Anerkennung zollte. Wenn er ihr aber jetzt das begehrte Lob weigert, so hat dieses seinen Grund darin, daß sie thatsächlich mißachtet, was er nicht von sich aus gelehrt hat, sondern was auf den Herrn zurückgeht und er seinerseits von dort her überkommen hat. Die mit παραλαμβάνω am leichtesten sich verbindende Präposition ist παρά, und ihrer mußte der Apostel sich bedienen, wenn er sagen wollte, der Herr habe ihm das, wovon die Rede ist, un-

¹⁾ so Meyer, Oslander.

mittelbar zu wissen gethan, wie ein Lehrer dem Schüler ¹⁾. Der Gebrauch der Präposition *ἀπό* in Verbindung mit Verbis, welche nicht mit *παρά* zusammengesetzt sind, erleidet hieher keine Anwendung ²⁾. Sollte aber nur ausgedrückt sein, daß sich der Herr irgend welcher Vermittelung, sei es durch Engelwort oder den heiligen Geist ³⁾ oder durch Menschen ⁴⁾, bedient habe, um das, wovon die Rede ist, ihm, nämlich gerade und sonderlich ihm, kundzuthun, so wäre diese Art von Vermitteltheit des *παράλαβάνειν*, weil für die Sache selbst gleichgültig, kein zureichender Grund gewesen, *ἀπό* und nicht *παρά* zu schreiben. Die Wahl der Präposition erklärt sich nur dann, wenn der Apostel nicht auf die Art und Weise, wie er das Ueberkommene empfangen hat, sondern auf die Herkunft desselben, daß es vom Herrn stammt, Gewicht legte ⁵⁾. Seine sonstige Betonung der Thatsache, daß er durch den Herrn selbst, ohne menschliche Vermittelung, zur Erkenntniß dessen gelangt ist, was er lehrt, gehört nicht hieher, da dies eine von solcher Erkenntniß der Heilsbotschaft wohl zu unterscheidende Kenntniß der von den Jüngern bezeugten Thatsachen, eine vorher oder nachher mittelbarer Weise erlangte, hier so wenig als 15, 3 ausschließt ⁶⁾.

Man sollte meinen, das *ὅτι* hinter *ὁ καὶ παρέδωκε ἡμῖν* müsse einen Satz bringen, welcher sage, was es um das Mahl des Herrn sei, von dem er gesagt hat, daß es durch die Art und Weise, wie sie ihr Gemeindemahl halten, unmöglich werde. Statt dessen folgt eine Erinnerung an die Einsetzung des Herrnmahls. Ich habe deshalb das *ὅτι* als ein „Denn“ nehmen zu sollen geglaubt, sehe aber, daß es ebenso wie 15, 3 das bringen muß, was er überkommen und weitergegeben hat. Genau genommen ist freilich das, was er vom Herrn her überkommen hat, nur dies, daß das Brod, welches bei seinem Mahle gegessen wird, sein Leib, der Kelch, welcher getrunken wird, sein Blut ist. Aber da der tiefe Ernst dieses Wortes des Herrn erst durch die Umstände, unter denen er es gesprochen hat, ins volle Licht tritt, so verwandelt sich dem Apostel die Erinnerung an dasselbe in die Erzählung, wie er es gesprochen hat, obgleich er

¹⁾ vgl. 1 Theff. 2, 13; 4, 1; 2 Theff. 3, 6; Gal. 1, 12. ²⁾ gegen de Wette, Maier u. A. ³⁾ so Meyer jetzt. ⁴⁾ so Meyer früher. ⁵⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 211. ⁶⁾ vgl. 1. S. 62.

nicht sie von dem Herrn her überkommen, wohl aber nicht ohne sie das Wort, das er in Erinnerung bringen will, überliefert hat. Er bezeichnet die Zeit, wann der Herr das gethan hat, woran er erinnert, als die Nacht, in welcher er überantwortet, der ihm feindlichen Gewalt überliefert wurde. Das Imperfectum, dessen er sich dabei bedient, lehrt uns, welchen Eindruck diese Zeitbezeichnung machen will. Sollte sie nur dem corinthischen Leichtsinne begegnen ¹⁾, so wäre der Aoristus geeigneter, welcher lediglich erinnerte, was dies für eine Nacht gewesen. Das Imperfectum dagegen drückt die Beziehung aus, in welcher dem Herrn selbst die Beschaffenheit jener Nacht zu der Handlung stand, die er in ihr vornahm. Weil sie die Zeit seiner Ueberantwortung war, drum nahm er ein Brod, brach es in Stücke, nachdem er die Dankagung gegen Gott darüber gesprochen und es als Gabe Gottes für das jetzt beabsichtigte, von dem bisherigen unterschiedene Essen, welches nicht sein eigenes, sondern ein Essen seiner Jünger sein sollte, dankbar anerkannt hatte, und sprach unter Darreichung desselben an diejenigen, zu denen er sprach, ohne daß es der aus Matth. 26, 26 herübergenommenen Worte *λάβετε φάγετε* bedarf, *τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν κλώμενον*. Zwar fehlt *κλώμενον* in gewichtigen Handschriften, auch der sinaitischen, aber in solchen, in welchen absichtliche Aenderungen keine Seltenheit sind; und aus dem Vorkommen eines dafür eingesetzten *θρυνπούμενον*, so wie aus der in Uebersetzungen vorfindlichen Wiedergabe eines *διδόμενον* oder *παραδιδόμενον* erhellt nicht, daß auch *κλώμενον* eine nachgetragene Ergänzung des allerdings für sich allein unmöglichen *τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* sei, sondern aus welchem Grunde man es getilgt hat, nämlich nicht deshalb, weil sich Luc. 22, 19 statt dessen *διδόμενον* findet ²⁾, sondern weil es mit Joh. 19, 36 unverträglich schien und auch unverträglich wäre, wenn *κλάω* nicht auch von unnatürlichem Biegen und Berrenken der Glieder gebraucht würde.

Daß sich *τοῦτο* auf das bezieht, was der Herr darreichte, kann kein Zweifel sein, da es eine Darreichung ist, welche er mit diesen Worten begleitete. Dann gilt aber seine Aussage, was er darreiche, sei sein Leib, welchem um der Empfänger willen, nämlich um Schlim-

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 256.

meß von ihnen abzuwenden oder Gutes ihnen zuzuwenden, ähnlich Gewalt widerfahre, wie jetzt diesem Brode, mit Bezug auf das Essen, zu welchem die Darreichung auffordert. Die Empfänger sollen wissen, daß ihr Essen des dargereichten Brods ein Essen seines Leibes ist, und nicht werden sie aufgefordert, das Essen dieses Brods sich in irgend welchem Sinne ein Essen seines Leibes sein zu lassen; geschweige, daß ihnen lediglich das Brechen des Brods, abgesehen von dem Zwecke, zu welchem es geschah, ein Sinnbild dessen sein sollte, was seinem Leibe widerfuhr. Und so ist es auch, wenn er den Kelch darreicht, daß sie trinken, und dazu spricht, *τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι*. Da er den Kelch in der Hand hat und darreicht, so sagt er *τοῦτο τὸ ποτήριον*. Da er ihn aber darreicht, damit sie seinen Inhalt trinken, so gilt dies Wort von dem Weine, den sie trinken werden. *Ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι* eine Näherbestimmung von *ἡ καινὴ διαθήκη* und also einen Bestandtheil dieses Prädikats sein zu lassen¹⁾, geht deshalb nicht an, weil *ἡ καινὴ διαθήκη* ein an sich schon vollständiger Begriff ist, zu welchem solche Näherbestimmung nicht ohne Wiederholung des Artikels und nicht erst hinter *ἐστὶν*²⁾ hinzutreten könnte. Die Worte besagen also nicht, welches die Vermitteltheit der neuen Gottesordnung sei, sondern worin sich vermittele, daß dieser Kelch die neue Gottesordnung sei: vermöge des Blutes Jesu ist er es. Und da die Worte als Begleitung der Darreichung des Kelchs gleich dieser selbst für das Trinken gemeint sind, zu welchem der Herr den Kelch darreicht, so ist die Meinung, daß die Empfänger, wenn sie den Kelch trinken, sein Blut und somit in eben diesem seinem Blute, dessen Trinken also das Trinken dieses Weins ist, die neue Gottesordnung trinken. Denn Christi Blut, zur Vergebung der Sünden vergossen, und die neue Gottesordnung der auf Vergebung der Sünden beruhenden Gemeinschaft Gottes mit den Angehörigen Christi ist nicht zweierlei, sondern eins und dasselbe, ersteres nicht bloß Mittel der Herstellung oder Vermittelung des Bestandes der letztern, sondern beides eine und dieselbe Thatsächlichkeit³⁾. Auch hier also sagt der Herr von dem Trinken, welches ge-

¹⁾ so z. B. Calvin, auch Rückert, de Wette, Maier u. A. ²⁾ vgl. Meyer.

³⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 213.

schießt, wenn die Jünger aus dem von ihm dargereichten Kelche trinken, daß es ein Trinken seines Blutes sei, wie vorher von dem Essen, welches geschieht, wenn sie das von ihm dargereichte Brod essen, daß es ein Essen seines Leibes sei: nur daß die Bedeutung solchen Essens und Trinkens das eine Mal durch den Beisatz *τὸ ὑπὲρ ὕμῶν κλωμενον* betont ist, das andere Mal dagegen durch das Prädikat *ἡ καινὴ διαθήκη*, welches hier an die Stelle von *τὸ ἐμὸν αἷμα* tritt, dies jedoch nicht, ohne daß durch den Beisatz *ἐν τῷ ἐμῷ αἷματι* dieses Prädikat auf das dem *τὸ σῶμά μου* entsprechende zurückgeführt erscheint. Die Gleichsetzung aber der beiderseitigen Einzeldinge, des dargereichten Brodes und Kelches einerseits und des Leibes und Blutes Christi andererseits, bedarf einer Verständigung nur eben so, wie wenn wir Apok. 19, 10 lesen, *ἡ μαρτυρία Ἰησοῦ ἐστὶν τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας*. Wie es an letzterem Orte von dem Zeugnisse Jesu heißt, es sei der Geist der Weissagung, weil jenes und diesen haben eins und dasselbe ist; so heißt es im vorliegenden Falle, das dargereichte Brod, der dargereichte Wein sei Christi Leib und Blut, weil das Essen und Trinken, zu welchem dies Brod und dieser Wein dargereicht wird, ein Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi ist.

Ein Brod, heißt es, nahm der Herr, eines von den vorhandenen, um so damit zu thun, wie erzählt ist, und eben so, nämlich um entsprechend damit zu verfahren, nahm er den Kelch, den einen, aus welchem die Jünger mit ihm während des Mahls getrunken hatten. Denn Ersteres geschah während der Mahlzeit, Letzteres *μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι*. Der Zweck dieser Zeitangabe kann nicht der sein, die Leser anzuweisen, daß sie das Mahl des Herrn von dem gemeinen Essen abcheiden müssen ¹⁾. Ist es ja nur die Darreichung des Kelchs, nicht auch die des Brodes, von welcher ausdrücklich betont wird, daß sie nach der Mahlzeit geschehen sei. Vielmehr liegt darin für die Leser eine Weisung, wie sie ihr gemeinsames Mahl anzustellen haben, so nämlich, daß während desselben das Essen des Brodes, welches der Leib des Herrn ist, und nach demselben, also auch, nachdem sie schon zum Mahle getrunken haben, das Trinken des Kelchs, welcher

¹⁾ so Bengel.

des Herrn Blut bietet, geschehen kann. Weil überhaupt, was der Herr damals gethan und gesprochen hat, zu solcher Weisung für die Leser dienen soll, drum sind auch seine im Anschlusse an die Handlung gesprochenen Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* dieser Erinnerung an den Vorgang einverleibt, ja dem Berichte über jeden der beiden Theile, in welche sich die Handlung zerlegt, wenn auch mit einer beachtenswerthen Verschiedenheit des Wortlauts, beigegeben. Mit Unrecht hat man für zweifelhaft gehalten, ob sich dieses *τοῦτο* auf das Darreichen des Herrn oder auf das Essen und Trinken der Jünger beziehe ¹⁾, und vollends mit Unrecht es auf ersteres allein bezogen ²⁾, während doch vorher und nachher nur immer vom Essen und Trinken dieses heiligen Mahls die Rede ist, für welches eben maßgebend sein soll, daß der Herr *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* gesagt hat. Hiedurch ist von dem, was der Herr mit diesen Worten anbefiehlt, die Veranstaltung solchen Essens und Trinkens nicht ausgeschlossen: nur aber ist dieselbe nicht in der Art angeordnet, daß die Jünger Anderen thun sollen, was er ihnen gethan hat, sondern nur in so fern, als ihr Essen und Trinken nicht geschehen kann, ohne daß solches Mahl veranstaltet wird. Daß dem so sei, erhellt am unzweideutigsten aus der Fassung, in welcher jene Weisung das zweite Mal wiederkehrt, wo sie lautet, *τοῦτο ποιεῖτε, ὁσάκις ἐὰν πίνετε, εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*. Hier zu *ὁσάκις ἐὰν πίνετε* als Objekt *τὸ ποτήριον* zu ergänzen, ist unmöglich. Ergänzen ließe sich aus dem Vorhergehenden nur *τοῦτο τὸ ποτήριον*, wie denn auch *πίνειν τὸ ποτήριον*, da immer doch ein bestimmter Kelch gemeint sein müßte, in der That keinen Sinn hat. Dann ist aber eine Ergänzung überhaupt unthunlich. Denn da solches zu des Herrn Gedächtniß thun und diesen Kelch trinken eins und dasselbe ist, so ergäbe sich als Sinn der Worte, sie sollen diesen Kelch trinken, so oft sie ihn trinken: man müßte denn unter *τοῦτο τὸ ποτήριον* den Schlußkelch des Passamahls verstehen ³⁾, an dessen Stelle ja aber der Kelch des Herrnmahls getreten wäre, das mit dem Passamahl Nichts mehr zu thun hat. Die Worte bedürfen aber auch keiner Ergänzung, sondern die Weisung des Herrn lautet dahin, die Jünger sollen, so oft

¹⁾ so z. B. Osiander, Meyer. ²⁾ so z. B. Wülping. ³⁾ wie Meyer.

sie trinken, das heißt, so oft sie zu einem *מִשְׁכָּה* beisammen sind, den Kelch trinken, dessen Trinken zu seinem Gedächtnisse geschieht: eine Fassung derselben, welche hier besonders geeignet erscheint, wo es sich um die gemeindlichen Mahlzeiten der korinthischen Christen handelt, bei denen es vorkam, daß die Einen nicht einmal zu essen hatten, während die Anderen trunken wurden. Zugleich aber erhellt aus der Einfügung dieses *ὁσάκις ἐὰν πίνητε* in die Weissung *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, daß letztere nicht so gemeint sein kann, als sollten die Jünger Anderen darreichen, wie der Herr jetzt ihnen dargereicht hat, sondern ihr gemeinsames Essen und Trinken sollen sie nicht ohne dasjenige Essen und Trinken lassen, welches Begehung seines Gedächtnisses ist.

Was endlich den Sinn der Worte *εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν* anlangt, so bestimmt sich derselbe nach jenem bei der Anordnung des Passamahls und der ungesäuerten Brode vorkommenden *לִזְכָּרוֹן*, auf welches sie ausdrücklich zurückweisen. Wenn es nun Exod. 12, 14 heißt, *יְהִי הַיּוֹם הַזֶּה לְכֶם לִזְכָּרוֹן*, so ist die Meinung nicht, daß jener Tag durch seine jährliche Wiederkehr die Gemeinde Jehova's an das erinnern soll, was einst an ihm geschehen ist, sondern daß sie sich ihn einen Gedächtnistag sein lassen soll, indem sie an ihm das thut, was als Gedächtniß des einst Geschehenen für diesen Tag verordnet ist. Sofern es nämlich verordnet ist, dient es, das Geschehene in Erinnerung zu erhalten; dagegen sofern es zum Vollzuge kommt, ist es Bethätigung seines Gedächtnisses. In ersterer Beziehung heißt es Exod. 13, 9 von dem verordneten Essen ungesäuerten Brods *וְיָהִי לָךְ לְאוֹת עַל-יָדֶךָ וּלְזִכְרוֹן בֵּין עַמֶּיךָ לְמַעַן תִּזְכֹּר אֶת-יוֹם יְצִאתְךָ מֵאֶרֶץ מִצְרַיִם כָּל יְמֵי חַיֶּיךָ*. Und in diesem Sinne hat nun auch Jesus gesagt *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*, indem er ein Thun seiner Jüngerschaft anordnete, welches, ganz abgesehen von dem Verhalten des einzelnen Theilnehmers ¹⁾, an sich selbst eine gleiche Bethätigung seines Gedächtnisses sein sollte, wie das von Jehova verordnete Thun Israel's Bethätigung des Gedächtnisses jener alttestamentlichen Gnadenthät war. Denn seine *ἀνάμνησις* im

¹⁾ gegen Matt u. A.

Gegensätze zu jener anderen betont der nachdrücklichere Gebrauch des Pronomen possessivum, auf welchem theils und theils auf τοῦτο der Ton ruht. Also hat Jesus jenes Essen und Trinken von Brod und Wein, welches, und zwar an sich, nicht bloß von wegen der Essenden und Trinkenden, ein Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes ist, allerdings als ein Gedächtnißmahl verordnet, welches ihn fort und fort als den im Gedächtnisse erhält, dessen Leib gebrochen, dessen Blut vergossen worden ist zur Vergebung der Sünden. Aber daß er es zu diesem Zwecke verordnet hat, thut dem keinen Eintrag, was es an sich selbst ist, und wird vom Apostel nur deshalb so nachdrücklich betont, weil vor allem die Bedeutung, welche es als Gedächtnißmahl hatte, mit der Art und Weise, wie man in Corinth das gemeindliche Mahl zu halten pflegte, unverträglich erschien.

Hieraus erklärt sich auch der Ausdruck des Apostels, daß es eine Verkündigung des Todes Jesu sei, welche geschehe, so oft die Gemeinde dieses Mahl halte, und auch der Beisatz ἄχρις οὗ ἔλθῃ steht damit in einem innern Zusammenhange. Letzterer wäre überflüssig, wenn er nur bemerklich machte, daß mit des Herrn Wiederkunft dieses Mahl aufhöre¹⁾, und wäre eine Störung des Hauptgedankens dieses Satzes, wenn er nebenbei einschärfen wollte, daß es nicht früher aufhören dürfe²⁾. Dagegen ist er ganz an seinem Orte, wenn er darauf aufmerksam macht, daß in der Zeit diesseits der Wiederkunft des Herrn Verkündigung seines Todes als der für diese Zeit maßgebenden heilsgeschichtlichen Thatsache den angemessenen Inhalt solchen gemeindlichen Thuns ausmacht. Die corinthischen Christen stellten ihre gemeinsame Mahlzeit in einer Weise an, als ob sie bereits über die Zeit zwischen dem Tode und der Wiederkunft des Herrn hinaus und der ernststen Gedanken an die Sünde, um welche er gestorben, schon überhoben wären. Ein Freudenmahl wird der Herr mit den Seinen anstellen, wenn er in seiner königlichen Siegesherrlichkeit wiederkommt³⁾. Für jetzt aber und bis dahin hat er ein Mahl angeordnet, welches im Unterschiede von dem gemeinsamen Essen und Trinken seiner Jünger Verkündigung seines Todes

¹⁾ so z. B. Meyer, de Wette. ²⁾ so z. B. Rückert, Visping. ³⁾ vgl. Matth. 26, 29; Luc. 22, 16. 18.

ist. Denn von der gemeindlichen Handlung selbst, dem in Worten sich nur ausdeutenden Darreichen und Empfangen des Brodes und Weines gilt ohne Zweifel, daß es eine Verkündigung, nur freilich nicht, wie man untergeschoben hat¹⁾, somit auch eine Wiederholung des Todes Jesu sei, und diese Auffassung Willkür zu nennen, und Annahme irgend welcher mündlichen Verkündigung dieses Inhalts, welche sich der Handlung nur angeschlossen, für nothwendig zu erklären²⁾, ist offenkundiger Unverstand. Der Apostel sagt auch nicht, daß die Gemeinde solche Verkündigung nicht unterlassen solle, wenn sie dieses Brod ißt und diesen Kelch trinkt³⁾, noch daß sie dies Essen und Trinken in einer Weise anstellen solle, welche es zu solcher Verkündigung macht⁴⁾, sondern erinnert sie, daß dies ihr gemeindliches Thun Verkündigung des Todes Jesu sei, damit sie das gemeinsame Essen und Trinken, an das es sich anschließt, auf eine Weise anstelle, welche sich damit verträgt. *Καταγγέλλετε* für den Imperativ zu nehmen, wäre zwar durch das *γάρ*⁵⁾ nicht an sich schon verwehrt⁶⁾, wohl aber ist unmöglich, daß dem Apostel in diesem Zusammenhang ein Gebot irgendwie als Erläuterung oder Begründung dienen sollte, wenn dies auch nicht schon durch den Umstand ausgeschlossen wäre, daß dieses Brod essen, diesen Kelch trinken und des Herrn Tod verkündigen eins und dasselbe ist.

Aber die Art und Weise, wie man bei sonst richtiger Auffassung des 26. Verses die Anknüpfung desselben durch *γάρ* sich zurechtlegt, wird allerdings auch nicht zufrieden stellen können. Man sagt nämlich, der Apostel bringe eine Erläuterung der Worte *τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν*⁷⁾. Allein woher sollte er solche Erläuterung, wenn es ihrer wirklich bedürfte, entnehmen? Aus dem eigenen Erfahrungsbewußtsein der Leser?⁸⁾ Aber sie muß er ja gerade erinnern, was es um das Mahl des Herrn sei, und auch dann, wenn er sie auf das verweisen könnte, was sie selbst damit thun, daß sie es begehen, würde er doch vielmehr aus der Einsetzung des Herrn herleiten müssen, daß sie es thun, nicht aber des Herrn Einsetzungsworte durch

¹⁾ so noch Wisping. ²⁾ so Meyer. ³⁾ so z. B. Flatt. ⁴⁾ so z. B. Rückert. ⁵⁾ vgl. z. B. Röm. 6, 19; Hebr. 12, 3. ⁶⁾ gegen Rodak in Rücke's u. Wieseler's Vierteljahrschr. I. S. 351. ⁷⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Oslander, Maier. ⁸⁾ so Meyer früher.

das erläutern können, was sie thun. Und das Gleiche gilt, wenn er seine eigne Erkenntniß ausspricht, was es um dieses gemeindliche Thun sei. Nicht daraus, daß es diese Bewandniß mit ihm hat, erklärt sich, was der Herr mit jenen keiner Erläuterung bedürftigen Worten gemeint hat, sondern umgekehrt aus seinen Worten ergiebt sich, daß es diese Bewandniß damit hat. Ein ὡςτε wäre demnach am Orte, nicht ein γάρ, wie man denn wirklich übersetzt hat „so verkündigt ihr denn“ ¹⁾, was keiner Widerlegung bedarf. Der Apostel hat, warum er die Gemeinde nicht lobt, mit seinem Hinweise auf die Herkunft des Herrn mahls begründet, und erklärt jetzt, in wie fern dieser Hinweis eine Begründung seines οὐκ ἐπαινω ist, insofern nämlich ihr Essen dieses Brods und Trinken dieses Kelchs vermöge dieser Herkunft desselben eine Verkündigung des Todes Christi ist, deren Ernst sie anders stimmen sollte, als daß sie ihr ein leichtfertiges Essen und Trinken vorangehen ließen.

Dann schließt sich aber das folgende ὡςτε nicht dem 26. Verse an, wie sich denn auch die Verschuldung, von welcher der damit eingeleitete Vers sagt, nicht daraus erklärt, daß die Begehung des Herrn mahls Verkündigung des Todes Christi, sondern daraus, daß das Essen dieses Brods und Trinken dieses Kelchs Essen des Leibes und Trinken des Blutes Christi ist. Auf Grund des Inhalts von B. 23—25, von welchem B. 26 nur erklärt hat, in wie fern er einen Tadel der Gemeinde begründe, sagt der Apostel, somit werde, wer unwürdiger Weise des Herrn Brod esse, des Herrn Kelch trinke, an des Herrn Leib und Blut verschuldet sein: wobei er ἐσθίη τὸν ἄρτον und πινῇ τὸ ποτήριον durch ἢ trennen kann, weil diese beiden Handlungen nicht im Zusammenhange geschahen, und deshalb Einer das Brod des Herrn auf würdige Weise gegessen haben konnte, welcher nach der gemeinsamen Mahlzeit zu würdigem Empfange des gesegneten Kelchs nicht mehr fähig war ²⁾. Unter der unwürdigen, dem Wesen dieser gemeindlichen Handlung übel entsprechenden Weise solchen Essens und Trinkens kann auf keinen Fall verstanden werden, daß Einer ißt und trinkt, ohne des Herrn Tod zu verkündigen ³⁾. Die Handlung an sich ist es ja, welche der Apostel eine

¹⁾ so Meyer jetzt. ²⁾ vgl. Meyer z. d. St. ³⁾ so Rückert z. d. St.

Verkündigung des Todes Christi nennt. Wer sich also an ihr theiligt, aber auf unwürdige Weise, der thut zwar, was die Gemeinde hiemit thut, aber auf eine Weise, welche dem, was sie und er mit ihr thut, übel entspricht. Ferner sind aber auch alle diejenigen Auffassungen des *ἀναξίως* abzuweisen, welche an die Stelle der damit ausgedrückten Beschaffenheit des Thuns eine Beschaffenheit dessen setzen, der es thut¹⁾. Der Ausdruck führt uns nicht über solche Unwürdigkeiten hinaus, wie sie der Apostel gerade in Korinth zu rügen hatte, wo die gemeinsame Mahlzeit so sehr als bloßes Essen und Trinken, ja als Lustbarkeit der Einzelnen behandelt wurde, daß die Art und Weise, wie dann das Brod des Herrn gegessen, der Kelch des Herrn getrunken wurde, gar leicht dem Ernste einer Verkündigung seines Todes unangemessen sein konnte. Von solchem Essen und Trinken des Brodes und Kelches des Herrn sagt der Apostel, daß es mit einer auf des Herrn Leib und Blut bezüglichen²⁾ Schuld behaftet mache. In wie fern dies, lehrt die Aussage des Herrn, was es um dieses Essen und Trinken sei. So wie sie lautet, ist es ein Essen seines Leibes und Trinken seines Blutes, und versündigt sich also unmittelbar an seinem Leibe und Blute, wer es unwürdiger Weise begeht. Nur wenn es das, was es ist, bloß sinnbildlich wäre, würde auch die unwürdige Begehung desselben eine bloß mittelbare Verschuldung an seinem Leibe und Blute sein: sie wäre es ebenso uneigentlich, wie die Worte des Herrn uneigentlich gemeint wären. Nach ihnen bemißt sich also das Verständniß dieses *ἐνοχός ἐσται τοῦ σώματος καὶ τοῦ αἵματος τοῦ κυρίου* und nicht umgekehrt.

Von der Benennung der Schuld, mit welcher behaftet sein wird, wer unwürdiger Weise ißt und trinkt, geht der Apostel mit *δε* zu der Ermahnung über, sich zu prüfen, ehe man ißt und trinkt, damit man sich überzeuge, ob man in der Verfassung sei, es würdiger Weise zu thun, und begründet dann diese Ermahnung mit dem Satze *ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων κῆμα ἑαυτοῦ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διαφθίον τὸ σῶμα*. So lautet er in allen ältesten Majuskelhandschriften, und man hat nur die Wahl, ob man so lesen will oder

¹⁾ vgl. Bengel z. d. St. ²⁾ vol. Jac. 2, 10.

ὁ γὰρ ἐσθίων καὶ πίνων ἀραξίως κοῖμα ἐαυτῷ ἐσθίει καὶ πίνει μὴ διακρίων τὸ σῶμα τοῦ κυρίου, da τοῦ κυρίου zu tilgen, ἀραξίως dagegen beizubehalten¹⁾ so gut wie gar keine Zeugen für sich hat und ἀραξίως mit μὴ διακρίων, das ja Bedingungsatz, nicht Grundangabe ist, sich nicht verträgt. Da sich nun leicht begreift, daß man τοῦ κυρίου beifügen, nicht aber, daß man es weglassen zu sollen meinte, so wird die erstere Lesung der andern, obgleich überwiegend bezeugten, vorzuziehen sein. Zum Subjekte ὁ ἐσθίων καὶ πίνων kann dann freilich μὴ διακρίων τὸ σῶμα nicht gehören²⁾, sondern es besagt, in welchem Falle das Essen und Trinken das ist, was der Apostel κοῖμα ἐαυτῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν nennt. Ein διακρίειν ist erforderlich, wenn wir des κοῖμα ledig gehen sollen. Διακρίειν heißt aber urtheilen, entweder ob Etwas so oder anders, oder ob es dies oder etwas Anderes ist, jenes ein Beurtheilen der Beschaffenheit des Gegenstands, dieses ein Unterscheiden des Gegenstandes selbst. Nur ein διακρίειν im letztern Sinne kann hier erfordert sein, da die rechte Weise dieses Essens und Trinkens nicht davon abhängt, daß man sich dessen vergewissert, was von dem Gegenstande desselben zu halten sei, sondern davon, daß man ihn in seiner unterschiedlichen Wesenheit erkennt. Es handelt sich darum, daß man nicht esse und trinke, als esse man nur gemeines Brod und trinke gemeinen Wein, sondern so esse und trinke, wie dieses Brod gegessen, dieser Kelch getrunken sein will: wobei τὸ σῶμα nicht der Leib des Herrn zu sein braucht, sondern die Substanz, welche hier gegessen und getrunken wird, allgemein bezeichnen kann. Wer sie ißt und trinkt, ohne zu unterscheiden, daß das, was er ißt und trinkt, etwas Anderes ist, als gemeines Brod und gemeiner Wein, der ißt und trinkt sich ein Gericht.

Nicht was er sich dadurch zuzieht³⁾, sagt der Apostel mit diesen Worten, sondern solches Essen und Trinken selbst nennt er κοῖμα ἐαυτῷ ἐσθίειν καὶ πίνειν, wornach also eben das, was Einer unwürdig ißt und trinkt, ihm ein thatsächliches Urtheil wird, welches in seinem Essen und Trinken selbst zum Vollzuge kommt, nicht anders, als wenn sich Jemand an einer Speise den Tod ißt. Dies

¹⁾ so Maier. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ so Meher.

wäre freilich nicht denkbar, wenn Brod und Wein des heiligen Mahls nur Sinnbilder wären, wohl aber ist es nicht blos denkbar, sondern selbstverständlich, wenn dieses Essen und Trinken ein Essen und Trinken von Leib und Blut des lebendigen Herrn ist, dessen Wirkungskraftigkeit sich darin so oder anders erzeugt. Da brauchen denn auch die Krankheitsfälle und Todesfälle in der korinthischen Gemeinde, deren ungewöhnliche Häufigkeit der Apostel auf diesen Grund zurückführt, nicht so besonderer und befremdlicher Art gewesen zu sein, daß er daran erkannte, es müsse solche Bewandniß mit ihnen haben ¹⁾. Ihre Häufigkeit selbst war die auffallende Thatfache, welche ihm mit der unwürdigen Weise, wie die Einzelnen des Herrn Leib und Blut empfangen, zusammenhängt, ohne daß er nöthig findet, diesen Zusammenhang erst zu beweisen: so fest stand ihm, daß im Empfange dessen, was die Leiblichkeit des Herrn ausmacht, eine Wirkung des Segens oder Unsegens auf das leibliche Leben des Empfängers geschieht. Nur solchen leiblichen Unsegen aber nennt er, weil die Unwürdigkeit, die er rügt, nicht eine stetige des Empfängers ist, sondern eine augenblickliche des Empfangens. Im Gegensatz zum *κατακλίνεσθαι* nennt er solche Bestrafung ein *κλίνεσθαι*, in welchem sich, damit es zu keinem *κατακλίνεσθαι* komme, eine Zucht des Herrn vollzieht. Uebrigens sagt er dies nicht sonderlich von der in diesem bestimmten Falle vorgekommenen Bestrafung, daß er mit *γὰρ* den Satz des 30. Verses begründete, sondern befaßt, was von ihr gilt, unter den allgemeinen Satz, zu welchem er mit einem gegensätzlichen *δέ* übergeht, *εἰ δὲ ἑαυτοὺς διακρίνομεν, οὐκ ἂν ἐκπίνομεθα*. Man hat aus diesem *διακρίνειν*, welches „beurtheilen“ heiße, die Bedeutung des vorhergegangenen *διακρίνειν* erschließen zu sollen gemeint ²⁾. Aber der Sinn, in welchem dieses Verbum gebraucht ist, richtet sich nach seinem Objecte. Wir sind uns in anderm Sinne Gegenstand eines Urtheilens, als das, was wir beim Mahle des Herrn essen und trinken, es sein kann, nicht ob wir dies sind oder Anderes, sondern ob wir so sind oder anders. Wenn wir in jedem Augenblicke uns selbst dem eigenen Urtheile unterzügen, ob wir in der rechten Beschaffenheit stehen, so würde sich nicht das thatsächliche

¹⁾ gegen Maier. ²⁾ so z. B. Meyer.

Urtheil an uns vollziehen, durch welches uns der Herr je und je in Zucht nimmt, um uns vor der Verurtheilung zu bewahren, welcher die Welt, der wir entronnen sind, anheimfällt.

Nachdem alles Bisherige von B. 23 an Begründung des *οὐκ ἐπαυῶ* oder durch dessen Begründung veranlaßt gewesen ist, kommt der Apostel dazu, die B. 17 angekündigte Weisung zu geben, deren Bedeutung durch die zwischenliegende Erinnerung, was es um würdige oder unwürdige Begehung des Mahles des Herrn sei, hinreichend ins Licht gestellt ist, um verstehen zu lassen, was es um das vorher Gerügte und um das jetzt Anzubefehlende für eine ernste Sache sei, da es sich um nichts Geringeres handelt, als eine Begehung jenes Mahles zu ermöglichen, welche es wirklich ist. Die Weisung lautet: *συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν ἀλλήλους ἐκδέχεσθε · εἰ τις πεινᾷ, ἐν οἴκῳ ἐσθιέτω, ἵνα μὴ εἰς κοῖμα συνέρχησθε*. Diese Sätze, deren Verbindung durch *δέ* weder nöthig, noch zureichend beglaubigt ist, in der Art zu zertheilen, wie man gewöhnlich thut, daß *συνερχόμενοι εἰς τὸ φαγεῖν* nur dem ersten, *ἵνα μὴ εἰς κοῖμα συνέρχησθε* nur dem zweiten angehört, besteht kein zureichender Grund. Beides ist erforderlich, wenn die Versammlungen zu gemeindlichem Essen nicht zu einem Gerichte im Sinne des 29. Verses ausschlagen sollen, daß es wirklich zu einem gemeinsamen Essen komme, und daß es ein Essen sei, bei dem es sich für Niemanden um gemeine Stillung des Hungers handelt. Ersteres wäre mit *ἀλλήλους ἐκδέχεσθε* unangemessen ausgedrückt, wenn damit gemeint wäre, daß die sich Versammelnden auf einander warten sollen. Man sieht zwar in der so verstandenen Weisung einen Gegensatz gegen das oben gerügte *προλαμβάνειν τὸ ἴδιον δεῖπνον*, aber mit Unrecht. Denn nicht, daß der Eine früher anfängt zu essen, als der Andere, hat der Apostel dort gerügt, sondern daß Jeder, was er selbst mitgebracht hat, für sich vorwegnimmt, statt es der Gemeinschaft zu überlassen. Dem wird nicht abgeholfen, wenn sie aufeinander warten und also gleichzeitig zu essen anfangen, sondern nur wenn sie einander, so viel eben Jeder zu bieten hat, zur Theilhaberschaft daran aufnehmen. Daß man diese Fassung des *ἐκδέχεσθαι* deshalb für unzulässig erklärt, weil es zufällig innerhalb der neutestamentlichen Schrift nirgend in einem Zusammenhange vorkommt, der ihm diese nicht nur in

der außerbiblischen Sprache, sondern auch in der Septuaginta so geläufige Bedeutung giebt, ist wieder ein Beweis, was man sich für wunderliche Vorstellungen vom Sprachgebrauche macht¹⁾. Wenn nun Keiner hungrig in die Versammlung kommt, daß es ihm um das Essen zur Befriedigung leiblichen Bedürfnisses zu thun ist, und Keiner deshalb das Seinige für sich behält, weil es ihm darum zu thun ist, gut zu essen und zu trinken; dann wird das gemeinsame Mahl auch wirklich ein gemeindliches sein, dessen Theilnehmer nur zu dem Zwecke und in der Art eine Tischgenossenschaft bilden, um ihre christliche Gemeinschaft dadurch zu bethätigen. Eine solche Tischgenossenschaft kann dann auch das Mahl des Herrn würdiger Weise ihrem gemeinsamen Mahle einfügen und anschließen. Was hinsichtlich dieser Art von Zusammentkünften sonst noch zu ordnen sein mochte, konnte anstehen, bis der Apostel selbst nach Corinth kam. Die Gemeinde hatte ihn, wie man sieht, über dieses und jenes befragt, worauf er nicht nöthig findet, sich brieflich einzulassen. Dagegen von dem, was er zu rügen gefunden, war ihm nur mündliche Mittheilung zugekommen. Die Gemeinde hatte diesen Mißstand nicht empfunden, und wird überrascht gewesen sein, so scharfem Tadel zu begegnen, wo sie nur Lob erwartete und nur über untergeordnete Aeüßerlichkeiten seine Willensmeinung zu vernehmen begehrte.

drittens über
den in den
Gemeindever-
sammlungen
dem Neben in
Wunder-
sprache zu ge-
währenden
Raum,
12, 1—14, 40,
und zwar zu-
vörderst über
die mannig-
faltigen Ge-
ben des Wun-
dergeistes
überhaupt,
12, 1—30. Von den unter τὰ λοιπά befaßten Dingen, auf die er sich jetzt nicht einläßt, geht er zu einem andern Gegenstande über, der ihm allerdings wichtig genug ist, um die Gemeinde nicht in der Unsicherheit darüber zu belassen, welche sie in ihrer darauf bezüglichen Anfrage zu Tage gegeben hatte. Ob es οἱ πνευματικοί sind oder τὰ πνευματικά, von denen er sich zu handeln anschickt, wird für die Gemeinde nicht zweifelhaft gewesen sein: je nachdem ihre Frage die Würdigung und Behandlung von Personen oder Vorkommnissen betroffen hatte, verstand sie περὶ τῶν πνευματικῶν masculinisch oder neutral. Für uns dagegen kann nur aus dem Inhalte des so überschriebenen Abschnitts erhellen, wie es gemeint ist. Da nun vorerst wenigstens nicht sowohl von mannigfaltigen Vorkommnissen des Geisteslebens die Rede ist, als vielmehr von dem

¹⁾ gegen Meyer, de Wette u. A.

Verhältnisse der unterschiedlich Begabten unter sich und zur Gemeinde, und insonderheit gleich der erste mit διὸ γινώσκω ὑμῖν eingeführte Satz von Personen handelt; so dürfte das Wahrscheinlichere sein, daß der Apostel darüber sich zu äußern veranlaßt worden war, welche Geltung denen zukomme, die als οἱ πνευματικοὶ bezeichnet wurden, und welchen Raum man ihnen in der versammelten Gemeinde zu gewähren habe ¹⁾. Auch wer diejenigen sind, welche er οἱ πνευματικοὶ nennt, ist nicht ohne Weiteres gewiß, da er die Bezeichnung offenbar aus dem Briefe der Gemeinde herübernimmt. Man sieht zunächst nur, daß es nicht wie 2, 13 Bezeichnung derer ist, welche sich in einem durch den Geist Gottes geheiligten Stande ihres persönlichen Lebens zu Gott befinden, sondern aus demjenigen Walten des Geistes Gottes in der Christenheit sich erklärt, vermöge dessen der Mensch nach der Seite des Naturlebens, nicht des Personlebens, seinem Wirken untersteht und zu seiner selbst Offenbarung dient. Sodann aber kann der Apostel nicht von denen, welche in diesem Sinne des heiligen Geistes sind, überhaupt zu handeln gewillt sein, da er, wenn πνευματικῶν als Masculinum gemeint ist, gewisse Glieder der Christenheit sonderlich zum Gegenstande einer Erörterung machen zu wollen ankündigt. In dem Briefe der Gemeinde werden also solche als οἱ πνευματικοὶ bezeichnet gewesen sein, welche sonderlicher Weise des heiligen Geistes waren: was sich aus dem Umstande begreift, daß ein Mensch um so mehr als ein vom heiligen Geist Ergriffener erschien, je weniger die Aeußerung dieser seiner Ergriffenheit mit der bewußten Selbstthätigkeit seines persönlichen Geisteslebens in Zusammenhang stand.

Daß sich der Apostel von denen, welche in dieser sonderlichen Weise des göttlichen Geistes waren, zu handeln veranlaßt sah, erhellt auch aus dem Satze, den er, ehe er seine Erörterung mit den Worten διὸ γινώσκω ὑμῖν anhebt, an das ihm so geläufige οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγροεῖν anschließt. Nach der gewöhnlichen Schreibung οὐδαὶς tritt dieser Satz unvermittelt ein, und trennt διὸ γινώσκω ὑμῖν in der Art von οὐ θέλω ὑμᾶς ἀγροεῖν, daß es nur mit ihm, nicht mit jenem zusammenhängt, erinnert also an eine, wie ausdrücklich be-

¹⁾ J. B. Hilgenfeld b. Glossologie S. 16.

tont ist, den Lesern selbst bekannte Thatsache, um zu erklären, warum er ihnen das sagt, was er im Folgenden ausführt. Hinter jenem *οἰδατε* folgt dann nach den weitaus meisten Zeugnissen ein *ὅτι*, welches einen Satz einführt, der sich hinter dem Zwischenfaze *ὅτι ἐθνη ἦτε* irgendwie anakolutisch fortsetzt, entweder so, daß aus diesem Zwischenfaze ein zweites *ἦτε* zu ἀπαγόμενοι zu ergänzen ist, indem auch *ὡς ἂν ἤγασθε* einen Zwischenfatz bildet¹⁾, oder so, daß der Apostel das *ὅτι* hinter dem Zwischenfaze *ὅτι ἐθνη ἦτε* mit einem *ὡς* vertauscht, welches an dessen Statt von *οἰδατε* abhängt²⁾, oder endlich so, daß *ὡς ἂν ἤγασθε* Zwischenfatz einer Apposition zu *ἐθνη* und also, was mit *ὅτι* eingeführt werden sollte, verschentlich ausgeblieben oder vielmehr in diese Apposition übergegangen ist³⁾. Das Letzte ist bei einem so kurzen Zwischenfaze schlechterdings undenkbar⁴⁾, das Erste, da der Apostel, wenn er Ursache hatte, ἀπαγόμενοι ἦτε statt ἀπήγασθε zu schreiben, dieses ἦτε unmöglich entbehren konnte, wenigstens höchst unwahrscheinlich, und das Zweite, abgesehen von dem Bedenken, welchem dann der Gebrauch des *ἂν* unterliegt, schon um deswillen unannehmbar, weil ἀπαγόμενοι dadurch bedeutungslos wird⁵⁾. Unter diesen Umständen drängt sich die Frage auf, ob nicht doch von den drei Lesarten *ὅτι ὅτι*, *ὅτι* und *ὅτι* die dritte, welche die älteste syrische, wie die älteste lateinische Uebersetzung für sich hat, den Vorzug verdient, und ob nicht die erste dadurch entstanden ist, daß man hinter *οἰδατε* ein davon abhängiges *ὅτι* für unentbehrlich erachtete, wenn auch dadurch ein Anakoluth zu Wege kam, und die zweite dadurch, daß man die von *οἰδατε* abhängige Konjunktion in *ὡς* erkannte und also das störende *ὅτι* überflüssig ward⁶⁾. Die Wahrscheinlichkeit, daß dem so sei, wird durch die Thatsache verstärkt, daß der Apostel sonst von den heidenischen Christen niemals⁷⁾ sagt, sie seien *ἐθνη* gewesen, sondern sie immer auch in der Gegenwart noch unter die *ἐθνη* zählt⁸⁾, wie sie denn auch durch ihre Befehung zu Christo nicht aufhörten, Angehörige des außerisraelitischen Völkertums, der ἀρχογονία, zu sein.

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Buttman Gramn. des neuteft. Sprachgebr. S. 329; vgl. Bengel z. d. St. ³⁾ so de Wette ⁴⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 260. ⁵⁾ vgl. Meyer z. d. St. ⁶⁾ f. Theodoretus z. d. St. ⁷⁾ auch Eph. 2, 11 nicht, vgl. z. dieser St. ⁸⁾ vgl. Röm. 11, 13; Eph. 4, 17.

Wenn er aber hienach nicht schreiben konnte *ὅτι εἶθι ἦτε*, so ist nicht minder ausgeschlossen, daß er *ὅτι εἶθι ἦτε* als einen von *οἰδατε* abhängigen Satz gemeint haben sollte ¹⁾: was übrigens auch deshalb nicht möglich ist, weil sie nur daran etwa erinnert werden könnten, daß sie Heiden gewesen sind, nicht aber daß sie es wissen. Ist es dagegen zu *οἶδα* gehörige Grundangabe, so haben wir, wenn *ἀνήγεσθε* statt *ἂν ἦγεσθε* zu schreiben ist, an *πρὸς τὰ εἶδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἀνήγεσθε ἀπαγόμενοι*, wo *πρὸς τὰ εἶδωλα τὰ ἄφωνα* mit Betonung voransteht, einen mit *ὡς* von *οἰδατε* abhängigen Satz.

Daß *ἀνήγεσθε* wird aber zu schreiben sein, und nicht *ὡς ἂν ἦγεσθε*. Man mag diesem Satze eine Stellung geben, welche man will, immer erscheint *ἂν* unstatthast, denn hinter der Relativpartikel kann *ἂν* nicht die Wiederholung ausdrücken ²⁾, sondern nur verallgemeinern ³⁾. Es hieße also nicht „wie ihr immer oder jedesmal“, sondern „wie immer, nämlich so oder anders, ihr geführt wurdet.“ In diesem Sinne taugt *ὡς ἂν* keinen Falls, an Stelle des *ὅτι* von *οἰδατε* abzuhängen ⁴⁾; einen Zwischensatz aber würde es nur so einfügen, daß von dem *ἀπάγεσθαι πρὸς τὰ εἶδωλα τὰ ἄφωνα* gesagt wäre, es sei bei jeder Art des *ἄγεσθαι* erfolgt oder zu Wege gekommen. Nicht würde dadurch die fremde Gewalt, auf deren blindlings bestimmendes Wirken das abgöttische Thun zurückgeführt sein soll, noch mehr in's Unbestimmte hinausgestellt werden ⁵⁾, sondern die Gleichheit ihrer Wirkung bei aller Verschiedenheit ihrer Wirkungsweise wäre betont, daß jeder Zug oder Trieb zu den stummen Götzen, welcher die Leser überkam, sie auch wirklich zu ihnen fortriß oder hinnahm. Nun sieht man aber ganz richtig, daß der Zusammenhang vielmehr Betonung der Unfreiheit und Leidentlichkeit erheischt, welche dem gottesdienstlichen Leben des außerisraelitischen Völkertums eignete, und auf sie fällt der Ton in diesem Theile des Satzes nur dann ganz und ungetheilt, wenn man *ὡς ἀνήγεσθε ἀπαγόμενοι* schreibt, so wie andererseits durch die Nachsetzung des von *οἰδατε* abhängigen *ὡς* die Stummheit der auf solche Weise Gegenstand der Verehrung werdenden Götzen betont erscheint. Zu diesen stummen,

¹⁾ gegen Reiche a. a. O. S. 259. ²⁾ gegen Buttmann a. a. O. ³⁾ vgl. Kühner Gramin. S. 205. ⁴⁾ gegen Buttmann. ⁵⁾ so Rückert.

weil von Menschenhänden gemachten ¹⁾ Gößen trieb es die heidnischen Leser damals fort und hin: so sagt die Verbindung der beiden Verba ἀνάγειν und ἀνάγειν, welche sich wie woher und wohin zu einander verhalten, und also beides ausdrücken, wie dieser blinde Trieb sie in Bewegung setzte, und daß es die stummen Gößen waren, zu denen er sie hinführte: ein Gebrauch von ἀνάγειν, der sich von selbst rechtfertigt, da den Heiden der Gang zu den Gößen ein Hingang zu der im Tempel wohnenden Gottheit war ²⁾. Was ihnen hiemit gesagt sein soll, ist aus dem Gegensatz zu entnehmen, in welchem es zu dem steht, was jetzt von ihnen gilt, nachdem sie Christen geworden. ³⁾ Wenn sie jetzt sich versammeln, so ist es der lebendige und sich selbst offenbarende Gott, als dessen Gemeinde sie zusammenkommen, und kraft der durch seinen Geist in ihnen gewirkten Erkenntniß, welche sie frei macht, kommen sie zusammen, ihm zu dienen. Im Gegensatz hiezu würde sie der Apostel erinnern, was es um ihr damaliges gottesdienstliches Leben gewesen, wenn οἶδατε wirklich die richtige Schreibung wäre. Allein wie kann doch, daß sie selbst solches wissen, für ihn der Grund sein, weshalb er sie nicht ohne die nachfolgende Belehrung lassen will? Einen richtigen Gedanken und zugleich eine angemessene Verbindung von Vers 1 und 2, durch welche διό mit dem ankündigenden οὐ θέλω ἵμᾱς ἀγροεῖν in Zusammenhang tritt, erhalten wir nur durch die Schreibung οἶδά τε. Weil er sie — so stellt sich dann der Zusammenhang — über diejenigen, welche in jenem sonderlichen Sinne des Geistes sind, nicht im Unklaren lassen will, so wie, was die ergänzende andere Seite hiezu bildet und also richtig durch τε angeschlossen wird, weil er weiß, von welcher Art gottesdienstlichen Lebens sie als Angehörige des außerisraelitischen Völkerthums herkommen, drum giebt er ihnen die nachfolgende Belehrung. Denn was er in letzterer Beziehung von ihnen weiß, das wirkt in so fern bei ihnen nach, als es ihnen im Gegentheil zu israelitischen Christen erschwert, über den deshalb um so mehr der Erörterung bedürftigen Gegenstand ins Klare zu kommen. Man hat eingewendet, nicht οἶδά τε, sondern οἶδα γὰρ hätte der Apostel schreiben müssen, und hat die Grundangabe οὐ ἐστὶν ἤτε

¹⁾ vgl. z. B. Pf. 135, 16. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ gegen Rückert.

überflüssig, den ganzen Satzbau aber, wie er bei dieser Auffassung gestaltet ist, contort gefunden.¹⁾ Was das Erste betrifft, so würde der Apostel die von der Gemeinde gestellte Frage nicht unbeantwortet gelassen haben, wenn er auch nicht den andern Grund gehabt hätte, sie zu beantworten. Was das Zweite anlangt, so dient ὅτι ἔθνη ἦτε, wenn es als Grundangabe zu οἶδα gehört, bemerklich zu machen, daß ihm durch die heidnische Herkunft der Leser, mit welcher Verehrung stummer Götzen gegeben war, die Aufgabe, ihre Frage zu beantworten, noch anders, als es sonst der Fall wäre, gestellt sei. Und was das Dritte betrifft, so kann Jeder sehen, welcher Satzbau leichter und bequemer ist, οἶδατε, ὅτι, ὅτε ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα, ὡς ἂν ἤγεσθε, ἀπαρόμενοι oder οἶδά τε, ὅτι ἔθνη ἦτε, πρὸς τὰ εἰδωλα τὰ ἄφωνα ὡς ἀνήγεσθε ἀπαρόμενοι.

In zwei Sätze faßt er zunächst seine Belehrung, in die sich gegenseitig ergänzenden Sätze, daß Niemand in einer Rede, welche kraft göttlichen Geistes geschieht, ἀνάθεμα Ἰησοῦς spricht, und Niemand, ohne daß es kraft göttlichen Geistes geschieht, κύριος Ἰησοῦς sagen kann. Denn die Lesung ἀνάθεμα Ἰησοῦν und κύριον Ἰησοῦν, so reichlich sie beurkundet ist, empfiehlt sich schon um deswillen nicht, weil ihre Entstehung aus der andern weit erklärlicher erscheint, als umgekehrt, und namentlich λέγει ἀνάθεμα Ἰησοῦν zu schreiben gar so nahe lag, was denn nach sich zog, daß man auch κύριος Ἰησοῦς entsprechend änderte. Dazu kommt, daß sich dem Apostel die Form der direkten Rede da als die angemessenere darbieten mußte, wo es sich für die Leser darum handelte, was sie etwann zu hören bekamen²⁾. Seine Flüsterrede spricht, wer kraft heiligen Geistes redet: so versichert er den Lesern, welche also einer derartigen Beruhigung bedurft haben müssen. Denn man wird diesen Satz weder für überflüssig und für eine bloße Folie des zweiten³⁾ nehmen dürfen, noch für eine negative Aussage eben desselben Gedankens, den der andere positiv ausdrückt⁴⁾. Sein Inhalt ist viel zu bedeutsam für den fraglichen Gegenstand, als daß Ersteres, und viel zu verschieden von dem des andern, als daß Letzteres richtig sein könnte. Man faßt etwa beide Sätze dahin

¹⁾ so Meyer. ²⁾ gegen Reiche a. a. O. S. 263. ³⁾ so Willroth, Rückert, Neander. ⁴⁾ so z. B. Meyer, de Wette, Wißping, Maier

zusammen, alle wahre Begeisterung sei durch den Glauben an Christum bedingt ¹⁾, oder der Grundcharakter der begeisterten Rede sei, daß Jesus nicht verwünscht, sondern als Herr bekannt werde ²⁾. Beides ist gleich falsch. Der erste Satz heißt nicht, wer da sage, „ein Fluch ist Jesus“, der rede nicht kraft göttlichen Geistes, sondern umgekehrt, von wem Letzteres gelte, bei dem finde Ersteres nicht statt. Und der zweite Satz heißt nicht, wer nicht sage „Jesus ist der Herr,“ der rede auch nicht kraft göttlichen Geistes, sondern umgekehrt, nur von wem Letzteres gelte, bei dem finde auch Ersteres statt. Folglich handelt es sich das erste Mal darum, was von einem Reden, welches kraft göttlichen Geistes geschieht, nicht zu befürchten, und das zweite Mal darum, worauf in jedem Falle eines Bekenntnisses Jesu zu schließen sei. Das durch heiligen Geist gewirkte Reden mag beschaffen sein, wie es will, so ist nicht zu befürchten, daß der also Redende Jesum lästere; und jedes einfachste Bekenntniß des Herrn Jesu ist nicht anders möglich, als daß dem, welcher es ausspricht, Gottes Geist innewirkt. Das Erstere verwahrt gegen die Aengstlichkeit vor einem den Hörern unverständlichen Reden, welches der in der Gemeinde wunderbar waltende Gottesgeist wirkt; und das Letztere verwahrt gegen die Unterschätzung eines ohne auffallende Wunderbarkeit, aber desungeachtet durch denselben Gottesgeist gewirkten von und für Christus zeugenden Redens: ein Gegensatz der beiden Belehrungen, welcher auf den Unterschied des *καλεῖν γλῶσση* und *προφητεύειν* hinweist ³⁾, auf dessen Erörterung der Abschnitt hinausläuft, und welcher erkennen läßt, daß die *πνευματικοί*, über welche die Gemeinde ihres Apostels Urtheil vernehmen wollte, in so fern sonderlich des Geistes waren, als ihr Thun, welches aber in einem Reden bestand, nicht die Form einer natürlichen Lebensäußerung hatte, sondern sich in einer eben jetzt und hiefür gewirkten Form darstellte, in welcher es den Zeugen fremd und unverständlich war. Ein heidnischer Christ, welcher sich der blind wirkenden Macht erinnerte, die ihn zu den Götzen hingezogen hatte, konnte bedenklich sein über eine Machtwirkung, die sich in Aeußerungen kundgab, deren Inhalt sich der Prüfung des bewußten Glaubens entzog; oder

¹⁾ so de Wette. ²⁾ so Meyer. ³⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 309 f.

wenn ihm, dem vormaligen Verehrer stummer Götzen, das Bewußtsein noch nicht lebendig und stetig genug bewohnte, daß der Gott, welchem er jetzt diente, alle Aeußerungen seiner Gläubigen durch den Geist seines eigenen Lebens selbst wirkt, so konnte er in denjenigen, welche nur Kundgabe der ihm selbst eignenden Glaubenserkenntniß waren, die Machtwirkung des heiligen Geistes mißkennen und so von ihnen halten, als ob in ihnen nur eben das menschliche Glaubensleben sich selbst auswirke. Es stehen also die beiden Sätze des 3. Verses mit dem Vorhergegangenen in dem durch *διό* ausgedrückten Zusammenhange, während sie in ihrem Verhältnisse unter einander die Beantwortung der hinsichtlich der *πνευματικοί* gestellten Frage im Wesentlichen bereits enthalten. Wenn Ausleger diese Beziehung derselben nicht wahrgenommen haben, so folgt daraus nicht, daß sie auch den Lesern, welche die Frage gestellt hatten, unverständlich sein mußte. ¹⁾

Nachdem nun der Apostel mit diesen allgemeinen Sätzen den Umfang der Geisteswirkung in der Christenheit, zunächst in so weit sie Wort und Rede wirkt, gegen beiderlei Beschränkung gewahrt hat, welche in der Aengstlichkeit vor einer dem prüfenden Verstande des Glaubens sich entziehenden Wunderbarkeit, oder welche in einer Mißkennung der Wunderbarkeit auch dessen, was dem Verständnisse und Urtheile jedes Gläubigen untersteht, ihren Grund hat; geht er dazu über, die Leser über die innerhalb dieses Umfangs statthabende Mannigfaltigkeit zu belehren. Vertheilungen, sagt er, finden statt. Denn der Ausdruck *διαιρέσεις*, welchem sich *μερίσματα* Hebr. 2, 4 vergleicht, will nach Maßgabe des 11. Verses, welcher das hier Gesagte wiederaufnimmt, und in Uebereinstimmung mit dem *διδόται* des 7. Verses verstanden sein, also nicht im Sinne von Verschiedenheiten, sondern von Vertheilungen ²⁾, und zwar so, daß diese nicht als geschehene, sondern als geschehende vorgestellt sind. Was zur Vertheilung kommt, bezeichnet der Apostel als *χαρίσματα*, sofern es Einzelerrscheinungen der hier nach der Seite des verkärten ³⁾ Naturlebens in Betracht kommenden Gnade sind, welche der Christenheit eignet. Er bezeichnet es zweitens als *διακονίαι*, sofern es ein mannigfaltiges

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Meyer z. d. St. ³⁾ vgl. Röm. 8, 30.

Thun ist, mit welchem dem Einzelnen vergönnt ist, sei es der Gemeinde überhaupt oder ihren einzelnen Theilen oder Gliedern Etwas zu leisten. Er bezeichnet es drittens als *εργήματα*, sofern es eine Vielheit von Geschehnissen ist, in denen sich ein Vermögen wirksam erzeugt. Denn daß es Eines und dasselbe ist, was hier nach drei verschiedenen Gesichtspunkten benannt erscheint, und nicht an sich selbst Verschiedenes¹⁾, erhellt schon aus der Art und Weise, wie es auf den Einen Geist, den gleichen Herrn, den selben Gott zurückgeführt wird. In der ersten Beziehung nämlich führt er es auf den einen und selben Geist zurück, als welcher selbst das auszeichnende Gut der Christenheit ist, das sie empfangen hat und dessen Besitz sich in den mannigfaltigen Begnadungen darstellt, so daß sich in seiner Einheitlichkeit die Verschiedentlichkeit derselben aufhebt. In der zweiten Beziehung führt er es auf den einen und selben Herrn zurück, insofern Jesus es ist, welchem dient, wer seiner Gemeinde Etwas leistet, so daß sich die Verschiedentlichkeit der Leistungen in der Selbigkeit dessen, welchem damit gedient wird, ausgleicht. In der dritten Beziehung endlich führt er es auf den einen und selben Gott zurück, ihn als den bezeichnend, der Alles wirkt in Allen, nämlich alles, was in Wahrheit Machtäußerung ist, in allen, in welchen es zu Tage tritt: wornach also in der einen und selben Göttlichkeit des Ursprungs die Verschiedentlichkeit der Aeußerungen wirksamen Vermögens ihre Ausgleichung findet. Das erste Mal heißt es *τὸ δὲ αὐτὸ πνεῦμα*, das zweite Mal *καὶ ὁ αὐτὸς κύριος*, das dritte Mal wahrscheinlich wieder *ὁ δὲ αὐτὸς θεός*: wodurch die Abwechslung im Gedanken gegeben ist, daß in dem einen Falle die Selbigkeit des Herrn zur Verschiedentlichkeit der dienstlichen Leistungen hinzukommt, und also beides neben einander statthat, dagegen in den anderen beiden Fällen gegenüber der Verschiedentlichkeit der Begnadungen und der Wirksamkeiten die Selbigkeit des Geistes und Gottes geltend gemacht ist, in welcher sie sich aufhebt. An diese dreifältige Ausföhrung des ersten hier geltend zu machenden Gedankens reiht sich dann in B. 7 als die andere Seite dazu der zweite, was es mit jenen Vertheilungen als solchen für eine Bewandniß hat; wobei

¹⁾ so noch Maier.

allerdings der Ton auf der Zweckangabe πρὸς τὸ συμφέρον liegt, aber nicht ohne Betonung des ἐκάστῳ δίδοται, indem einerseits geltend gemacht wird, daß es das gemeine Beste ist, auf das die Zutheilung der Geistesfundgabe abzielt, andererseits aber auch, daß des Einzelnen Antheil an ihr, er bestehe, worin er wolle, von ihm selbst und den Anderen als eine ihm zugewendete Betheiligung an der Förderung des gemeinen Besten angesehen sein will. Hierzu paßt es, daß der Ausdruck für das, was ihm gegeben wird, ἡ φανέρωσις τοῦ πνεύματος, gemäß dem Gebrauche des Wortes φανέρωσις 2 Kor. 4, 2 ein Thun bezeichnet, welches sein eigen und nicht ein Thun des Geistes ist¹⁾. Es wird ihm gegeben, heißt es, den in der Gemeinde und in ihm selbst wirksam gegenwärtigen Geist in dem, was er thut, zur Wahrnehmung zu bringen.

An die beiden in B. 4—6 einerseits und Vers 7 andererseits enthaltenen Sätze schließt sich nun eine begründende Ausführung ihres Inhalts, welche aber nicht bloß bis B. 10 oder 11 reicht²⁾, sondern sich nach der Zusammenfassung der vorhergegangenen Aufzählung in B. 11 sofort im Anschlusse an diesen Vers wieder fortsetzt. Zunächst besteht sie eben in einer Aufzählung der so verschiedenartigen, aber auf den einen und selben Geist sich zurückführenden Begabungen der Einzelnen. Für die richtige Würdigung ihrer Gliederung, wie der Apostel sie gemeint hat, ist vor allem die Verbindung der einzelnen Glieder unter sich von Belang. Freilich stellt sie sich in den verschiedenen Handschriften sehr verschieden dar, aber zwei Beobachtungen dürften geeignet sein, auf den ursprünglichen Wortlaut zu führen, einmal, daß hinter beiden ἐτέρῳ auch im sinaitischen Codex δέ fehlt, und zweitens, daß es sich im vaticaniſchen Codex überdies auch bei προφητεία und διακρίσεις πνευμάτων nicht findet. Halten wir uns an letztern, mit welchem die Peschito übereinstimmt, ausgenommen daß ihr zufolge auch vor χαρίσματα ἰαμάτων kein δέ zu stehen käme, so lautet die Aufzählung folgendermaßen: ὃ μὲν γὰρ διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας, ἄλλῳ δὲ λόγος γνώσεως κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, ἐτέρῳ πίστις ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, ἄλλῳ δὲ χαρίσματα ἰαμάτων ἐν τῷ αὐτῷ — wenn nicht ἐν τῷ ἐν

¹⁾ vgl. Meyer z. d. St. ²⁾ gegen Rückert, de Wette u. A.

— πνεύματι, ἄλλω δὲ ἐνεργήματα δυνάμεων, ἄλλω προσήθεια, ἄλλω διακρίσεις πνευμάτων, ἑτέρω γένη γλωσσῶν, ἄλλω δὲ ἐρμηνεῖα γλωσσῶν. Von einer Dreitheilung dieser Aufzählung, welche durch das zweimalige ἑτέρω erkennbar gemacht wäre, kann nun vollends keine Rede sein, ihrer sachlichen Unmöglichkeit ganz zu geschweigen.¹⁾ Zuerst tritt dem ὃ μὲν statt eines ὃ δέ, weil noch mehr Glieder folgen sollen, ἄλλω δέ gegenüber, an welches sich dann ἑτέρω ohne Uebergangspartikel anschließt, weil es nicht sowohl einen Dritten gegenüber dem Erstgenannten, als vielmehr einen Andern neben dem Zweitgenannten meint. Was hie Einer und was dort Einer und was hinwieder ein von Aetzterem Unterschiedener bekommt, davon heißt es im einen Falle, es werde ihm gegeben διὰ τοῦ πνεύματος²⁾, so daß also der Geist, an welchem er Theil hat, das Mittel ist, durch das es ihm zu Theil wird. Das andere Mal aber heißt es davon, es werde gegeben κατὰ τὸ αὐτὸ πνεῦμα, was nicht mit καθὼς βούλεται τὸ πνεῦμα gleichbedeutend sein kann, da hiezu das passivische δίδοται nicht passen würde³⁾, sondern denselben Geist, mittelst dessen der Erste seine Gabe empfängt, bezeichnet κατὰ als den, welcher die Andersartigkeit der dem Zweiten zu Theil werdenden ähnlichen Begabung mit sich bringt.⁴⁾ Das dritte Mal heißt es dann ἐν τῷ αὐτῷ πνεύματι, also daß in und mit demselben Geiste, durch welchen der Erste seine Gabe empfängt, und nach welchem sich die eigenthümliche Beschaffenheit der einem Zweiten zu Theil werdenden bestimmt, ein Dritter die seinige überkommt.

Λόγος σοφίας ist die eine, λόγος γνώσεως die andere, πίστις die dritte eigenthümliche Gabe. Es entspricht dem aus B. 3 ersichtlichen Inhalte der vom Apostel zu beantwortenden Anfrage, daß die Aufzählung mit Begabungen anhebt, welche sich auf das Vermögen der Selbstäußerung durch Rede beziehen. Die eine Art solcher Selbstäußerung ist darnach benannt, daß sich σοφία, die andere darnach, daß sich γνώσις in ihr kundgiebt. Der Unterschied dieser beiden Begriffe ist zunächst dieser, daß σοφία eine Eigenschaft des Subjekts ist, γνώσις dagegen ein Verhalten zu einem Objecte, jenes die Eigenschaft, welche zu richtigem Urtheile überhaupt befähigt, dieses die

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Röm. 5, 5. ³⁾ gegen de Wette, Meyer, Maier u. A. ⁴⁾ vgl. 3. B. Röm. 1, 4.

Durchbringung eines im bestimmten Falle die Thätigkeit des Erkennens erheischenden und auf sich ziehenden Gegenstands. Nur dieser Unterschied liegt in den Worten selbst¹⁾. Dort besteht die Selbstäußerung in der Bethätigung einer das Gebiet des geistlichen Lebens im Allgemeinen beherrschenden Urtheilskraft, hier in der Bethätigung des Vermögens, einen einzelnen Gegenstand, der sich gerade darbietet, richtig zu würdigen: ein Unterschied von σοφία und γνῶσις, bei welchem letztere keineswegs nur die einzelne Anwendung der erstern, sondern so verschieden von ihr ist, wie Verstandniß von Weisheit.²⁾ Nicht von σοφία an sich, noch von γνῶσις an sich sagt der Apostel, sondern von λόγος σοφίας und λόγος γνώσεως, weil jene Eigenschaft und dieses Vermögen beide nur, in so weit sie sich äußern, also zunächst im Worte der Gemeinde zu Gute kommen. Neben diese zwei der Erkenntnißfähigkeit angehörigen Gaben tritt dann πίστις, nämlich Glaube, nicht wie er Sache des sittlichen Verhaltens gegen Gott und Jesum und Bedingung des persönlichen Heils, sondern wie er eine nach der Seite des Naturlebens und der Weltgemeinschaft gelegene sonderliche Tüchtigkeit ist. Der Glaube, welcher Bedingung des persönlichen Heils ist, besteht in der Richtung des einheitlichen Menschen auf den, an welchen geglaubt sein will. Dieser andere Glaube dagegen ist eine Verfassung des Willensvermögens, welche sich bei einem Menschen mehr oder weniger finden kann, ohne daß sich darnach der Werth seiner Stellung zu Gott oder die Gewißheit seines Heils bemißt. Er besteht in derjenigen Zuversichtlichkeit des auf irgend etwas Einzelnes gerichteten Wollens, welcher es, weil sie auf der Richtung zu Gott und Christo beruht und selbst eine Wirkung des göttlichen Geistes ist, an dem Erfolge nicht fehlen wird, daß dasjenige zu Wege kommt, wovon sie will, daß es geschehe³⁾. Es will nun aber wohl unterschieden sein, ob ein Christ im einzelnen Falle durch seinen Beruf darauf angewiesen ist, solchen Glauben zu haben oder sich zu erbitten⁴⁾, oder ob ihm derselbe überhaupt so auszeichnender Weise eignet, daß ihm daraus ein sonderlicher Beruf erwächst, ihn im gemeindlichen Leben zu betheiligen. Der Apostel hat natürlich nur Letzteres im Auge.

¹⁾ sowohl gegen Maier, als gegen Meyer, als auch gegen Billroth.

²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. 13, 2; Math. 21, 21. ⁴⁾ Luc. 17, 5 f.

Neben der *πλοῖς*, einer Eigenschaft des damit begabten Christen, nennt er nun weiter als einem Andern und wieder einem Andern gegeben eine Vielheit von solchem, das jener hat und das durch diesen geschieht. Denn so verhalten sich *χαρίσματα* und *ἐρεγγήματα* zu einander, da letzteres, hier so gut als B. 6, der Wortbildung gemäß Bezeichnung von Geschehnissen ist, in denen sich ein Vermögen wirksam erzeugt¹⁾, und nicht von Thätigkeiten, durch welche Etwas zu Wege kommt²⁾. In einer Vielheit von Heilungen, welche dem Einen gelingen, besteht die Vielheit der ihm geschenkten Begnadungen³⁾, indem er die Gabe des Heilens nur immer für den bestimmten vorliegenden Fall hat; und in einer Vielheit von Machtwirkungen besteht die Vielheit dessen, was dem Andern gegeben ist, indem das wirkungskräftig ihm einwohnende Vermögen ein so vielfältiges ist, als die Veranlassung, es zu erzeugen. Man könnte meinen, Ersteres sei ein Besonderes, in letzterm als dem Allgemeinen Enthaltene⁴⁾. Aber nachdem die Heilungen voraus genannt sind, beschränkt sich der Begriff *δυνάμεις* auf solches, worin der Handelnde beweist, daß er das von ihm Gewollte zu verwirklichen vermag, ohne an irgend welche ihm äußerliche Bedingung gebunden oder in sie eingeschränkt zu sein, während bei Heilungen ein vorhandenes Uebel nur eben diejenige Machtwirkung hervorruft, deren es zur Beseitigung desselben bedarf. Ist die Schreibung *ἐν τῷ ἐν πνεύματι* die ursprüngliche, was allerdings mehr Wahrscheinlichkeit für sich hat, als daß *αὐτῷ* mit *ἐν* sollte vertauscht worden sein, so findet hier die Abwechslung statt, daß nicht von demselben Geiste, welcher vorher genannt war, sondern dies Mal von dem Geiste, der da einer und nur einer ist, zu lesen steht, in und mit ihm werde einem Andern und wieder einem Andern — denn so gehört *ἐν τῷ ἐν πνεύματι* auch zu *ἅλλω δὲ ἐρεγγήματα δυνάμεων* — die Vielheit von Begnadungen und von Wirkungen zu Theil, welche sich in Heilungen der Kranken und Aeußerungen von Wunderkräften darstellt. Auch diese nur immer einzeln begegnenden Vorkommnisse haben ihren Ursprungsgrund in dem Geiste, welcher überall, wo er sich kundthut, der eine dem gemeindlichen Leben innewaltende Gottesgeist ist. Es erhellt nun

¹⁾ vgl. Marc. 6, 14. ²⁾ gegen Maier u. A. ³⁾ vgl. B. 30. ⁴⁾ so auch Meyer.

wohl von selbst, daß diese *χαρίσματα* und *ἐνεργήματα* ihren besondern Ort in der Aufzählung neben der in den Heilungen und Machtwirkungen sich erzeigenden *πίστις* mit gutem Grunde einnehmen.

Zweierlei Lehrvortrag hat der Apostel zuerst genannt und dann der zweierlei Gestalt des Erkenntnißvermögens gegenüber, welche sich darin ausprägt, eine auf das Willensvermögen bezügliche Beschaffenheit des Christen, neben welche sodann zweierlei Erweisungen der letztern, wie das Hülfе erheischende Uebel sie veranlaßt oder das eigene Machtbewußtsein sich in ihnen kundgiebt, in die Reihe traten. Eine neue Reihe beginnt aber, wenn wir uns für die richtige Besung entscheiden und sie richtig gewürdigt haben, mit *ἄλλω προφητεία*. Neben den Gegensatz des sich im Worte äußernden Erkenntnißvermögens und der zu Thaten befähigenden und in Thaten sich kundgebenden Beschaffenheit des Willensvermögens tritt eine Aufzählung der vier Stücke *προφητεία*, *διακρίσεις πνευμάτων*, *γένη γλωσσῶν* und *ἐρμηνεία γλωσσῶν*, welche sich nicht als eine Fortsetzung der ihr zunächst vorausgehenden giebt, wie wenn es *ἄλλω δέ* hieße, sondern außer Zusammenhang mit ihr wird *προφητεία*, *διακρίσεις πνευμάτων*, so wie drittens *γένη γλωσσῶν*, woran sich *ἐρμηνεία γλωσσῶν* gegensätzlich mit *δέ* anfügt, als solches bezeichnet, was auch vorkommt neben und gleich allen den anderen vorher aufgezählten Stücken. *Προφητεῖν*, dem hebräischen *נָבֵא* entsprechend, ist der Ausdruck für ein Reden, welches nicht aus eigener Entschlußung stammt, noch das Ergebniß eigenen Nachdenkens kundgiebt, indem es eine von dem Redenden unabhängige Macht ist, die ihn innerlich bestimmt, zu reden und das zu reden, was er redet¹⁾. Diese Macht ist Geist, also innerhalb der Gemeinde Gottes bei denen, die ihr in Wahrheit angehören, der Geist Gottes. Sofern aber das von solcher Macht ergriffene Einzelleben, welches die ihm eignende leibliche Natur zum Mittel seiner Selbstäußerung hat, selbst auch Geist ist, sind so viel *πνεύματα προφητῶν*, als *προφηταί*. Und da je nach Beschaffenheit der sittlichen Richtung des Einzellebens eben so wohl eine widergöttliche Geistesmacht in ihm Raum gewinnen kann, um Weissagung zu wirken, als die göttliche, so erstreckt sich der Gegensatz von Wahrheit und Lüge

¹⁾ vgl. m. W. Weissag u. Erfüllung I. S. 13 ff.

auch über das Gebiet des Weissagens¹⁾. Daher thut auch hier Prüfung noth²⁾: die Geister wollen in jedem einzelnen Falle, wie der Pluralis *διακρίσεις* ausdrückt, unterschieden sein, für welche Unterscheidung, wenn sie auch im Allgemeinen Sache der Gläubigen überhaupt ist, eine sonderliche Begabung Einzelner um so nöthiger erscheint, je leichter sich die Lüge in das Gewand der Wahrheit verkleidet. In versammelter Gemeinde gilt es, daß augenblicklich und sofort entgegengetreten werde, wenn sich ein der heiligen Wahrheit fremder Geist für den hier allein berechtigten heiligen Geist giebt. Hierzu bedarf es aber einer sonderlichen Begabung, welche für den Unterschied des einen und des andern Geistes unmittelbar empfindlich macht, ohne daß erst auf dem Wege nachdenklicher Ueberlegung ein Urtheil über das von ihm Ausgegangene gewonnen zu werden braucht. Diese Begabung besteht also nicht in einer auch sonst zur Anwendung kommenden gesteigerten Urtheilskraft überhaupt, sondern sie wird im einzelnen Falle und für den einzelnen Fall in der Art zu Theil, daß der heilige Geist eine von nachgängiger Erwägung unabhängige Sicherheit des unmittelbaren Eindrucks wirkt. Der Apostel stellt sie mit der Gabe des *προφητεύειν* so in Eine Reihe, daß sie ihr ganz gleich gehalten sein will.

Anders schließt er an die *γένη γλωσσῶν* die *ἐρμηνεία γλωσσῶν*, so nämlich, daß man sieht, es solle erstere Gabe nicht ohne letztere bleiben. *Γένη γλωσσῶν*, wenn wir vorerst nur diesen Ausdruck selbst ins Auge fassen, sind eben so, wie 14, 10 *γένη φωνῶν*, verschiedene Arten von Sprachen, ohne andern Unterschied, als daß eine Sprache *γλῶσσα* heißt, sofern sie gesprochen wird, *φωνή* dagegen, sofern sie dem Ohre vernehmbar ist: das eine Mal wird sie nach dem Gliede benannt, mit dem man sie spricht, das andere Mal als ein Ton, welcher erklingt. Sofern nun erstere Bezeichnung auch im Deutschen thunlich ist, mag man „Arten von Zungen“ übersetzen, nur aber nicht, als ob das Glied benannt sein sollte, mit welchem, und nicht die Sprache, die mit diesem Gliede gesprochen wird. Denn so verstanden wäre der Ausdruck sinnlos und Dolmetschung von Zungen in diesem Sinne ein Unding³⁾. Es handelt sich aber um

¹⁾ vgl. 1 Tim. 4, 1; 1 Joh. 4, 1; 2 Petr. 2, 1. ²⁾ vgl. 1 Thess. 5, 21. ³⁾ gegen Meyer, de Wette u. A.

verschiedenerlei Arten von Sprachen, welche in gleicher Weise Gabe des heiligen Geistes sind, wie die *χαρίσματα ἰαμάτων* oder *ἐνεργήματα δυνάμεων* oder das *προφητεῖν*, also um Sprachen, welche der Sprechende nur vermöge seiner Ergriffenheit durch den heiligen Geist spricht, im Gegensatz zu jeder ihm natürlicher Weise zu Gebote stehenden Aeußerungsweise. Und da es nicht bloß *γλωσσαι* heißt, sondern *γένη γλωσσῶν*, so hat man sich nicht bloß eine Mehrheit, sondern auch eine Verschiedenartigkeit der Sprachen zu denken, welche kraft solcher wunderbaren Wirkung des heiligen Geistes Aeußerungsweise des von ihm Ergriffenen werden. Ihre Verschiedenartigkeit aber kann hier nicht in so fern in Betracht kommen, als sich die Sprachen der völkerweise lebenden Menschen in unterschiedene Sprachfamilien sondern ¹⁾. Denn diese Unterschiedlichkeit wäre bedeutungslos für das Wunder, welches da geschieht, wo Einer durch Wirkung des göttlichen Geistes dazu kommt, sich in einer andern Sprache zu äußern, als welche ihm von Natur zu Gebote stände. Von Bedeutung wäre hiefür die Verschiedenheit der so zu seiner Aeußerungsweise werdenden Sprache von der ihm natürlichen, nicht aber wie 14, 10, auf welche Stelle man sich umsonst beruft, die Unterschiedlichkeit der etwa auf diese wunderbare Art zur Aeußerungsweise werdenden Völkersprachen unter sich. Wir sehen uns also vielmehr angewiesen, unterschiedliche Arten des Sprechens überhaupt zu verstehen, als welches nicht nur Sprechen einer der Sprachen sein kann, die sich völkerweise ausgeprägt haben, sondern ebensowohl Sprechen einer nur eben im Munde des Sprechenden und für das jetzt eben Auszusprechende sich gestaltenden Sprache. Aber wiederum nicht den Unterschied des ersteren und des letzteren Sprechens wird der Apostel mit *γένη γλωσσῶν* meinen, da dies nur ein Gegensatz zweier verschiedener Arten des Sprechens, nicht aber verschiedenerlei Sprachen ergäbe. Die verschiedenerlei Sprachen müssen einer und derselben Art des Sprechens angehören. Solche kommen aber zu Wege, wo sich im Munde des Einzelnen je und je die Sprache für das, was ausgesprochen sein will, sonderlich bildet. Da bedarf es dann einer Dolmetschung, zu welcher der Geist Gottes den Vernehmenden eben

¹⁾ so Billroth einerseits, Rückert S. 463, Osiander, Maier u. A. andererseits.

so wunderbar befähigen muß, als er den Sprechenden treibt und befähigt, sich seine Sprache selbst zu schaffen. Ob diese Auffassung der mit *γένη γλωσσῶν* bezeichneten Begabung zu Akt. 2 stimmt, ist eine nicht hieher gehörige Erörterung, und ob sie zu den späteren Äußerungen des Apostels stimmt, wird sich zeigen, wenn wir an sie kommen.

Es ist nun nicht eine bloße Wiederholung des schon vor der Aufzählung dieser mancherlei Begabungen ausgesprochenen Gedankens, daß ein und derselbe Geist sie alle wirkt ¹⁾, wenn der Apostel nicht verbindungslös oder mit *οὖν*, wie man dann erwarten müßte, sondern mit *δέ* fortfährt, *πάντα δὲ ταῦτα ἐνεργεῖ τὸ ἐν καὶ τὸ αὐτὸ πνεῦμα διαιοῦν ἰδίᾳ ἐκάστῳ καθὼς βούλεται*. Er geht vielmehr von der Mannigfaltigkeit der einem und demselben Geiste entstammenden Begabungen zu ihrer alleinigen Bestimmtheit durch diesen einen und selben Geist über, ohne dessen Willen nicht und durch dessen Willen allein Jedwem sonderlich seine Begabung zu Theil wird. Denn der Nachdruck liegt auf dem Participialsatze, also auf der Art und Weise, wie der eine und selbe Geist all dies wirkt, als welcher nicht bloß in der Gemeinde überhaupt waltet, sondern jedem Einzelnen für sich und sonderlich, nach dem er will, die Begabung austheilt, welche er haben soll. Im Zusammenhalte hiemit giebt sich dann der mit *γὰρ* angeschlossene 12. Vers für etwas Anderes, als für einen bloß ähnlichen und seiner Ähnlichkeit wegen angefügten Satz zu erkennen ²⁾. Er besagt, was es mit Christo für eine Bewandniß habe. Denn *ὁ Χριστός* für eine Bezeichnung der christlichen Kirche zu halten, ist ein bloßes Belieben, welches dadurch nicht gerechtfertigt wird, daß man es eine mystische Bezeichnung derselben nennt ³⁾, oder den idealen Christus ⁴⁾, die ethische Person Christi ⁵⁾ verstanden wissen will. Auch so ist es nicht, daß der Apostel, indem er sagt, wie mit dem Leibe in seiner Einheitlichkeit und Vielgliedrigkeit, so verhalte es sich auch mit Christo, Christum, das Haupt, zugleich für den Leib, die Gemeinde, setzt ⁶⁾. Der Gegensatz von Christo dem Haupte und der Kirche als seinem Leibe ist eine in diesem Zusam-

¹⁾ gegen Rückert, Maier. ²⁾ gegen de Wette. ³⁾ so z. B. Maier. ⁴⁾ so Rückert. ⁵⁾ so de Wette. ⁶⁾ gegen Oslander.

menhange, wo das Haupt als ein Gliedmaß des Leibes zählt ¹⁾, überhaupt nicht statthabende Vorstellung ²⁾). Nicht als Verhältniß des Hauptes zum Leibe, sondern des Ich zu seinem Leibe ist hier das Verhältniß Christi zu seiner Gemeinde gedacht ³⁾). Eben deshalb aber gilt dann von Christo ein Gleiches, als vom Leibe und dessen Gliedern gesagt ist, daß Einheit des Leibes und Vielheit der Glieder zusammenbestehen, ohne daß erstere durch letztere aufgehoben würde. Denn die solche Einheit bildenden Glieder der Gemeinde sind bei jener Anschauung, wie es B. 27 ausdrücklich heißt, Christi eigene Glieder, welche er so an sich hat, daß sie seinen Leib ausmachen. Hätte der Apostel geschrieben *οὗτως καὶ ἡ ἐκκλησία τοῦ Χριστοῦ*, so würde die Kirche als ein für sich bestehender Körper erscheinen, welchem die einzelnen Christen angehören. Dafür will er sie aber nicht angesehen wissen, sondern die Gläubigen sollen sich für Glieder an Christo achten, welche durch ihre Zugehörigkeit zu ihm dazu geeignet sind, Einen Leib, nämlich seinen Leib zu bilden.

Daß es sich nun mit Christo so verhält, ist eine Thatsache, welche mit der andern, vorher ausgesprochenen, daß durch des einen und selben Geistes vertheilende Wirksamkeit eine Mannigfaltigkeit der Gaben vorhanden ist, in der Weise übereinstimmt, daß sie ihr zur Bestätigung dienen kann ⁴⁾). Aber dies soll sie nicht, ohne daß auch ihr selbst eine Bestätigung beigegeben wird, welche nun umgekehrt darin besteht, daß der Apostel an die Einheit und Selbigkeit des Geistes erinnert, durch dessen Empfang die Christen das geworden sind, was sie sind. Der Ton des *καὶ*, welches er dem *γάρ* vorausschickt, fällt auf *ἐν ἐνὶ πνεύματι*, nur aber nicht so, daß die Meinung wäre, was die Christen einige, sei nicht bloß äußerliche Gemeinschaft, sondern Ein Geist. Vielmehr drückt sich darin die Uebereinstimmung aus, welche zwischen dem in B. 12 geltend gemachten Thatbestande der vielgliedrigen Leibesinheit in Christo und zwischen der jetzt geltend gemachten Thatsache des bei allen Christen gleichen Empfangs Eines Geistes stattfindet. Denn gemäß dem Verhältnisse von Leib und Geist ist es die Einheit des empfangenen

¹⁾ so B. 21. ²⁾ gegen Bittroth u. A. ³⁾ vgl. Eph. 5, 29 u. hiezu m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 137. ⁴⁾ gegen Maier.

Geistes, welche mit sich bringt, daß die, welche ihn empfangen haben, in Christo zu Einem Leibe geeinigt sind, und führt sich also der mit οὕτως καὶ ὁ Χριστός ausgelegte Thatbestand auf den erfahrungsgemäßen Empfang eines und desselben Geistes zurück, welcher mit ἐν ἐνὶ πνεύματι ἡμεῖς πάντες εἰς ἓν σῶμα ἐβαπτίσθημεν und πάντες ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν ausgelegt ist. Denn die Lesart εἰς ἓν πνεῦμα ἐποτίσθημεν, die einzige, welche neben der jetzt allgemein angenommenen in Betracht kommen kann, steht dieser nicht nur an Beglaubigung nach, sondern verräth auch ihren Ursprung aus ihr durch die Ebenmäßigkeit der beiden Sätze, welche auf diese Weise zu Wege kommt, während dann weder das einer nähern Bestimmung bedürftige ἐποτίσθημεν einen tauglichen Sinn giebt, noch die Zielangabe εἰς ἓν πνεῦμα dem hier zu erwartenden Gedanken entspricht. Den Empfang des Geistes muß nämlich der zweite Satz wie der erste ausdrücken, und also einen zunächst dem ἐν ἐνὶ πνεύματι und nicht dem εἰς ἓν σῶμα entsprechenden Bestandtheil enthalten. Es ist irrig, wenn man das Verhältniß der beiden Sätze zu einander dahin gedeutet hat, daß die Gläubigen nicht nur Ein Leib, sondern auch Ein Geist seien ¹⁾ Den Ton hat auch im ersten ἐν ἐνὶ πνεύματι, und εἰς ἓν σῶμα ist nur deshalb dem ἐβαπτίσθημεν beigegeben, um diejenige Einheit der Vielen, von welcher B. 12 gesagt war, ausdrücklich auf den Empfang des einen Geistes zurückzuführen: nur aber nicht, sofern dadurch eine Einheit zu Stande kam, mit welcher zugleich eine Mannigfaltigkeit gegeben war, sondern sofern die zuvor bestandenen Verschiedenheiten, sei es des volkstümlich ausgeprägten Verhältnisses zu Gott, sei es des Standesverhältnisses der Menschen unter einander, für die herzustellende Einheit gleichgültig waren. Alle diese Verschiedenheiten und Gegensätze sind aufgegangen in die Einheit des Leibes, zu welchem hin, nämlich, um ihm gliedlich anzugehören, alle jetzt in Christo Geeinigten mit einem und demselben Geiste getauft worden sind, so daß der gleiche Empfang dieses Einen Geistes die wie immer Verschiedenen zu Einem Körper machte. Man hat nicht nöthig, die Verbindung von βαπτίζεσθαι mit εἰς dies Mal anders zu fassen, als sonst, und εἰς ἓν σῶμα durch εἰς τὸ γεῖναι

¹⁾ so Rückert.

ἐν σῶμα zu umschreiben. Der Unterschied gegen sonstige Verbindungen dieser Art besteht nur darin, daß im vorliegenden Falle dasjenige, zu welchem das Taufen in die durch εἰς ausgedrückte Beziehung steht, ein zwar abgesehen von dem Einzelnen Vorhandenes, aber durch die Zuwendung der Einzelnen stetig werdendes ist. Ein Taufen aber oder Ueberströmen mit Geist — denn nur so, nicht als ein Eintauchen meint der Apostel das mit ἐν verbundene βαπτίζειν¹⁾ — ist die Handlung, in welcher sich diese Zuwendung vollzieht, in so fern, als die Einverleibung in die Gemeinde durch eine Handlung geschieht, welche von Gottes wegen ein Ueberströmen mit heiligem Geiste ist²⁾, während sie ihren Namen βαπτίζειν von der durch Menschenhand geschehenden Ueberströmung mit Wasser hat. Denn da es um den Vorgang zu thun ist, durch welchen der Einzelne zum Leibe Christi in das entsprechende Verhältniß zu stehen kommt, und dieser Vorgang in einer Taufe besteht, die ihm widerfährt; so kann der Apostel mit den Worten ἐν ἐνὶ πνεύματι ἐβαπτίσθημεν nichts Anderes meinen, als den Empfang der für Ueberströmung mit heiligem Geiste erkannten Wassertaufe³⁾. Aber auch mit den Worten ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν meint er nichts Anderes als sic. An das zu denken, was dem Christen zu Theil wird, wenn er das Mahl des Herrn begehrt, könnte höchstens die Lesart εἰς ἐν πνεύμα ἐποτίσθημεν veranlassen, obwohl auch dann der Aoristus entgegenstände⁴⁾, welcher überhaupt verwehrt, etwas sich Wiederholendes oder Fortdauerndes, also auch die stetige geistige Nahrung des Christenlebens durch die Anstalten und Segnungen des Heils im Allgemeinen⁵⁾ zu verstehen. Nur der einmalige Vorgang, mit welchem die Zugehörigkeit zur Gemeinde anhebt, kann gemeint sein, und es fragt sich lediglich, welchen innern Grund es hat, daß ihn der Apostel mit zwei gerade so sich zu einander verhaltenden Bezeichnungen benennt⁶⁾. Dies erhellt aber aus ihrem Verhältnisse zu einander selbst. Das eine Mal erscheint der Vorgang als eine Ausgießung des Geistes, welcher den Menschen wie ein Bad überströmt, das andere Mal als eine Tränkung mit ihm⁷⁾, daß er in den Menschen eingeht und seine innerlich er-

1) vgl. 10, 2. 2) vgl. Tit. 3, 5 f. 3) gegen m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 28. 4) vgl. de Wette, Meyer z. d. St. 5) so Biskroth. 6) vgl. Burger z. d. St. 7) vgl. Joh. 7, 37.

regende und belebende Wirkung übt. Die erstere Bezeichnung ist die näherliegende, weil mit der Handlung der Wassertaufe gegebene; sie würde aber hier dem Zwecke, zu welchem des Vorgangs gedacht wird, weniger entsprechen, als die andere, wenn nicht *εἰς ἐν σῶμα* dabei stände, wodurch der Vorgang in seiner Bedeutung als Einverleibung in die Gemeinde betont wird. Die andere dagegen, welche der Taufhandlung fremd ist, war hier durch den Zusammenhang erfordert, in welchem es um die Wirkung des uns innerwaltenden Geistes zu thun ist.

Die Einheit des Geistes, welchen Alle empfangen haben, als sie Christen wurden, hat zur Begründung des Satzes gedient, daß es sich mit Christo verhält, wie mit dem in seiner Vielgliedrigkeit immerhin einheitlichen Leibe, indem vermöge des Verhältnisses von Geist und Leib die Einheit und Selbigkeit des erstern mit sich bringt, daß alle, die ihn haben, wie viele ihrer seien, einheitlich den von ihm durchwalteten Leib ausmachen. Wenn nun der Apostel fortfährt, *καὶ γὰρ τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἐν μέλος ἀλλὰ πολλά*, so verzichtet auf das Verständniß dieser Anknüpfung, wer sie nicht anders zu fassen weiß, als daß zu weiterer Erläuterung der in Rede stehenden Einheit wieder auf das Bild des menschlichen Leibes zurückgegangen werde¹⁾. Die Verknüpfung durch *γὰρ* läßt erwarten, daß die in R. 13 enthaltene Bestätigung des *οὕτως καὶ ὁ Χριστός* hier selbst wieder bestätigt werde. Und so ist es auch. Während nämlich im 12. Verse die Einheit des Leibes betont war, welche durch die Vielheit seiner Glieder nicht aufgehoben wird, sehen wir jetzt die Vielheit der Glieder eines Leibes, welche, wie der Begriff des Gliedes mit sich bringt, unter sich verschieden sind und jedes anders als das andere, im Gegensatze zur Einerleiheit betont. Auch nach dieser Seite, wie das vorausgeschickte *καὶ* ausdrückt, kommt die Beschaffenheit des Leibes in Betracht, weil die Angehörigen Christi nicht bloß allesammt eine Einheit bilden gleich den vielen Gliedern des Leibes, sondern auch durch die mannigfaltige Begabung, welche der Geist Gottes ihnen zutheilt, alle unter sich verschieden und jeder etwas Anderes am Leibe Christi sind. Es dient also der Bestätigung jenes Vergleichs zwischen Christo

¹⁾ so z. B. Meyer, Rückert, de Wette.

und dem Leibe, den der Apostel zum Zwecke einer rechtfertigenden Erklärung des in B. 7—11 enthaltenen Thatbestands angestellt hat, hinwieder zur Bestätigung, wenn er an diejenige Beschaffenheit des Leibes erinnert, vermöge deren er aus einer Vielheit unter sich verschiedener Glieder besteht, indem erst sie dem *eis ên sōma*, auf das es bei der Begründung jenes Vergleichs abgesehen war, die für den Zweck der Vergleichung erforderliche Bedeutung sichert.

Unvermittelt läßt der Apostel auf den Satz *τὸ σῶμα οὐκ ἔστιν ἐν μέλος ἀλλὰ πολλά* eine Reihe von Sätzen folgen, welche ausführen, was damit gegeben ist. Erstlich solche, welche ausschließen, daß ein Glied um deswillen, weil es dieses und nicht ein anderes ist, dem Leibe nicht anzugehören wähen könnte. Wie dies gemeint ist, ob so, daß Fuß oder Ohr etwas Besseres ist, als ein Bestandtheil des Leibes und unabhängig von ihm¹⁾, oder so, daß sie der Ehre, dem Leibe gliedlich anzugehören, untheilhaft zu sein wähen, läßt sich nicht darnach entscheiden, ob sie oder ob Auge und Ohr vornehmer sind²⁾, da sich für eine solche Abschätzung der genannten Glieder gegen einander kein Anhaltspunkt darbietet, sondern nur so viel zu Tage liegt, daß der Fuß vom beherrschenden Mittelpunkte des Leibes ferner ist, als die Hand, und das Ohr nicht vorn im Haupte sitzt, wie das Auge, sondern seitwärts an ihm. Darauf vielmehr kommt es an, ob *εἶται ἐκ τοῦ σώματος* etwas ist, dessen ein Glied gern könnte entrathen wollen, oder etwas, dessen entrathen zu müssen ihm ein Leidwesen wäre. Bedenkt man, daß es der Gleichnißausdruck für die Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi ist, so wird man nur Letzteres für möglich achten. Nur so ergiebt sich auch ein Gedanke, der sich an den vorhergehenden Satz bequem anschließt. Denn aus der Beschaffenheit des Leibes, vermöge deren er kein Einzel- sondern ein aus mancherlei Bestandtheilen zusammengesetztes Ganzes ist, ergiebt sich zunächst doch nur, daß sich kein Glied darum, weil es anders ist, als ein anderes, vom Leibe ausgeschlossen wähen kann, gleich als wenn die Zugehörigkeit zum Leibe ein in die Besonderheit dieses andern Glieds eingeschränkter Vorzug wäre. Uebrigens heißt es nicht, daß der Fuß nicht Hand, das Ohr nicht

1) so z. B. Willroth. 2) gegen Rückert.

Auge sei, gebe keinen Grund ab, warum Fuß und Ohr dem Leibe nicht angehörten oder ihm nicht anzugehören meinen könnten, sondern ihre Rede, weil sie nicht Hand oder Auge seien, so gehörten sie dem Leibe nicht an, diese ihre Rede bewirke nicht, daß sie es nicht seien. Denn diese Bedeutung hat *παρά τοῦτο*, und nicht heißt es „hiebei“ oder gar „bei alle dem“¹⁾: beides ist sprachgebrauchwidrig, und ersteres giebt keinen, letzteres, mag man die Sätze als Fragen fassen, in denen die zweite Verneinung nur Verstärkung der ersten ist²⁾, oder als Aussagen, in denen eine Verneinung verneint wird³⁾, einen ganz verkehrten Sinn. Von dem Begriffe der unmittelbaren Anschließung an Etwas, welchen *παρά* ausdrückt⁴⁾, ist ein leichter Uebergang zu dem der unmittelbaren Folge, daß Eines das Andere in seinem Geleite hat und mit sich bringt⁵⁾, in welchem Sinne *παρά* selbst da gebraucht werden kann, wo von einer Person gesagt ist, daß ihr Dasein oder Erscheinen Etwas in seinem Gefolge habe⁶⁾. Bei solcher Bedeutung der Präposition kann es nur die von Fuß und Ohr geführte Rede sein, von welcher verneint wird, daß sie Nichtzugehörigkeit zum Leibe mit sich bringe, an der Zugehörigkeit zum Leibe Etwas ändere⁷⁾. Sollte verneint sein, daß der im Vordersatze dieser Rede benannte Umstand einen Grund abgebe, warum Fuß und Ohr dem Leibe nicht anzugehören meinen könnten⁸⁾, so wäre *διὰ* die entsprechende Präposition, und müßte dieser Umstand als der Grund benannt sein, warum sie ihre Zugehörigkeit zum Leibe verneinen, und nicht die Berufung auf denselben erst einen Bestandtheil ihrer Rede bilden. Nur so würde der Nachsatz, obzwar auch dann sehr unbeholfener Weise, dem Vordersatze entsprechen, als welcher letztere den Fall setzen würde, daß Fuß und Ohr auf eine Thatsache hin Etwas von sich behaupten, welche als ungeeignet für solche Folgerung zu bezeichnen ist. Aber es soll eben nicht blos verneint werden, daß es mit dem von ihnen vorgebrachten Grunde und dem damit Begründeten seine Richtigkeit habe,

¹⁾ so de Wette u. A. ²⁾ so z. B. de Wette, Neander, Maier. ³⁾ so z. B. Bengel, Billroth, Oslander, Meyer, Winer S. 464, Buttmann S. 304. ⁴⁾ vgl. z. B. Demosth. de cor. 13. 15. ⁵⁾ so Thuchb. 1, 141, 7; Demosth. adv. Phil. I, 11; III, 2. ⁶⁾ so Jofr. Archid. 52. ⁷⁾ so z. B. Rückert, Olshausen, Bisping, Meyer. ⁸⁾ so z. B. Billroth, Maier.

sondern dies soll betont sein, daß ihre Zugehörigkeit zum Leibe darum nicht minder wirklich sei, wenn sie im Verdrusse darüber, daß sie nicht Hand und Ohr sind, sich anstellen, als wären sie deshalb dem Leibe fremd. Den Nachsatz dieses hinsichtlich seiner Form mit Röm. 11, 18 vergleichbaren Satzes fragweise zu lesen, hat man nicht bloß keine Ursache, sondern auch kein Recht. Da es die einfache Verneinungspartikel wäre, welche zum Zwecke ihrer Selbstverstärkung wiederholt stände, so müßte die Frage lauten, *οὐκ ἔστιν παρὰ τοῦτο, οὐκ, ἐκ τοῦ σώματος*¹⁾. Eine solche Verstärkung der Verneinung würde sich jedoch nur für einen Aussagesatz, nicht für einen Fragesatz eignen.

Wenn wir B. 15—16 richtig verstanden haben, so begegnet der Apostel mit diesen beiden gleichgeformten und gleichbedeutenden Sätzen denjenigen, welche verdrüsslich sind, weil sie nicht gerade diejenige Stelle in der Gemeinde einnehmen oder diejenige Begabung besitzen, welche sie gerne haben möchten. Verwandten Inhalts sind die nächstfolgenden Verse, wo einerseits B. 17 und 18, andererseits B. 19 und 20 zusammengehören. Die Form der Sätze ist auch hier beide Male dieselbe: an einen Fragesatz, welcher die Unmöglichkeit des hypothetisch Gesezten darthut, so zwar, daß es das erste Mal wieder, wie B. 15 und 16, zwei Beispiele sind, in welchen dies ausgeführt wird, während das zweite Mal der hier gesetzte Fall seiner Natur nach nur einer sein konnte, schließt sich mit *ννὶ δέ* oder *νν δέ* die Aussage eines wirklichen Thatbestands, durch welchen das hypothetisch Gesezte thatsächlich ausgeschlossen ist. Von Schlußfolgerungen, welche der Leser aus B. 17 und 19 als Obersätzen und B. 18 und 20 als Untersätzen ziehen sollte, kann, wie man sieht, keine Rede sein²⁾. Es gäbe kein Gehör, sagt der Apostel das eine Mal, wenn der Leib ganz Auge wäre, und kein Riechen, wenn er ganz Gehör wäre: so ist es aber auch nicht, sondern Gott hat seinen Willensgedanken eines mannigfaltig begabten Ganzen, wie das von dem *καθὼς βούλεται* des 11. Verses wohl zu unterscheidende *καθὼς ἡθέλησεν*³⁾ ausdrückt, in der Art verwirklicht, daß er den Leib mit einer

¹⁾ vgl. die Beispiele bei Rost Gramm. S. 761 u. bei Stallbaum zu Plato symp. 199 A. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ gegen de Wette.

Mehrheit von Gliedern ausstattete, deren jedes zu diesem Zwecke seine Stelle durch ihn erhalten hat. Und das zweite Mal sagt er, es gäbe keinen Leib, wenn die Glieder alle ein und dasselbe Glied wären: aber so ist es ja auch nicht, sondern der Glieder sind viele unter sich verschiedene, einer aber und einheitlich ist der aus ihnen bestehende Leib. Hiemit begegnet der Apostel denjenigen, welche nur auf Eine Art der Begabung Werth legten, sei es daß sie nur nach ihr begehrt und die eigene darüber geringachteten, oder daß sie den ihrer eigenen Begabung Untheilhaftigen die ihnen gebührende Anerkennung weigerten. Die Begabungen sind alle nothwendig, hält er ihnen entgegen, und darum alle, eine jede in ihrer Eigenthümlichkeit, von Gott geordnet, damit die Gemeinde das sei, was sie nach seinem Willen sein soll; und Einerleiheit aller Bestandtheile ließe es nicht zu der Gemeinde kommen, welche nun gerade als Zusammenschluß ihrer mannigfaltigen Glieder eine Einheit bildet.

Wieder eine neue Wendung nimmt die Ausführung des Bildes vom Leibe und seinen Gliedern mit B. 21. Es folgen, was die Form anlangt, wenn der erste Anblick nicht täuscht, drei durch *καί* aneinandergesetzte Abschnitte, B. 21—22, B. 23—25 und B. 26. Was aber deren Inhalt anlangt, so handelt es sich hier nicht mehr, wie bisher, um das Verhältniß der verschiedenen Glieder zum Ganzen des Leibes, sondern um das Verhältniß der einzelnen in ihrer Unterschiedlichkeit zu einander¹⁾. So gleich im ersten Abschnitte, wo nicht nur verneint wird, daß das Auge meinen könne, der Hand, und das Haupt meinen könne, der Füße entrathen zu mögen, da ja, was nicht ausgeführt zu werden brauchte, das Sehen eines Gegenstands ohne Möglichkeit, ihn zu greifen, und das Wollen eines Ziels ohne Möglichkeit, es zu erreichen, nimmermehr genügen würde, sondern wo darüber hinaus, mit einem schon der Stellung nach nicht zu *ἀναγκαῖα* gehörigen *πολλῷ μᾶλλον*, welches eine den vorhergehenden Satz überbietende Aussage ankündigt, die Unentbehrlichkeit gerade derjenigen Glieder des Leibes, welche dafür gelten, schwächer zu sein als andere, betont wird. Unter diese schwächeren Glieder Hände und Füße zu rechnen²⁾, erlaubt die Wirklichkeit nicht, und bringt der Ge-

¹⁾ vgl. Rückert z. b. St. ²⁾ gegen Matt u. A.

gensatz gegen das Vorausgegangene keineswegs mit sich. Im Gegentheil ist es durch πολλῷ μᾶλλον ausgeschlossen, welches an solche Glieder denken heißt, die nach gemeiner Schätzung, wenn man nach dem Augenschein urtheilt, an Kraft und Vermögen hinter den Händen und Füßen zurückstehen. Vergleichen sind dann aber nicht die Augen oder sonstigen Sinneswerkzeuge, deren Vermögen ja gerade zu Tage liegt¹⁾, sondern die zarten inneren Theile, welche sich nicht selbst zu schützen noch eine sichtbare Wirkung nach außen zu üben im Stande sind, während nicht weniger als das Leben selbst von ihrem Dasein und ihrer Gesundheit abhängt.

Insgemein läßt man den mit ἀλλά eingeführten Gegensatz auch über B. 23 sich erstrecken. Aber ob auch die Sätze dieses Verses in ihrer Form dem des 22. Verses gleichen, ist doch ihr Inhalt ein so sehr anderer, indem es hier nicht mehr um Entbehrlichkeit oder Unentbehrlichkeit eines Gliedes, sondern um die Behandlung der an sich selbst in geringeren Ehren stehenden oder nicht wohlanständigen Gliedmaßen zu thun ist, daß sie nimmermehr als Fortsetzung jenes Gegensatzes gemeint sein können. Sonach wird καὶ einen zweiten Gedanken bringen, welcher als ein weiterer, aber auf derselben Linie stehender zu dem in B. 21—22 enthaltenen hinzutritt²⁾. Es ist der Gedanke, daß man ja den Unterschied zwischen den Körpertheilen, wenn einer nicht selbst in hinreichender Ehre steht, um sich vorthellhaft sehen lassen zu können, oder an sich selbst zu unanständig ist, um ihn sehen lassen oder auch nur nennen zu dürfen, durch die Art und Weise, wie man es mit ihm hält, geflissentlich ausgleiche. Ob τὰ ἀτιμότερα τοῦ σώματος und τὰ ἀσχήμονα dieselben Körpertheile seien oder verschiedene, ist eine nicht ganz richtig gestellte Frage³⁾, sofern die letzteren unter den ersteren mitbegriffen, darum aber doch etwas Sonderliches für sich sein können. Und so verhält es sich wirklich. Alle des Körpers Mitte ausmachenden Bestandtheile desselben, Bauch, Lenden und Oberschenkel, gelten nicht dafür, daß sie wie Haupt und Nacken oder Hände und Füße Wohlgefallen finden,

¹⁾ gegen Billroth, Meyer u. A. ²⁾ vgl. z. B. Hebr. 7, 5. 8. 9. 15. 20.

³⁾ gegen Rückert.

wenn sie zu sehen kommen. Daher, sagt der Apostel, thut man eben ihnen größere Ehre an, als anderen, indem man sie nämlich bekleidet, damit auch sie sich eben so ehrlich ausnehmen, wie die anderen. An dieser Bekleidung haben aber dann auch diejenigen Gliedmaßen Antheil, welche sehen zu lassen unanständig wäre. Bei ihnen hat sie jedoch eben deshalb einen andern Grund und Zweck. Ihre Unanständigkeit bringt mit sich, daß wir uns, und zwar nicht blos sofern wir sie sorgfältig vor Entblößung bewahren, sondern auch indem wir ihre Benennung darnach wählen, in Bezug auf sie der Anständigkeit um so mehr befehligen. Wie man die Worte *τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν ἐνδύσασθαι περισσοτέραν ἔχει* insgemein versteht, geben sie freilich nicht diesen, sondern nur einen ähnlichen Sinn, und auch ihn schwerlich mit Recht. Man verbindet nämlich *ἡμῶν* mit *τὰ ἀσχήμονα*, und deutet dann, daß unsere unanständigen Körpertheile größere Wohl- anständigkeit haben, dahin, daß sie eine anständigere Verhüllung haben: eine Deutung, welche deshalb unzulässig sein dürfte, weil mit *ἔχει* eine Eigenheit dieser Körpertheile selbst, und nicht eine von unserer Behandlung derselben abhängige Zuständlichkeit ausgedrückt wäre. Aber zu *τὰ ἀσχήμονα* ergänzt sich ja aus dem vorhergehenden Satze von selbst *τοῦ σώματος*, und wenn man sich für die Verbindung *τὰ ἀσχήμονα ἡμῶν* auf das nachfolgende *τὰ ἐνδύσασθαι ἡμῶν* beruft, so steht eben auch dieser Verbindung entgegen, daß dann zu *οὐ χρεῖαν ἔχει*, wenn nicht gar *τιμῆς περισσοτέρας*¹⁾, wenigstens *ἐνδύσασθαι*²⁾ ergänzt werden muß, was nicht nöthig sein sollte, da ein *αὐτῆς* dessen überhoben hätte, aber auch nicht einmal einen richtigen Sinn giebt, da es heißen müßte, die anständigen bedürfen dessen nicht, Anständigkeit von uns erst zu bekommen, und nicht, sie brauchen keine oder keine größere Anständigkeit. Wie nun hienach *ἡμῶν* in letztem Satze zu *οὐ χρεῖαν ἔχει* gehört³⁾ und der Sinn ist, daß die anständigen Körpertheile unser nicht bedürfen, ebenso gehört es in dem erstern Satze, nachdrücklich vorausgestellt, zu *ἐνδύσασθαι*. Nach dem auch der neutestamentlichen Sprache nicht fremden⁴⁾ Gebrauche von *ἔχει* in der Bedeutung „mit sich bringen, verursachen“, in

¹⁾ so Flatt. ²⁾ so z. B. de Wette. ³⁾ vgl. Osiander z. d. St. ⁴⁾ vgl. Hebr. 10, 35; 1 Joh. 4, 18.

welcher es namentlich auch Begriffe eines verursachten Verhaltens zum Objecte hat, besagen die Worte, daß die unanständigen Körpertheile eine größere Wohlansständigkeit von unserer Seite mit sich bringen, indem wir uns in Bezug auf sie um so anständiger benehmen, während die wohlansständigen unser nicht bedürfen.

Doch der letztere, verneinende Satz steht nicht für sich allein, sondern hat einen mit ἀλλὰ gegenübergestellten bejahenden in seinem Gefolge, man müßte sich denn entschließen können, dieses ἀλλὰ seiner natürlichen Beziehung auf die vorausgegangene Verneinung zu erheben und einen davon unabhängigen neuen Gedanken einführen zu lassen¹⁾. Der Gedanke, den es bringt, macht dies in keiner Weise nöthig. Gott, sagt der Apostel mit nachdrücklicher Vorausstellung des Subjekts, Gott hat den Leib in der Art zusammengesetzt, daß er dem hintanstehenden Theile größere Ehre verlieh. Auf dieser Art und Weise der Zusammensetzung des Leibes ruht der Ton²⁾, wie an sie auch der Absichtssatz sich anschließt. Es sollte keine Zerspaltung sein im Leibe, sondern die Glieder sollten, auf ein und dasselbe Absehen gerichtet, eins für das andere Sorge tragen. So drückt sich der Apostel aus, indem er die Lebenseinheit des Leibes als Ergebniß selbstthätigen Zusammenwirkens seiner Bestandtheile faßt, was an Röm. 8, 22 erinnert. Seine Meinung ist, daß der Körper, wenn er aus Gliedern zusammengesetzt wäre, welche in erster, und solchen, welche in zweiter Reihe stehen, ohne daß eine Ausgleichung dieses Unterschieds statthätte, nothwendig ein getheiltes Leben führen würde, ein Leben höherer und niederer Ordnung. Ausgeglichen aber ist der Unterschied nicht, wie man gewöhnlich erklärt, durch die Bekleidung, welche der Mensch den Körpertheilen geringern Rangs zukommen läßt. Nicht die Ehre kommt hier in Betracht, welche wir gewissen Theilen des Körpers zuwenden, sondern die von Gott selbst durch die Schöpfungsordnung ihnen verliehene, und auch eine Beziehung auf Gen. 3, 21 ist durch das auf die Erschaffung selbst zurückgehende *συνεκράσεν* ausgeschlossen³⁾. Der Apostel denkt vielmehr daran, daß gerade derjenige Theil des Körpers, welcher an Ehre zurücksteht, die Lenden sammt den Geschlechtstheilen, durch die Ehre ausgezeichnet

¹⁾ so namentlich Meyer. ²⁾ vgl. Rückert z. b. St. ³⁾ gegen Maier.

ist, zur Selbstfortpflanzung des Menschen zu dienen. So hat Gott es geordnet, der Schöpfer des Leibes, als er ihn schuf: er hat durch die Ehre, welche er den niedriger stehenden Theilen gab, also indem er auf diese Weise den Gegensatz zwischen ihnen und den höherstehenden ausglich, die Einheit des Leibeslebens gesichert. Hat er so gethan, so sind die an sich selbst wohlanständigen Theile nicht darauf angewiesen, von uns durch Ehre, die wir ihnen anthun, ausgezeichnet und, sozusagen, erst recht anständig gemacht zu werden. Was uns derartiges zu thun zukommt, gebührt den an sich minderere Ehre theilhaftigen und nicht anständigen. Diese Lehre giebt der verneinende Satz τὰ εὐσχημόνα ἡμῶν οὐ χρεῖαν ἔχει in Verbindung mit seinem das schöpferische Thun Gottes wider das Verneinte geltend machenden Gegensatze. Sie stimmt mit der in B. 23 enthaltenen als die andere Seite dazu überein.

Um Entbehrlichkeit und Unentbehrlichkeit, welcher vermeintliche Gegensatz unter den Gliedern abgewiesen wurde, handelte es sich in B. 21—22, um Ehrlichkeit und Unehrllichkeit derselben, welches wirklichen Gegensatzes Ausgleichung aufgezeigt wurde, handelte es sich in B. 23—24. Als Drittes folgt nun, ebenfalls durch καὶ angeschlossen, die Gemeinsamkeit des Ergehens, welche zwischen allen Theilen des Leibes stattfindet. Daß dies mit dem Zwecke, zu welchem Gott den Leib in der zuvor benannten Weise zusammengesetzt hat, in keinem Gedanken zusammenhänge¹⁾, wenn auch in einer gewissen sachlichen Verwandtschaft steht, bedarf keiner Erinnerung: um so weniger kann der Apostel mit jenem ἀλλὰ dazu übergegangen sein, die Leser auf den höhern Gesichtspunkt der göttlichen Ordnung und Zweckbestimmung zu erheben²⁾. Ein zu wechselseitiger Förderung gedeihendes Zusammenwirken aller Glieder erschien dort bezweckt, hier dagegen ist davon die Rede, daß alle Glieder das Ergehen des einzelnen theilen: was sich nur insofern als ein Verhalten derselben darstellt, als es nicht bloß heißt, sie leiden alle mit, wenn eines leidet, sondern, auch wiederum ähnlich wie Röm. 8, 22, sie freuen sich mit, wenn eines verherrlicht, das heißt, im Gegensatze zu der mit πάσχειν ausgedrückten Empfindung einer Lebensbeeinträchtigung, wenn es in den Vollbesitz des ihm eigenthümlichen Lebens versetzt wird³⁾.

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. de Wette.

So wenig wir uns veranlaßt gefunden haben, auf ein innerhalb des Bildes selbst verbleibendes Verständniß der in B. 21—26 enthaltenen Ausführungen zu verzichten¹⁾, so un schwer vollzieht sich auch die Anwendung derselben auf das Verhältniß und Verhalten der Gemeindeglieder unter sich. Die erste besagt, daß keinerlei Begabtheit ein Gemeindeglied auf den Wahn bringen darf, als könnte es anders begabter entrathen, und daß gerade diejenige Begabung unentbehrlich ist, welche nicht sowohl zu einer auffälligen Wirksamkeit nach außen befähigt, als vielmehr nur eben das leistet, was zur Führung des eigenen Christenlebens erforderlich ist. Die zweite giebt zu bedenken, daß in einer Gemeinde, wenn sie dem Bilde des Leibes entsprechen soll, die Richtung nicht dahin gehen darf, diejenigen ehrend zu erhöhen, welche durch ihre Begabung schon geehrt sind, während man diejenigen hintansetzt, welche bei der Dürftigkeit ihrer Begabung, bei der beschämenden Schwäche ihres Verstandes oder Willensvermögens gerade recht nöthig hätten, daß man sie ehre und hebe, damit der Unterschied zwischen jenen und diesen ausgeglichen und die Einheitlichkeit des Gemeindelebens gewahrt werde. Zum Dritten endlich wird an dem Bilde des Leibes gezeigt, wie unnatürlich es wäre, wenn das einzelne Gemeindeglied am Geiste verkümmern könnte, ohne daß es die anderen alle schmerzlich mitempfinden, oder zu geistiger Lebensfülle erblühen könnte, ohne daß alle anderen sich dessen wie eigenen Gewinns erfreuten. Nehmen wir hinzu, was diesen Ausführungen vorausgegangen ist, die Erweisung der gleichen Zugehörigkeit zum Ganzen, wie verschieden auch die Begabung oder Berufsstellung der Einzelnen ist, im Gegensatze gegen den Unmuth derer, welche das sein möchten, was Andere sind, und die Darlegung der Nothwendigkeit einer Mannigfaltigkeit von Begabungen, im Gegensatze zu der Neigung, nur gewisse Begabtheiten gelten zu lassen oder werth zu halten; so dürfte keine auf diesem Gebiete des gemeindlichen Lebens mögliche Verirrung übrig sein, welcher der Apostel nicht mit der Durchführung seines Bildes begegnet wäre. Die Anwendung davon zu machen, ist nun Sache der Leser, denen er zuruft

ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ καὶ μέλη ἐκ μέρους.

¹⁾ gegen Maier.

Σῶμα Χριστοῦ muß man eben so wenig „der Leib Christi“ übersetzen, als 3, 16 *ναὸς θεοῦ* „der Tempel Gottes“. *Τὸ σῶμα τοῦ Χριστοῦ* ist die Kirche aller Orten und Zeiten, die Angeredeten aber sind nicht die Gemeinde, sondern eine Gemeinde Christi. Hinwieder heißt es freilich auch nicht „ein Leib Christi“ in dem Sinne, als hätte Christus der Leiber mehrere. Was die Kirche in der Art ist, daß es in ihr aufgeht, das ist die Einzelgemeinde an ihrem Theile. Sie heißt Christi Leib und nicht bloß ein Theil seines Leibes, weil sie als Gemeinde eine Verwirklichung desselben ist¹⁾. Gilt dies von der Gemeinde als Einheit, so gilt von ihren Angehörigen, daß sie Glieder Christi sind. Nur hiezu gehört *ἐκ μέρους*. Der Wortstellung zuwider hat man es zu beiden Prädikaten gezogen, indem man es so verstand, als sollte den Lesern bedeutet werden, daß sie nicht allein, sondern nur zusammen der übrigen Christenheit Christi Leib und Glieder seien²⁾: ein Gedanke, welcher in diesem Zusammenhange aller Veranlassung entbehrt. Wohl veranlaßt erscheint dagegen *ἐκ μέρους* in Verbindung mit *μέλη*, wenn man den Gegensatz von *μέλη* und *σῶμα* in's Auge faßt. Nur muß man diesen Gegensatz nicht so wenden, als hieße es, im Ganzen seien sie Christi Leib, im Einzelnen, nämlich wenn man sie als Einzelne betrachte, Glieder Christi³⁾. *Ἐκ μέρους* kann weder diese Bedeutung haben, noch heißt es „antheilmäßig“, was so viel sein soll, als je nach dem Antheile, den Jeder an Christo hat⁴⁾: seine einzige Bedeutung ist, „theilweise“⁵⁾. Wie der Apostel oben B. 14 und 19 innerhalb des Bildes erinnert hat, daß der Leib nicht Ein Glied ist, sondern viele, und daß die Glieder alle nicht Ein Glied sind, so sagt er jetzt in der Anwendung des Bildes, daß die Gliedschaft der Einzelnen an Christo eine nur immer theilweise ist und in Keinem sich das vollständig erschöpft und darstellt, was ein Angehöriger Christi sein kann. Denn die Gliedschaft an sich und im Allgemeinen schließt alles das in sich, was sich unter die Einzelnen als das Besondere ihrer Gliedschaft vertheilt. Hierzu, nicht aber zu dem ohnehin widersinnigen Gedanken, daß sich die Gliedschaft des Einzelnen an Christo nach seinem Antheile an ihm richte, stimmt auch

¹⁾ vgl. 3, 3, 16. ²⁾ so 3. B. Bengel nach Chrysostomus u. A. ³⁾ so 3. B. Billroth, Rückert. ⁴⁾ so Meyer. ⁵⁾ vgl. 13, 9. 10. 12.

das Nachfolgende, dessen herkömmliche Construction aber schwerlich für richtig anerkannt werden kann. Der Apostel soll nämlich die mit οὗς μέν begonnene Form der Aufzählung unversehens verlassen und, als ob kein οὗς μέν vorausgegangen wäre, die Glieder der Reihe mit πρῶτον, δεύτερον, τρίτον und so fort unterschieden haben. Dies dürfte aber nicht blos ohne Beispiel sein, da sonst statt eines οἱ δέ nur etwa τινές oder ἄλλοι oder irgend eine andere Personenbezeichnung eintritt, sondern es leidet wohl auch an einer innern Unmöglichkeit, da nicht wohl begreiflich ist, wie der Apostel dazu gekommen sein sollte, innerhalb des mit οὗς μέν begonnenen Satzes ein πρῶτον eintreten zu lassen, welches eine Eintheilung jenes Objekts einleitete, während er doch verschiedene Objekte von ἐθετο aufzuzählen im Sinne hatte. Steht ja doch nicht einmal ein δέ hinter δεύτερον, daß man glauben könnte, er lasse von da an ἐθετο nur mit einfachem Affektive verbunden sein, nachdem es vorher οὗς μέν als Objekt und ἀποστόλους als Objektsprädikat bei sich gehabt hatte. Hierzu kommt, daß bei dieser Auffassung des Satzes die nachfolgende Reihe von Fragen bedeutungslos wird. Sie dient, sagt man, das ἐκ μέρους nun auch noch negativ ins Licht zu setzen ¹⁾. Denn daß die Frageform das in Frage Gestellte als unmöglich erscheinen lasse ²⁾, ist ja offenbar irrig: man wird gestehen müssen, daß die Worte dies nicht besagen ³⁾. Wie viel günstiger stellt es sich in aller Beziehung, wenn diese Reihe von Fragen den Nachsatz zu einem mit καὶ οὗς μέν anhebenden Relativsatze bildet, welchem ja kein οὗτοι zu folgen braucht ⁴⁾! Man ist dann dessen überhoben, καὶ im Sinne von „und zwar“ zu nehmen, und also den Satz mit dem vorhergehenden in eine Verbindung zu bringen, bei welcher, ohne daß ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ dagegen zu verwahren vermöchte, von Aposteln gesagt wäre, die der korinthischen Gemeinde angehören. ⁵⁾ Μέν aber, zu dem in οὗς enthaltenen Demonstrativum gehörig ⁶⁾, dient zu ausdrücklicher Einschränkung der Aussage auf das genannte Objekt, und betont dasselbe also in diesem Sinne einem andern gegenüber ⁷⁾, welches übrigens

¹⁾ so namentlich Meyer. ²⁾ so auch Maier. ³⁾ vgl. Rückert z. d. St. ⁴⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 908. ⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ vgl. z. B. Isokr. paneg. § 15; Soph. Trach. 350; Eurip. Or. 603. ⁷⁾ vgl. z. B. Xenoph. Hellen. 4, 1, 7.

dadurch nicht als ausgeschlossen¹⁾, sondern als außer Betracht gelassen²⁾ erscheint. Auch diejenigen, heißt es, um jetzt nur von ihnen zu sprechen, auch diejenigen, welche Gott in der Gemeinde erstlich als Apostel bestellt hat, zweitens als Propheten und so fort, sind sie alle Apostel, alle Propheten und so fort? Nicht in Bezug auf die Christen überhaupt ist nun gefragt, ob sie alle Apostel, Propheten, Lehrer seien, was eben eine bedeutungslose Frage wäre, sondern die Fragesätze haben ihr Subjekt an den durch den Relativsatz Bezeichneten, also an den durch irgend eine sonderliche Berufsstellung oder Begabung Bevorzugten. Gilt auch von ihnen, daß nicht Jeder Alles ist, sondern der Eine dies, der andere jenes, so brauchen die Uebrigen, welche die große Mehrzahl ausmachen, sich nicht darum zu grämen, wenn ihnen von diesen sonderlichen Gaben und Berufsstellungen keine zu Theil geworden ist: ein Gedanke, dessen Verwandtschaft mit der Ausführung des Bilds von dem Verhältnisse der Leibesgliedermaßen zu einander zu Tage liegt, und den man schwerlich ungereimt nennen kann, ohne über die Frage, die man bei der gewöhnlichen Auffassung gestellt findet, ob denn alle Christen Apostel, Propheten, Lehrer seien, dasselbe Urtheil zu fällen³⁾

Die Aufzählung ist im Vorder- und Nachsatze die gleiche, ausgenommen, daß in letzterm die *ἀντιλήψεις* und *προσβύσεις* fehlen, welche als Bezeichnungen eines hülfreichen und eines regimentlichen Thuns, wie es je und je, hier und dort geschieht, die Amtsthätigkeit der *διάκονοι* und *προσβύτεροι* vorstellen, und daß sich in erstern kein dem *διεργουμένωνσιν* entsprechendes Glied findet. Es sind dies Ungleichheiten, welche verdeutlichen, daß es sich nicht um eine abgegränzte Zahl gewisser Begabungen oder Begnadungen sonderlicher Art handelt, sondern um alle und jede, wes Namens sie immer sein mögen. Die Berufsarten, deren Inhaber Gottes Wort zu verkündigen haben, finden wir in erster Reihe genannt, und zwar in der selbstverständlichen Stufenordnung des Apostelthums, des Prophetenthums, des Lehramts. Mit *δυνάμεις*, welches eigentlich die in Einem wirksamen Kräfte wunderbaren Thuns, hier aber, ähnlich den Engel-

¹⁾ gegen Stallbaum 3. Plato de legg. 663 E. ²⁾ vgl. 3. B. Plato apol. Socr. 21 D. ³⁾ gegen Meyer.

bezeichnungen *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι*, *δυνάμεις*, die Personen selbst bedeutet, welchen solche Kräfte eignen ¹⁾, ist der Uebergang zu denjenigen Begabungen gemacht, welche zu einem sonderlichen Handeln befähigen, und zu denjenigen Berufsstellungen, deren Inhaber mit einem sonderlichen Handeln betraut sind, so zwar, daß die Sonderlichkeit des Handelns das eine Mal darin besteht, daß die nicht so Begabten es nicht vermögen, das andere Mal dagegen darin, daß es den nicht so Gestellten nicht zukommt. Daß wir im Nachsatze *δυνάμεις* als Personbezeichnung zu nehmen haben, erhellt schon aus dem Gebrauche des Wortes im Vordersatze, wenn wir es dort richtig gefaßt haben. Man müßte es sonst von *ἔχουσιν* abhängen lassen, welches aber dann hier und nicht erst hinter dem folgenden *μή* an seinem Orte wäre. Was den Ausdruck *γλώσσαις λαλεῖν* anlangt, so begreift sich der Pluralis *γλώσσαις* aus dem richtig verstandenen *γένη γλωσσῶν*. Von dort her steht uns aber auch fest, daß nicht zu übersetzen ist „mit Zungen reden“, sondern daß hinsichtlich des sprachlichen Ausdrucks zwischen dieser Bezeichnung und der Aft. 2, 4. 11 vorkommenden kein anderer Unterschied besteht, als daß an der vorliegenden Stelle die Sprachen, welche geredet werden, jeder näheren Bestimmung entbehren. Im einzelnen Falle heißt solches Reden *γλώσση λαλεῖν*, im Allgemeinen *γλώσσαις λαλεῖν*. Nach der Sprache ist es benannt, weil sie es ist, hinsichtlich deren der Vorgang auf eine Wirkung des wunderbar in der Gemeinde waltenden Geistes zurückgeführt wird, ohne daß schon in dem Ausdrucke liegt, ob es eine nur dem Sprechenden natürlicher Weise fremde, sonst aber von Menschen gesprochene, oder eine überhaupt fremde, nur für diesen Fall gewirkte Sprache ist: geschweige, daß man *γλῶσσαι* in der Bedeutung fremdartiger, dunkler Rede zu fassen hätte ²⁾. Solches Sprechen sammt der auf gleichartige Wirkung des heiligen Geistes zurückgeführten Dolmetschung des so Gesprochenen wird billig erst hinter der berufsmäßigen Verwaltung des Wortes Gottes, bei der es um den Inhalt zu thun ist, und hinter dem Gottes Wort sichtbar bestätigenden oder hülffreien oder auch auf Verwaltung der Gemeinde gerichteten Handeln genannt, weil es hinter dem allem in so fern zurücksteht, als nur die

¹⁾ vgl. Aft. 8, 10. ²⁾ so auch Delitzsch Syst. d. bibl. Psychol. S. 362.

Form der Rede es ist, welche dieses Reden auszeichnet, oder auf welche sich das Thun des Dolmetschenden bezieht.

Wir haben den in B. 28—30 enthaltenen Fragsatz dahin verstanden, daß im Anschlusse an den zur Anwendung des Gleichnisses vom Leibe und seinen Gliedern auffordernden Satz des 27. Verses darauf hingewiesen wird, wie auch die mit sonderlichen und hervorragenden Berufsarten Betrauten oder mit sonderlichen und auszeichnenden Begabungen Ausgestatteten nicht jeder aller dieser Berufsarten und Begabungen theilhaftig sind; wornach sich also Alle jenes *ἐκ μέρους* in der Art sollen gesagt sein lassen, daß Jeder mit der Stelle zufrieden ist, welche er in der Gemeinde einnimmt. Dies will aber der Apostel nicht so verstanden wissen, als sollten die Leser lediglich bleiben, was sie nun einmal sind. Daher fährt er fort, *ζηλοῦτε δὲ τὰ χαρίσματα τὰ κρείσσονα*, wie er wahrscheinlich geschrieben hat und nicht *τὰ μείζονα*, indem es näher lag, Angesichts von 13, 13 ersteres in letzteres umzusetzen, als umgekehrt. Er fordert die Leser selbst auf, sich um Begabungen zu bemühen, welche sie noch nicht besitzen. Denn nur darauf, nicht auf die Anwendung der vorhandenen Gaben kann sich *ζηλοῦτε* seiner Bedeutung nach beziehen¹⁾. Dabei verstand sich nach B. 7 und 11 von selbst, daß man sich um das, was Gott durch den heiligen Geist schenkt, nicht anders bemühen kann, als indem man es erbittet²⁾. Man hat also weder nöthig, *ζηλοῦτε* sei es mit oder ohne Frageson für den Indikativ und als Rüge zu nehmen³⁾, noch unter *τὰ χαρίσματα τὰ κρείσσονα* Glaube, Liebe, Hoffnung⁴⁾ oder gar die Früchte der Liebe⁵⁾ zu verstehen: Beides findet 14, 1 seine Widerlegung, und Beides hat den Zusammenhang gegen sich. Nur unter den bisher besprochenen mancherlei Begabungen kann der Apostel solche hervorheben, welche in dem Sinne, wie er *κρείσσον* 7, 9. 38 gebraucht hat, die besseren, nämlich die mehr für ein Gut zu achtenden, weil für den Zweck aller Begabungen, für die Förderung der Gemeinde dienlicheren sind. Um diese heißt er die Leser sich bemühen, fügt aber hinzu, *καὶ ἐτι καὶ ὑπερβολὴν ὁδὸν ὑμῖν δείκνυμι*. Man mißversteht ihn, wenn man

¹⁾ gegen Platt, Oslander, Maier u. A. ²⁾ vgl. Grotius, Heydenreich, Rückert z. d. St. ³⁾ wie Decumenius u. A. ⁴⁾ so Morus. ⁵⁾ so Billroth.

ihn damit von einem Wege sagen läßt, der zur Erlangung jener besseren Begabungen führe, was doch in den nur überhaupt von einem Wege sagenden Worten nicht liegt, und was auch, da nicht καὶ ὑπερβολήν, sondern ὁδόν zu betonen wäre, die Wortstellung καὶ ἐτι ὁδόν erfordern würde. Uebrigens dürfte auch die mit dieser Auffassung zusammenhängende adjektivische Verbindung von καὶ ὑπερβολήν mit ὁδόν, so wie dessen dann beliebte Uebersetzung unstatthaft sein. Erstere ist unverträglich mit der Voranstellung der angeblich adjektivisch gemeinten präpositionalen Näherbestimmung ¹⁾, und letztere, wenn man den Apostel von einem vortrefflichen Wege sagen läßt, hat die comparativische Natur des Begriffs ὑπερβολή gegen sich, zu deren Vernachlässigung doch sicher in diesem Zusammenhange, wo ζηλοῦν auf etwas zu Erreichendes zielt, kein Grund vorliegt. Auch noch drüber hinaus, sagt der Apostel, nämlich über das vorher genannte Ziel der besseren Gnadengaben hinaus, zeige ich euch einen Weg. Denn καὶ ὑπερβολήν heißt „in der Art, daß es über das sonstige ²⁾ oder über ein genanntes Maß hinausgeht“, und in letzterm Sinne verbindet es sich hier nicht mit ὁδόν, freilich auch nicht mit δεικνυμι ³⁾, wohl aber mit ὁδόν δεικνυμι, und hat wegen seiner gegensätzlichen Betonung mit Grund seine Stelle gleich hinter καὶ ἐτι. Der Weg aber, den der Apostel noch über die besseren Gnadengaben hinaus den Lesern zeigt, ist nun nicht die Liebe, weder so, daß sie, wie bei der von uns abgewiesenen Erklärung sinnwidriger Weise als der bessere Weg, zu diesen Gnadengaben zu gelangen, erscheint ⁴⁾, noch so, daß sie überhaupt ein besserer Weg genannt wird, als den man im Besitze jener Gnadengaben wandelt ⁵⁾. Den Weg des διώκειν τὴν ἀγάπην zeigt der Apostel seinen Lesern als einen, der sie noch weiter bringt, als der Weg des ζηλοῦν τὰ χαρίσματα τὰ κρείσσονα ⁶⁾. So wenig ist er gemeint, ihnen das Fortschreiten zu höherer Vollkommenheit zu wehren, wenn er sie mit dem zufrieden sein heißt, was ein jeder vermöge der ihm geschenkten Begabung ist. Daß aber der Liebe nachzujagen zu einem über alle dergleichen Begabungen hinaus liegenden Ziele führt, erweist er im Folgenden.

Er erweist es erstlich dadurch, daß er ausführt, wie alles, was

¹⁾ vgl. Billroth 3. d. St. ²⁾ so Soph. Oed. R. 1197. ³⁾ wie Billroth. ⁴⁾ so 3. B. Meyer 3. d. St. ⁵⁾ so Rückert. ⁶⁾ vgl. Olshausen, Bisping, Maier 3. d. St.

man können oder besitzen oder leisten mag, dem, welcher es kann oder besitzt oder leistet, weder einen Werth giebt, noch zu Etwas dient, wenn er nicht Liebe hat. Mit dem Sprachenreden beginnt er diese Aufzählung, wenn auch in Rücksicht auf den Werth, welchen ihm die Gemeinde beimaß ¹⁾, so doch, um von da in so fern zu Größerem aufzusteigen, als er mit jedem folgenden Stücke näher an die Liebe selbst hinankommt. Am fernsten steht ihr das Sprachenreden, da es nichts weiter ist, als die an sich selbst Niemandem Etwas bietende Wirkung einer den Menschen überkommenden Verückung. Daher es auch von dem so Redenden, der Liebe aber Ermangelnden heißt, er sei damit nicht weiter gekommen, wie in *γέγορα* ausgedrückt liegt, als daß er ein Stück Erz ist, welches tönt, oder, in Anbetracht, daß er zu solchem Reden zugerichtet ist, wie man ein Stück Erz zu einem Klangwerkzeuge verarbeitet, eine Cymbel, welche hellen Klang giebt. Der Apostel schreibt nicht, wenn ich die Sprache der Menschen und der Engel kann oder zu reden verstehe, sondern wenn ich sie rede, weil eben das Reden, welches er meint, keine selbstthätige Ausübung einer Fertigkeit ist, sondern der Vorgang eines nur je im einzelnen Falle verückungsweise zu Wege kommenden Thuns. Den Gegensatz aber der menschlichen und der engelischen Sprachen verwendet er in dem Sinne, daß keine Art des Sprechens, da ja auch die Geister irgendwie unter sich oder gegen Gott ²⁾ sich äußern, von dem wunderbaren Reden ausgeschlossen sein soll, zu welchem es bei Einem je und je kommen mag. Nicht so ist es, als wüßte der Apostel von einer Mehrheit engelischer, wie menschlicher Sprachen, noch zerfallen ihm die *γῆν γλωσσῶν*, von denen er oben gesagt hat, in diese zwei Arten ³⁾. Auch wenn Einer eine Sprache redete, welche sich ihm nur eben für das in diesem Augenblicke Auszusprechende neu bildete, anstatt in einer sonst irgendwie für den Verkehr der Menschen unter sich ausgebildeten, so redete er doch immerhin, wie ein Mensch sprechen mag. Der Apostel überbietet also das wirklich Vorkommende, indem er auch die engelischen Weisen, sich zu äußern, welcher Art sie immer sein mögen, miteinschließt ⁴⁾.

¹⁾ vgl. Theodoretus z. b. St. ²⁾ gegen Bengel u. A. ³⁾ so z. B. Roßteußcher d. Gabe der Sprachen S. 84. ⁴⁾ vgl. z. B. Rückert, Meyer, Maier z. b. St.

Von dem Vorzuge, einer zu sein, bei dem es zu solchem Reden in aller erdenkbaren Sprache kommt, steigt der Apostel zu solchem auf, das Sache des bewußten Erkennens oder frei eigenen Willens ist, nämlich zur Gabe des Weissagens einerseits und des Wissens um alles vor Menschen Verborgene oder der vollständigen Durchdringung des zu erkennen Gegebenen andererseits, und zu der unbedingten Willenszubeachtung, welche über jedes entgegenstehende Hinderniß, wie unbefieglich es auch dem gemein menschlichen Vermögen sei, kraft der Wundermacht Gottes, an die sie sich hält, obzusiegen vermag ¹⁾. Wer jene und diese besitzt, aber Liebe nicht, von dem sagt der Apostel, er sei Nichts: was nicht von seinem sittlichen Unwerthe vor Gott verstanden sein will ²⁾, sondern von dem persönlichen Werthe eines solchen Menschen überhaupt. Nur das, was er hat, ist Etwas, nicht aber er selbst. Zum Dritten endlich steigt der Apostel von dem, was Gabe ist, zu solchem auf, das Einer kraft eigenen Willensentschlusses sei es dem Nächsten zu Gute oder in Vertretung der Sache Gottes thut. Daß er Hab und Gut den Dürftigen dargiebt, Leib und Leben opfert, ehe er die Sache verläugnet, die er zu der seinen gemacht hat, sieht wie ein Thun der Liebe aus, der Liebe gegen die Brüder und gegen Gott, kann aber aus selbstischer Sinnesweise stammen, welche nur sich selbst ein Genüge thut und den eigenen Willen behauptet. Hat es solche Bewandniß damit, ermangelt derjenige, welcher solches thut, der Liebe, so hat er deß keinen Gewinn. Es kommt den Brüdern zu Gute und der Sache Gottes, ihm selbst aber nicht. Als einen denkbaren Fall setzt der Apostel dies alles. Aber die Frage, wie es möglich sei, daß auch solches, das nur aus der Kraft des christlichen Lebens hervorgehen könne, wie Prophetie, Erkenntniß, Glaube, auch bei dem statthabe, welchem das Princip des christlichen Lebens fehle ³⁾, ist doch in zweifacher Hinsicht unrichtig. Denn erstens gilt von demjenigen Erkennen und demjenigen Glauben, von welchem hier die Rede ist, das Gleiche, wie vom Sprachenreden und der Selbstaufopferung, daß sie durch das Walten des heiligen Geistes, welcher der Gemeinde Christi innewohnt, in dem Einzelnen gewirkt sein

¹⁾ vgl. Matth. 17, 20; 21, 21. ²⁾ so z. B. Osiander. ³⁾ so Neander.

können, sofern er von der geistigen Macht dieses eigenthümlichen Lebens ergriffen ist, ohne daß es bei ihm selbst zu der geistlichen Sinnesart kommt, welche ihn erst wahrhaft zum Gliede der Gemeinde macht¹⁾. Denn als geistige Macht kann er in der Richtung auf die Welt den heiligen Geist in sich wirksam werden lassen, und darum doch, was das Verhältniß zu Gott anlangt, seiner geistlichen Wirkung sich entziehen. Sodann aber setzt zwar der Apostel mit *εἰς* einen denkbaren Fall; indem er jedoch sich selbst zum Subjekte macht, von dem er ihn ausfragt, also ein Subjekt setzt, bei dem derselbe undenkbar ist, muthet er ja dem Leser nicht zu, sich ihn so, wie er ihn setzt, als möglich und etwa vorkommend zu denken, sondern veranlaßt ihn nur, sich Fälle zu denken, in welchen das hier Gesezte annäherungsweise stattfindet.

Im Folgenden sieht man irriger Weise einen Lobpreis der Liebe als der Mutter aller Tugenden²⁾. Wäre dies die Meinung, so müßte die überwiegende Zahl verneinender Sätze befremden, welche bloß sagen, was Liebe nicht thut. Richtiger wird man in dieser Aufzählung dessen, was sie thut und nicht thut, eine Kennzeichnung sehen, an welcher die Leser inne werden mögen, was es heiße, Liebe haben, damit sie sich prüfen, ob sie den Weg schon gehen, den ihnen der Apostel zeigt, oder ob sie seiner Mahnung bedürfen, der Liebe nachzujagen. Nicht daß die Liebe so Großes thut, ist betont, noch daß die Liebe es ist, welche dies alles thut oder nicht thut, sondern daß dies geschieht und dies Andere nicht geschieht, wo man Liebe hat. Die ersten beiden Glieder der Aufzählung sind bejahende Aussagen, welche aber wohl besser *ἡ ἀγάπη μακροθυμεῖ, χρηστεύεται ἡ ἀγάπη* zu schreiben sein dürften³⁾, da sich nicht absehen läßt, warum der Apostel den zweiten bejahenden Satz ohne Wiederholung des Subjekts gelassen, und dagegen vor dem zweiten verneinenden es wiederholt haben sollte. Ist dem so, dann dient auch diese Umkehrung der Wortfolge, durch welche das Prädikat mit Betonung voranzustehen kommt, unserer Auffassung des ganzen Abschnitts zur Bestätigung. *Μακροθυμεῖν* und das vielleicht hier erst gebildete *χρηστεύεσθαι*

¹⁾ vgl. Matth. 7, 22. ²⁾ so z. B. Rückert, Osiander, Maier. ³⁾ so Sachmann, Tischendorf.

stehen übrigens so zu einander, daß der Apostel von einem Verhalten, welches mehr leidenschaftlicher Art ist, von der zuwartenden Vertragung dessen, was uns an Anderen nicht recht ist oder Unrechtes von ihnen widerfährt, zu dem thätigen Verhalten fortschreitet, welches dem Nächsten Gutes zuwendet und sein Bestes befördert. Von den acht verneinenden Aussagen sind die ersten vier und dann wieder die letzten vier in so fern unter sich verwandt, als jene eine Weise des Gebahrens, diese eine Sinnesart verneinen. Denn *ζηλοῦν* ist das Gebahren der selbstischen Leidenschaftlichkeit, *περπερεύεσθαι* das der windigen Eitelkeit, *φυσιοῦσθαι* das der aufgeblasenen Hoffart, *ἀσχημοσύνην* endlich das in diesen und ähnlichen Fällen statthabende Gebahren, sofern die Abwesenheit der innern Haltung als Widerspiel des sittlichen Anstands zu Tage tritt. Dagegen sind es innere Vorgänge, welche darnach, und zwar mit steigendem Fortschreiten von einem zum andern, aufgezählt werden: *ζητεῖν τὰ ἑαυτῆς*, wie die Sinnesrichtung des Selbstüchtigen in Folge der Verpersönlichung der Liebe auffällig bezeichnet ist, *παροξύνεσθαι*, die Gereiztheit des Gemüths wider das, was dem Eigenwillen in den Weg tritt, *λογίζεσθαι τὸ κακόν*, daß man, wo Einem wirklich Böses vom Andern geschieht, es ihm auch zu Bösem gedenkt, und *χαίρειν ἐπὶ τῇ ἀδικίᾳ*, daß man seine Freude daran hat, wenn dem Andern Böses geschieht mit Unrecht, wozu *συγχαίρειν τῇ ἀληθείᾳ*, ohne daß jenes, für den Zusammenhang viel zu allgemein, von der Freude an unsittlichem Wesen überhaupt verstanden zu werden braucht¹⁾, dem geläufigen Gegensatz von *ἀδικία* und *ἀλήθεια*²⁾ und der Verbindung von *συγχαίρειν* mit dem Dativus einer Sache³⁾ gemäß den Gegensatz einer Sinnesart ausdrückt, welche ihre Freude daran hat, wenn die Wahrheit, hier nicht im Allgemeinen⁴⁾, sondern in dem, was Einem widerfährt, zu ihrem Rechte gelangt. Hat nun der Apostel in den zwei bejahenden und acht verneinenden Sätzen ausgeführt, was es heißt, Liebe haben, so sagen die vier diese Beschreibung abschließenden Sätze, in welcher Unbegrenztheit sich die Liebe da, wo sie ist, als das, was sie ist, bewährt: wobei sich von selbst versteht, daß diese Unbegrenztheit nur

¹⁾ gegen Rückert, Meyer u. A. ²⁾ vgl. 3. B. Röm. 1, 18; 2, 8. ³⁾ vgl. 3. B. Röm. 7, 22. ⁴⁾ gegen de Wette, Rückert, Meyer, Maier u. A.

ihrer Seite vorhanden ist, ohne daß eine Begränzung durch die sittliche Pflicht ausgeschlossen sein will. Um der sonstigen Geltung der Begriffe *πίστις*, *ἐλπίς*, *ὑπομονή* willen auch das Verhalten gegen Gott, welches sie ausdrücken können, in diese Aussagen von der Liebe aufzunehmen¹⁾, ist man weder veranlaßt noch berechtigt, da es sich in diesem Zusammenhange lediglich um ein Verhalten gegen den Nächsten handelt. Was den Unterschied von *στέγειν* und *ὑπομένειν* anlangt, da ersteres sicherlich nicht anders gemeint ist²⁾, als wie wir es sonst von Paulus gebraucht finden³⁾, so liegt er darin, daß *στέγειν τι* dasjenige Halten gegen Etwas bezeichnet, welches die Uebervältigung ausschließt, dagegen *ὑπομένειν τι* dasjenige Aushalten wider Etwas, welches ein Nachgeben oder Nachlassen ausschließt. Die Liebe verträgt alles, wovon man meinen möchte, es werde machen, daß sie zu lieben aufhört, indem es den Gegenstand der Liebe unliebenswerth erscheinen läßt; und sie erträgt alles, was sie um dessentwillen, den sie liebt, und um deswillen, daß sie ihn liebt, über sich ergehen lassen muß, ohne sich dem durch Verzicht auf ihr Lieben des ihr Liebenswerthen zu entziehen. Dort also kommt das zu Vertragende von dem Gegenstande der Liebe selbst, hier das zu Ertragende von dem, was ihm und der Liebe zu ihm feindselig ist. Hiernach begreift sich die Stellung der Sätze *πάντα πιστεῖν* und *πάντα ἐλπίζει* zwischen *πάντα στέγει* und *πάντα ὑπομένει*. Die Liebe läßt sich erstens den Gegenstand ihres Liebens durch nichts verleiden, was ihn desselben unwerth erscheinen läßt; sie traut ihm zweitens alles zu, was ihr ihn liebenswerth zu machen geeignet ist; sie versieht sich drittens alles dessen von der Zukunft, was ihm jetzt noch fehlt, um ihn liebenswerth zu machen; sie bleibt ihm endlich viertens zugethan, was sie auch immer um deswillen, weil sie ihn liebt, zu befahren haben mag.

So weit die Beschreibung der Liebe. Die Leser mögen darnach bemessen, ob sie Liebe haben. Wer sie hat, der soll nun wissen, was für ein großes Gut er an ihr besitzt, und wer sie nicht hat, was für ein Gut ihm fehlt. Denn nicht einen neuen Zug fügt

¹⁾ so de Wette. ²⁾ gegen Bengel, Oslander u. A. ³⁾ 1 Kor. 9, 12; 1 Theß. 3, 1. 5.

der Apostel im Folgenden der bisherigen Beschreibung bei ¹⁾, welche ja Beschreibung eines Verhaltens gewesen ist, während Unvergänglichkeit dasjenige von dem es ausgesagt wird, als ein Gut erscheinen läßt; sondern er rechtfertigt nun, was er von dem Wege dessen, der Liebe hat oder ihr nachjagt, gesagt hat, daß er über die besten Vergabungen hinausführe, indem er ihre Unvergänglichkeit dem vergänglichen Wesen alles dessen entgegenstellt, was Sache der Vergabung ist. Ob er *οὐδέποτε ἐκπίπτει* ²⁾ geschrieben hat oder *πίπτει* ³⁾, ist schwer zu entscheiden. Wohl aber dürfte *γνώσις* und *καταργηθήσονται* zu lesen sein ⁴⁾, was nun auch die sinaitische Handschrift für sich hat, und nicht *γῶσις* und *καταργηθήσεται*: letztere Lesart wird ihren Ursprung der Schreibung *γῶσις* verdanken, was man für den Singularis nahm. Der Apostel sagt nicht, das Weissagen, das Sprachenreden, das Erkennen wird aufhören oder außer Bestand gesetzt werden ⁵⁾, sondern von den Weissagungen, welche geredet, von den Sprachen, welche gesprochen, von den Erkenntnissen, welche gewonnen werden, sagt er solches. Nur dazu paßt auch die erläuternde Begründung, welche folgt, wenn anders *γάρ*, welches ebenfalls den sinaitischen Codex für sich hat, und nicht *δέ* gelesen sein will. Denn daß unser Erkennen und Weissagen nur ein theilweises, an dessen Statt ein völliges kommen wird, also ein solches ist, welches nur in beschränktem Sinne seinem Namen entspricht, kann nicht einen Grund für das Abthun des Weissagens und Erkennens selbst abgeben, sondern nur erklären, mit welchem Rechte dem, was geweissagt oder an Erkenntniß gewonnen wird, in Aussicht gestellt ist, daß es außer Bestand treten werde. Es verschwindet vor dem vollkommenen Erkennen und Weissagen als Ergebnis eines nur theilweisen. Denn nicht vom Erkennen, was ja gar nicht denkbar wäre, und vom Weissagen überhaupt ⁶⁾, welches Aussage des Erkannten ist, sondern von unserm nur theilweisen Erkennen und Weissagen gilt der allgemeine Satz, daß das Theilweise abgethan werden wird, wenn das Vollkommene da ist. Mit dieser Auffassung stimmt auch die Vergleichung des Uebergangs aus dem Kindesalter in die Mannesreife, mit welchem

¹⁾ so z. B. Oslander. ²⁾ vgl. Röm. 9, 6. ³⁾ vgl. Luc. 16, 17. ⁴⁾ so Rückert. ⁵⁾ dies namentlich gegen Oslander. ⁶⁾ gegen Meyer.

ja auch nicht das Reden, Meinen und Urtheilen aufhört, sondern Reden, wie man sie als Kind geführt, Meinungen, wie man sie als Kind gehegt, Urtheile, wie man sie als Kind gefällt hat, abgethan und außer Brauch gestellt sind. Auch die Begründung dieses Vergleichs als eines hieher anwendbaren spricht für jene Auffassung. Sie besteht nämlich darin, daß die Erkenntniß, welche jenseit der Gegenwart zu hoffen ist, in einer Weise bezeichnet wird, welche ihren Gegensatz zur jetzigen dem Gegensatze zwischen dem, was Mannes, und dem, was Kindes Art hat, wohl vergleichbar erscheinen läßt.

Zwiefach bezeichnet der Apostel diesen Gegensatz, das eine Mal so, daß er das Erkennen als ein Schauen darstellt, welches verschiedener Art ist, das andere Mal so, daß er zweierlei Weise des Erkennens selbst unterscheidet. Dort schließt sich der Ausdruck an Num. 12, 8 an ¹⁾, wo aber Jehova von der Weise, wie er zu Mose redet, den Ausdruck פָּה אֶל-פֶּה, wie sonst אֶל-פָּנִים ²⁾, und אֶל בְּהִירוֹת im Gegensatze zu מִרְאָה gebraucht, während im vorliegenden Falle von einem Sehen gesagt ist, welches jetzt δι' ἐσόπτρου, ἐν αἰνίγματι geschieht, einst dagegen πρόσωπον πρὸς πρόσωπον geschehen wird. Wer mittelst eines Spiegels Etwas sieht — denn anders braucht man διὰ nicht zu verstehen ³⁾ — der sieht vor allem nicht den Gegenstand selbst, sondern nur dessen Bild, wenn auch ein Spiegelbild, also ein Bild, in welchem sich der Gegenstand selbst abspiegelt; wozu noch kommt, daß dieses Bild je nach Beschaffenheit des Spiegels mehr oder weniger undeutlich ist oder unrichtig. Einen andern Gegensatz zu πρόσωπον πρὸς πρόσωπον bildet ἐν αἰνίγματι, welches von δι' ἐσόπτρου durch ein Komma getrennt, und nicht für eine Näherbestimmung des βλέπειν δι' ἐσόπτρου genommen sein will, am allerwenigsten so, daß ein Schauen im Spiegel mittelst Räthselworts gemeint wäre ⁴⁾, was eine schlechthin unvollziehbare Vorstellung ist. Freilich bedeutet αἶνιγμα vermöge seines Zusammenhangs mit αἶνος ein Wort, eine Rede, womit Etwas zu verstehen gegeben ist. Aber sofern ein Wort auch in Gestalt einer Schrift oder eines Zeichens, worin es gefaßt wird, das bleibt, was es ist, kann

¹⁾ vgl. z. B. Maier. ²⁾ Exod. 33, 11; Deut. 34, 10. ³⁾ gegen Winer Gramm. S. 356; Bittroth, de Wette u. A. ⁴⁾ gegen Meyer.

αἰνυμα auch als ein Gegenstand des Sehens gedacht werden. Und so, als dem Auge sich darbietend, ist es hier gedacht; der in Schrift oder Zeichnung vorliegende Ausdruck einer Sache ist gemeint, aber ein solcher, in welchem sie sich der Erkenntniß eben so sehr entzieht, als darstellt, indem er mit der Absicht gewählt ist, sie zwar nicht errathen, wohl aber durch rückläufige Entdeckung des nicht durch die Natur der Sache selbst gebotenen Wegs, auf welchem er entstanden ist, erst finden zu lassen. Auch hier also sieht man den Erkenntnißgegenstand nicht unmittelbar vor sich, wie es der Fall wäre, wenn der schlichte Ausdruck desselben, die einfache Uebersetzung aus der thatsächlichen Wirklichkeit in Sprache oder Schrift vorläge. Beides nun, was mit *δι' ὁσόντρον* und was mit *ἐν αἰνύματι* gesagt ist, gilt von unserm dermaligen Erkennen desjenigen, um dessen Erkenntniß es sich hier handelt. Denn Gottes ewiges Wesen, wie sein ewiger Rathschluß sind zwar in Thatfachen geoffenbart, aber in Thatfachen einer Geschichte, die sich auf dem Grund und Boden einer ihm entfremdeten Welt begiebt; weshalb sich, was er selbst und was in ihm ist, nur so darin abspiegelt, wie es diese Beschaffenheit der Welt mit sich bringt, und seine Selbstoffenbarung eine Gestalt annimmt, die ihn nur demjenigen, welcher deren Bedingtheit durch die Beschaffenheit der Welt in Rechnung bringt, und nur in dem Maße, als ihm die Berechnung dieser ihrer Bedingtheit gelingt, in seiner Wesenheit zu erkennen giebt. Zu dieser zwiefachen Mittelbarkeit der Erkenntniß Gottes bildet die Unmittelbarkeit derselben den Gegensatz, welche dann stattfindet, wenn wir Gott am Ziele seiner Wege schauen, wo nichts ihm Fremdartiges mehr zwischen uns und ihm steht. Von diesem Schauen Gottes sagt der Apostel im Gegensatze zu dem jetzigen Erkennen, welches nur ein theilweises Erkennen ist, *ἐπιγνώσκειν καθὼς καὶ ἐπεγνώσθη*, wo allerdings der Aoristus beachtet sein will ¹⁾, als welcher sich auf einen geschichtlichen Vorgang bezieht ²⁾ und nicht wie das Perfectum ³⁾ einen gegenwärtigen Thatbestand ausdrückt. Es ist ihm schon das Große geschehen, daß Gott sich ihn, wie *ἐπιγνώσκω* mehr noch als *γινώσκω* besagt, zum Gegenstande eines Erkennens gemacht hat, welches dies im vollen Sinne des Wortes

¹⁾ vgl. Meyer 3. b. St. ²⁾ vgl. Gal. 4, 9. ³⁾ so 1 Kor. 8, 3.

ist, eines solchen Erkennens nämlich, daß er ihm schlecht hin aufhörte ein Fremder zu sein.¹⁾ Was damit angefangen hat, daß er solchen mit seiner Annahme zu Gnaden in Eins zusammenfallenden Erkennens Gegenstand ward, das wird seinen Abschluß in einer entsprechenden Zukunft finden, wo ihm Gott gleichartigen Erkennens Gegenstand sein wird. Hat jenes die Vergebung der Sünden in sich geschlossen, so wird dieses mit der vollen Verwirklichung der Sündenvergebung eintreten.

Nach Abschluß des Gegensatzes, in welchen der Apostel, was Sache der Begabung ist, hinsichtlich seiner Vergänglichkeit zur unvergänglichen Liebe gestellt hat, kann er mit *vvì dé* in keinem andern Sinne fortfahren, als daß er, was von Glaube, Liebe, Hoffnung gilt, als welche bleiben und nicht vergehen, wie einen Untersatz²⁾ zur gegentheiligen Aussage über die Begabungen hinzufügt, damit sich seine Ermahnung, der Liebe nachzujagen, was über das mit dem Werben um Begabungen erreichbare Ziel hinausführe, als die Folgerung daraus ergebe. In zeitlichem Sinne *vvì dé* zu fassen³⁾, ist schon deshalb unmöglich, weil die Gegenwart, jenseit deren die Begabungen nicht mehr sein werden, nur mit dem Eintritte des vollkommenen Erkennens aufhört, und also nicht anders gemeint sein kann, als *vvì dé* auch zu verstehen wäre. Der Umstand aber, daß der Apostel auch von Glauben und Hoffnung dasselbe Bleiben aussagt, wie von der Liebe, veranlaßt nicht, nach jener Auffassung zu greifen. Zwar muß das Bleiben der ersteren eben so gemeint sein, wie das der letztern, und kann man also nicht sagen, sie bleiben in so fern, als ihr Inhalt ein ewiger ist, welche Einschränkung auf die Liebe keine Anwendung erleidet⁴⁾, oder in so fern, als sie mit dem Uebergange in's Schauen nur auf eine höhere Stufe erhoben werden⁵⁾, was eine Verwischung des Gegensatzes zwischen Glauben und Hoffen einerseits und Schauen andererseits ist⁶⁾; geschweige, daß man so unterscheiden dürfte, Glaube und Hoffnung bleiben bis zur Erscheinung Christi, die Liebe drüber hinaus⁷⁾. Faßt man nur den Sinn des Bleibens richtig im Gegensatz zur Vergänglichkeit der

¹⁾ vgl. 3. Gal. 4, 9. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ so noch Bisping, Neander.

⁴⁾ gegen Billroth. ⁵⁾ so de Wette, Maier. ⁶⁾ vgl. Röm. 8, 24; 2 Kor. 5, 7.

⁷⁾ so Oslander.

Begnadungen, so bedarf man solcher Auskünste nicht, braucht aber auch das andere Unmögliche nicht anzunehmen, es wolle auch in der Zeit der eingetretenen Vollendung eine Fortdauer des mit *πίστις* und *ἐλπίς* ausgedrückten Verhaltens gedacht sein ¹⁾. So wenig die Meinung war, daß eine Zeit kommen werde, jenseits welcher kein Erkennen oder kein Aussagen des Erkannten stattfindet, eben so wenig will jetzt gesagt sein, es werde nie eine Zeit kommen, wo man nicht glaubt, hofft und liebt. Von dem, was in der Gegenwart vermöge sonderlicher Begabung als Weissagung, als Sprachenreden, als Erkenntniß vorkommt, hieß es, daß es nur der Jetztzeit angehöre und mit deren Ende eine abgethane Sache sei, welche derjenige, dem es gegeben war, als etwas mit jener Zeit Vorübergegangenes hinter sich hat. Dem gegenüber heißt es von Glaube, Hoffnung und Liebe der christlichen Gegenwart, daß sie dann bleiben, wenn es mit jenem allem vorbei ist, sofern nämlich der Christ als der, welcher geglaubt, gehofft, geliebt hat, in den alsdann anhebenden Stand der Dinge übergeht, und dahin mitbringt, was er als solcher ist. Nicht darum handelt es sich, ob der Christ auch dann noch glaubt, hofft und liebt, sondern daß er an dem Glauben, der Hoffnung, der Liebe, die ihn jetzt beseelen, an diesen dreien Stücken seiner Gegenwart, an allen dreien, aber auch nur an ihnen, wie das nachdrücklich beigefügte *τὰ τοιαυτά* besagt, ein bleibendes Gut hat. Wie das Wort Gottes, welches jetzt verkündigt wird, in Ewigkeit bleibt ²⁾, weil es an dem, was ewig sein wird, seine Verwirklichung hat; so bleibt jenes Dreifache christlichen Verhaltens, weil der Stand der ewigen Seligkeit an ihm seine für immer beständige Begründung haben wird: wozu auch jenes *πίπτειν* oder *ἐκπίπτειν*, welches von der Liebe verneint worden ist, während die Weissagungen, Sprachen und Erkenntnisse der Gegenwart etwas lediglich der Vergangenheit Angehöriges sein werden, eben so den Gegensatz bildet, wie von dem Worte Gottes verneint wird, daß es jemals dahinfalle oder in Wegfall komme. Auf die Liebe, die der Apostel als das dritte jener drei Stücke genannt hat, geht er nun auch wieder sonderlich zurück, indem er hinzufügt, *μελλόν δὲ τούτων ἡ ἀγάπη*: eine

¹⁾ so Meyer. ²⁾ 1 Petr. 1, 25.

schwerlich irgendwo sonst so vorkommende Ausdrucksweise — denn Luc. 9, 46 wird αὐτῶν von τίς abhängen ¹⁾ — da τούτων zwar nicht als Partitivgenitiv, in welchem Falle es ἡ δὲ μείζων heißen würde, wohl aber im Sinne einer Vergleichung gemeint ist, bei welcher außer Acht bleibt, daß die gegenüber den drei Stücken als größer bezeichnete Liebe selbst eines von den dreien ist. Weshalb sie größer ist, bleibt dem eigenen Urtheile der Leser überlassen. Auch abgesehen davon ist genug gesagt, um ihnen die Ermahnung διώκετε τὴν ἀγάπην eindringlich zu machen, neben welcher dann die andere, der sie bereitwilliger Gehör schenken, die an 12, 31 wieder anknüpfende, ζηλοῦτε τὰ πνευματικά, gar wohl bestehen kann. Das δέ, welches den Uebergang von jener zu dieser bildet, giebt zu verstehen, daß sie sich um die Dinge, welche dem in der Gemeinde waltenden Geiste des Wunders angehören und dessen Art haben, allerdings bewerben sollen, vorausgesetzt, daß sie vor Allem der Liebe nachtrachten.

endlich über das Reden in Wunder-Verhältniß seines Werthes zu dem des Weissagens, 14, 1—25. Grammatisch dem Satze ζηλοῦτε τὰ πνευματικά zugehörig will doch μᾶλλον δὲ ἵνα προσητεύητε als Anfang einer neuen Gedankenreihe wie ein davon unterschiedener Satz gelesen sein ²⁾. Der Apostel kommt jetzt und jetzt erst, nachdem zu richtiger Beurtheilung des Wesens der mancherlei Begabungen und ihres Verhältnisses unter sich Anleitung gegeben, und das Trachten nach ihnen hinter die Vorbedingung eines andern nothwendig vorangehenden Strebens gestellt ist, ähnlich, wie er es mit den über das Götzenopferessen gestellten Fragen gehalten hat ³⁾, an die Beantwortung der ihm vorgelegten Frage selbst. Schon gleich aus der Art und Weise, wie er 12, 1—3 an den Gegenstand dieser Frage gegangen war, ließ sich ersehen, daß es sich um die richtige Würdigung sonderlicher und zwar der in Rede sich äußernden Begabungen nach den beiden Seiten hin handelte, ob ihre Äußerungen auch wohl lästerlich sein können, und ob sich die Wirksamkeit des Wundergeistes nach der Verwunderbarkeit ihrer Äußerungen bemesse. Dem entspricht es, wenn er jetzt seine Ermahnung, daß man sich allerdings um die Geistesgaben bemühen solle, in die andere übergehen läßt, hiebei dem Weissagen

¹⁾ vgl. Luc. 22, 24 gegen Meyer. ²⁾ vgl. 3. 1, 17. ³⁾ vgl. Baur in d. theol. Jahrb. S. 1852 S. 558.

den Vorzug zu geben. Daß er dies im Gegensatze zu allen anderen Begabungen meine ¹⁾, ist um deswillen nicht glaublich, weil im Folgenden nur solche unter sich verglichen werden, die sich in Rede äußerten. Andererseits kann der Ausdruck τὰ πνευματικά nimmermehr Bezeichnung der sonderlichen Gabe des Sprachenredens sein wollen ²⁾. Aber auch ohne diese unmögliche Annahme genügt der Komparativ μᾶλλον, die Leser auf eine Begabung hinzuweisen, deren Gegensatz zur Weissagungsgabe ihnen unmittelbar nahe lag ³⁾. Dies war aber die Sprachengabe, bei welcher die Sprache selbst, welche geredet wurde, die Wirkung des Wundergeistes bildete, während προφητεύειν ein auf die Wirkung des Wundergeistes zurückzuführendes Reden, aber in der dem Redenden natürlichen Sprache, war.

Einen zwiefachen Gegensatz zwischen dem γλώσσει λαλεῖν und dem προφητεύειν sehen wir den Apostel in B. 2—4 ausführen. Der erste besteht zunächst darin, daß dort ein Reden stattfindet nicht für Menschen, sondern für Gott. Der Redende spricht sonach eine Sprache, in welcher er, wie der Satz οὐδεὶς γὰρ ἀκούει ausdrücklich hinzufügt, den Hörern unvernnehmbar ist. Dies wäre der Fall, wenn er eine ihnen unbekannte Volkssprache redete; es ist aber auch der Fall, wenn er eine sonst überhaupt nicht bräuchliche Sprache redet, welche sich ihm jetzt eben für das, was es ihn zu sprechen treibt, sonderlich und eigens ausprägt und dargiebt. Daß der Apostel den letztern Fall im Sinne hat, liegt in der Natur der Sache, da es sich um ein Reden inmitten einer gleichsprachigen Gemeinde handelt, in welcher das Sprechen einer fremden Volkssprache keine geeignete Wirkung des Geistes gewesen wäre ⁴⁾. Wie dem aber sei, spricht der Redende eine den Hörern unverständliche Sprache, so ist dies, sofern doch das Reden zum Zwecke hat, daß das in Sprache Gefasste vernommen werde, ein Reden nur für Gott, indem nur er vernimmt, was damit geredet ist. Ein Vernehmen findet also auf Seiten der Hörer nicht statt, obwohl ein Reden, und das Reden ist ein solches, welches lediglich vermöge Geistes, somit ohne in der selbstbewußten Denkhätigkeit des Sprechenden vermittelt zu sein, zu

¹⁾ so z. B. de Wette, Meyer. ²⁾ gegen Billroth, Rückert u. A. ³⁾ vgl. Maier z. b. St. ⁴⁾ gegen Maier u. A.

Wege kommt. So nämlich ¹⁾, mit einem *δέ*, welches der Verneinung gegenüber den Sinn einer beziehungsweise Bejahung hat ²⁾, verbinden sich die beiden Sätze *οὐδείς ἀκούει* und *πνεύματι λαλεῖ μυστήρια* zu einer Erläuterung jenes Gegensatzes *οὐκ ἀνθρώποις λαλεῖ ἀλλὰ τῷ θεῷ*: wobei *πνεύματι*, wie nachher B. 16, im Gegensatz zu *τῷ νοί*, ohne daß die Frage, ob göttlicher oder menschlicher Geist gemeint sei, veranlaßt erscheint, das Reden des *γλώσση λαλῶν* als ein solches bezeichnet, welches eben so unabhängig von ihm zu Wege kommt, wie daß er ein lebendes Wesen ist. Die weitere Bezeichnung desselben, daß es ein *λαλεῖν μυστήρια* sei, tritt als ein Zweites zu dem mit *πνεύματι λαλεῖ* Ausgedrückten hinzu, indem sie dasjenige, was ein auf solche Weise zu Wege kommendes Reden dargiebt, für die Hörer verschlossen und unerfaßbar nennt, so daß also solches Reden, ob es gleich ein Reden ist, doch kein *λαλεῖν ἀνθρώποις* ist. Das *προφητεύειν* dagegen, worunter alle zwar ohne Vermittelung des vorsätzlichen, verstandesmäßigen Denkens entsprungene, aber bei Bewußtheit und mit den Darstellungsmitteln des selbstbewußten Menschen geschehende Rede begriffen wird ³⁾, ist ein *λαλεῖν ἀνθρώποις* und somit im Gegensatz zu jenem *λαλεῖν μυστήρια* ein *λαλεῖν οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν*. Denn wie *μυστήρια* zu *πνεύματι λαλεῖ*, so ist *οἰκοδομὴν καὶ παράκλησιν καὶ παραμυθίαν* erst nachträgliches Objekt zu *ἀνθρώποις λαλεῖ*. Was aber die drei dieses Objekt ausmachenden Begriffe anlangt, so bezeichnen sie das in solcher Rede Dargegebene als etwas, was zur Weiterbildung des christlichen Lebens, zum Antriebe für das christliche Wollen, zur Kräftigung des christlichen Gemüths dient ⁴⁾. Denn *οἰκοδομή* theilt sich weder in *παράκλησις* und *παραμυθία* ⁵⁾, noch kann man es die Wirkung dieser beiden nennen ⁶⁾. Geschieht ja doch die damit bezeichnete Förderung, ganz abgesehen davon ob der Christ eines Antriebs für sein Wollen, eines Trostes für sein Gemüth bedarf, überall da, wo sein Leben das, was es ist, in höherem Maße wird. Nur hiedurch wird auch verständlich, daß noch der andere Gegensatz zu dem bisher ausgeführten hinzutritt, *ὁ λαλῶν γλώσση ἑαυτὸν οἰκοδομεῖ, ὁ δὲ προφητεύων ἐκκλησίαν οἰκοδομεῖ*, indem hier unter *οἰκοδομεῖν* im erstern Falle ein

¹⁾ gegen Rückert. ²⁾ vgl. z. B. Herodot. 9, 8. ³⁾ vgl. z. 1 Theff. 5, 20. ⁴⁾ vgl. z. 1 Theff. 2, 11. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ so de Wette.

Thun verstanden sein muß, welches weder ein *παρακαλεῖν*, noch ein *παραμυθεῖσθαι* zu sein braucht. Alle Rede geheiligten Inhalts wirkt Förderung des christlichen Lebens. Wenn nun Einer weissagt, so liegt es in der Natur solcher Rede, daß sie an eine versammelte Gemeinde gerichtet ist und eine Förderung ihres christlichen Lebens bezweckt. Dagegen wenn Einer wunderbare Sprache redet, so mag solcher Vorgang immerhin einen Eindruck auf die Anwesenden üben, aber von der Rede selbst ist keine Förderung ihres christlichen Lebens zu erwarten, da eine Wirkung des Geredeten nur innerhalb des Redenden stattfinden kann, welcher allein unter dem Eindrucke desselben steht. Denn ob auch der Ausdruck dessen, was er redet, durch eine von ihm unabhängige Wirkung sich bildet, so ist er doch von dem, was darin zum Ausdruck kommt, da es den augenblicklichen Inhalt seines innern Lebens ausmacht, gleich jezt bewegt und gehoben ¹⁾, und nicht konnte es wohlthätige Wirkungen in seinem Gemüthe bloß zurüklaffen ²⁾.

Nach dem Bisherigen könnten die Leser meinen, Paulus wünsche überhaupt nicht, daß wunderbares Sprachereden vorkomme. Daher läßt er sie B. 5 wissen, daß er ihnen allen die Gabe solchen Redens wünsche, aber fügt gleich hinzu, mehr wünsche er, daß sie weissagen möchten. Und zwar drückt er diesen Wunsch mit *ἵνα* aus, um ihnen zu verstehen zu geben, daß sie das Ihre hiezu thun sollen ³⁾. Hieran reiht sich dann, aber nicht mit *γάρ*, welches offenbar statt des schwierigen *ὅς* eingesetzt worden ist, sondern als ein Weiteres, was er dabei nicht unbemerkt lassen will, damit sie seinen Wunsch richtig würdigen, eine Vergleichung des Spracheredenden und des Weissagenden hinsichtlich ihres Ranges, daß Letzterer der Größere von Beiden auf der Stufenleiter der Begabungen sei. Warum dies, sagt der Beisatz, welcher mit *ἐκτός ἐστι μή*, einer doppelten Verneinung wie *παρά τὸ μή* ⁴⁾ und dergleichen, und mit einem Konjunktiv, welcher bei *ἐστι* den gleichen Werth hat, wie *εἰάν* beim Indikativ ⁵⁾, den als möglich gesetzten Fall ausnimmt, daß, nicht etwa ein Anderer ⁶⁾, sondern der Spracheredende selbst verdolmetscht, indem in diesem

¹⁾ gegen Rückert. ²⁾ gegen de Wette. ³⁾ vgl. Meyer z. b. St. ⁴⁾ vgl. Thuchb. 1, 77, 3. ⁵⁾ vgl. z. 9, 11, sowie z. B. Luc. 9, 13 mit 1 Joh. 5, 15. ⁶⁾ gegen Flatt u. A.

Falle der Gemeinde eine Förderung allerdings zu Theil werde. Hienach soll also bemessen werden, ob eine Begabung ihrem Inhaber größere oder mindere Bedeutung verleiht. Wenn nun der Apostel mit *ῥῶν δέ* fortfährt, so kann sich dieser Uebergang nicht an das Nächstvorhergegangene anschließen, weder so, daß es hieße „da jedoch der Spracheredende nicht dolmetscht“ ¹⁾, noch so, daß es hieße, „wenn jedoch keine Dolmetschung folgt“, noch endlich so, daß es hieße „da die Prophetie größer ist als das ohne Dolmetschung bleibende Sprachereden.“ ²⁾ In den beiden ersten Fällen, von denen übrigens der zweite schon deshalb auszuschließen ist, weil *ῥῶν δέ* nur eine Wirklichkeit, nicht eine Möglichkeit meinen kann, müßte vorhergehen, daß der Spracheredende nicht hinter dem Weissagenden zurückstände, wenn er dolmetschte, und im dritten müßte statt *ῥῶν δέ* etwa *διὰ τοῦτο* stehen, da nicht einem Auszuschließenden das Rechte entgegenzusetzen, sondern aus einem Wirklichen die Folgerung zu ziehen wäre, und zwar eine andere Folgerung, als die unsinnige, die man zu lesen meinte, da die Prophetie größer sei, als das ohne Dolmetschung gelassene Sprachereden, so würde der Apostel nur dann nützlich sein, wenn er prophetisches oder lehrhaftes Reden, welches man nicht minder verkehrt für ein Dolmetschen nahm, damit verbände³⁾. Es geht nichts vorher, das durch den mit *ῥῶν δέ* eingeführten Satz ausgeschlossen würde, und folgt nichts, auf das er mit dem vorhergehenden zusammen als auf ein Drittes, darauf Folgendes zielen könnte. In keiner Weise kann also *ῥῶν δέ* ein Causalverhältniß ausdrücken, sondern *ῥῶν* muß in zeitlichem Sinne dem Vorderfaze angehören. Der Apostel setzt den Fall und geht mit *δέ* dazu über, daß er jetzt, wo er ja vorhat, die Gemeinde zu besuchen, zu ihr kommt mit Sprachereden, und fragt, was er ihr dann nützen wird. Nützen wird er ihr nur, wenn er eine ihm gewordene Offenbarung kundgibt oder eine ihm aufgegangene Erkenntniß mittheilt, also, da *ἐν προφητείᾳ* dem *ἐν ἀποκαλύψει*, *ἐν διδασκῇ* dem *ἐν γνώσει* entspricht, weissagend oder belehrend zu ihnen redet.

Wieder von einer andern Seite stellt er ihnen vor, wie wenig gerade diese Art des Redens darnach angethan sei, einen Gegenstand

¹⁾ so Billroth. ²⁾ so Meyer. ³⁾ so Meyer.

sonderlichen Verlangens zu bilden, indem er ausführt, daß eine Sprache verständlich sein muß, um den Zweck des Sprechens zu erfüllen. Mit dem Tone, den Lebloses giebt, hebt er an. Aber nicht so, daß er ὁμως, welches wie Gal. 3, 15 gebraucht und gestellt erscheint, mit Bezug auf die participiale Näherbestimmung φωνήν διδόντα den Satz so nachdrücklich beginnen ließe. Man darf nicht übersetzen, als hiesse es ὁμως φωνήν διδόντα τὰ ἄψυχα oder τὰ ἄψυχα ὁμως φωνήν διδόντα. Denn dies müßte die Wortstellung sein ¹⁾, wenn der Apostel sagen wollte, was es mit den leblosen Dingen dennoch, obgleich sie einen Ton geben, für eine Verwandniß habe ²⁾: wobei dann immerhin noch auffiele, daß von den leblosen Dingen so schlechtthin gesagt sein sollte, sie geben einen Ton. Eben so wenig darf man freilich um letzterem Uebelstande auszuweichen, so übersetzen, als stände ἄψυχα ohne Artikel ³⁾, oder als wäre er vor φωνήν διδόντα wiederholt ⁴⁾, oder als wäre ἄψυχα Adjectivum zu φωνήν διδόντα. ⁵⁾ Die Apposition εἷς αὐλὸς εἷς κιθάρα hindert nicht, zu übersetzen „die leblosen Dinge, wenn sie einen Ton geben“, da Flöte und Cithar eben Beispiele dafür sind, daß das Leblose einen Ton giebt. Was nun aber ὁμως anlangt, so würde man erklären, als wäre ἄψυχα Adjectivum zu φωνήν διδόντα, wenn man übersetzte „was, obgleich leblos, einen Ton giebt“ ⁶⁾, indem dann der Nachdruck des ὁμως auf die Leblosigkeit des Tönenden fällt. Er fällt vielmehr auf das Subjekt τὰ ἄψυχα ⁷⁾ und macht bemerklich, daß auch die leblosen Dinge, wenn sie einen Ton geben, ihren Tonlauten Unterscheid geben müssen, soll anders das durch Flötenspiel oder Citherspiel Ausgedrückte verstanden werden. Gilt dies von den leblosen Dingen, als deren Thun absichtlich vorgestellt wird, was nur durch ihre Beschaffenheit dem sie Handhabenden ermöglicht ist, wie viel mehr wird der Lebendige, selbstthätige Mensch, welchem die Sprache eignet, wenn man verstehen soll, was er meint, der Sprache so sich bedienen müssen, daß er sie in diejenigen Laute ausprägt,

¹⁾ vgl. z. B. Plato Phaed. 91 D, auch 4 Maff. 13 gegen Meyer.

²⁾ so nach Chr. F. Frißsche nova opusc. S. 329 z. B. Meyer z. d. St., Winer Gramm. S. 515, Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 264. ³⁾ so z. B. Platt. ⁴⁾ so z. B. Visping, Maier. ⁵⁾ so Billroth. ⁶⁾ so Winer früher.

⁷⁾ wie Gal. 3, 15.

welche dem Hörer seine Meinung verständlich machen! Noch ein zweites verwandtes Beispiel fügt der Apostel zu dem des Flötenspiels und Citherspiels hinzu, aber mit καὶ γὰρ, also um das mit jenem ersten Besagte zu bestätigen, was nur möglich ist, wenn es in dem zweiten noch auffälliger darliegt, als im ersten. Dies ist aber in so fern der Fall, als der Schall der Trompete ganz abgehören von dem, was trompetet wird, durch seine Stärke Eindruck macht und aufschreckt, während Flöte und Cither nur dann eine Wirkung thun, wenn etwas Zusammenhängendes, eine Weise auf ihnen gespielt wird. Aber eben nur überhaupt einen Eindruck machen, nur aufschrecken kann der Schall der Trompete an sich. Soll sie das Zeichen geben, daß man sich zum Streite fertig mache, also eine bestimmte Wirkung thun, so muß sie einen klaren Ton geben, den man für dieses Zeichen erkennt. Οὕτως καὶ ὑμεῖς fährt der Apostel fort, sagt also von den Lesern ein Gleiches aus, wie er von den leblosen Dingen und ihrer Tongebung geltend gemacht hat. Aber nicht so, daß er nun Anwendung machte auf das wunderbare Sprachenreden ¹⁾, geschweige Anwendung eines Gleichnisses, da kein Gleichniß vorhergegangen ist ²⁾. Auch heißt διὰ τῆς γλώσσης weder „durch die Wundersprache“ ³⁾ noch „durch die Zunge“ ⁴⁾, sondern von der dem Menschen im Gegensatz zu den leblosen Dingen gegebenen Sprache, wenn auch im Hinblick auf das wunderbare Sprachenreden, sagt der Apostel, daß jede Verwendung derselben zwecklos ist, ein Reden in den Wind, welche nicht darin besteht, daß man in bestimmten faßbaren Worten das ausdrückt, was ausgesagt sein will. So vom Tönen des Leblosen zur menschlichen Sprache fortgeschritten, macht er dann weiter die Nothwendigkeit geltend, daß der Hörende, da es der menschlichen Sprachen vielerlei giebt, die besondere Sprache verstehe, welche der Sprechende redet. Daß er hier φωνή gebraucht, nicht γλῶσσα, hat seinen Grund nicht darin, daß ihm γλῶσσα in diesem ganzen Zusammenhange die Wundersprache bedeute ⁵⁾ oder auch die Zunge ⁶⁾, sondern war dadurch ver-
nothwendigt, daß καὶ οὐδὲν ἄγλωσσον das nicht ausgedrückt hätte,

¹⁾ gegen Rückert u. A. ²⁾ gegen de Wette u. A. ³⁾ so J. B. Bisping.
⁴⁾ so Willroth u. A. ⁵⁾ so J. B. Bisping. ⁶⁾ so Meyer.

was er mit *καὶ οὐδὲν ἄφωνον* ausgedrückt haben will. Darauf nämlich kam es ihm an, daß jede der mancherlei Sprachen geeignet ist, das in ihr laut werden zu lassen, was auslauten will, also die Art der Sprache nach Maßgabe desjenigen Wesens derselben hat, hinsichtlich dessen *φωνή* und nicht *γλῶσσα* ¹⁾ der zutreffende Ausdruck für sie ist. *Εἰ τύχοι* fügt er zu *τοσαῦτα* hinzu, welches bei einer bestimmten Zahl zu erkennen giebt, daß sie nur auf's Gerathewohl genannt wird, bei einer unbestimmten aber, daß man sich nicht darauf einlassen will, sie zu bestimmen ²⁾. Die auf diese Weise der Einbildungskraft des Lesers anheimgegebene Menge verschiedenartiger Sprachen bringt nun mit sich, obgleich jede an sich der Sprache Art hat — denn diese Stelle nimmt *καὶ οὐδὲν ἄφωνον* im Satze ein, nicht folgert *οὖν* aus ihm den überhaupt nicht gefolgerten nächsten Satz ³⁾, zu dem es nur überleitet ⁴⁾ — daß man die Bedeutung der im einzelnen Falle gesprochenen Sprache, den Sinn ihres sprachlichen Bezeichnens kennen muß, wenn man sich nicht gegenseitig als *βάρβαρος*, der nicht versteht und nicht zu verstehen ist, erscheinen, wie *ἐν ἐμοί* ausdrückt, oder, wie der Dativ *τῷ λαλοῦντι* sagt, es sich auch thatfächlich sein soll.

Mit *οὕτως καὶ ὑμεῖς* fährt der Apostel fort, wie B. 9. Aber dort besagte es nur, daß eben dasselbe, was von dem Tönen lebloser Dinge gilt, die man als Tonwerkzeuge gebraucht, auch von der menschlichen Rede der Leser und somit allerdings hinsichtlich ihres Spracheredens gelte. Jetzt dagegen bringt es einen auf die wunderbaren Begabungen bezüglichen Imperativsatz. Darum braucht man aber doch *οὕτως* nicht im Sinne von „sonach“ zu nehmen ⁵⁾, was es hier eben so wenig wird bedeuten sollen, als B. 9, noch *οὕτως καὶ ὑμεῖς* als selbstständigen Satz vom Nachfolgenden zu trennen ⁶⁾, was den leeren Gedanken gäbe, daß es in Bezug auf das Hören und Reden fremder Sprachen den Lesern nicht besser gehe, als anderen Menschen. Aber so wird es auch nicht sein, daß der Apostel mit *οὕτως καὶ ὑμεῖς* eine Anwendung des Vorherigen bringen wollte, von der er durch den Zwischensatz *ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστε πνευμάτων* so

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Lucian. Icarom. 6. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 712. ⁵⁾ so z. B. Meyer. ⁶⁾ so z. B. Flatt.

abkommt, daß er statt ihrer eine im Allgemeinen auf die Geistesgaben bezügliche Ermahnung bringt¹⁾, welche dann dahin lauten würde, daß sie bedacht sein sollen, die Erbauung der Gemeinde zu fördern²⁾ oder zu diesem Zwecke noch mehr zu thun, als bisher.³⁾ Die Ermahnung, daß sie an dem, um was es ihnen so sehr zu thun ist, reich zu sein mit der Abzweckung auf die Erbauung der Gemeinde — denn hierauf liegt der Ton⁴⁾ — bedacht sein sollen, bekommt ihre Näherbestimmung durch das rückweisende *οὗτως*, so jedoch, daß *οὗτως* nicht auf das in R. 10 f. Vorhergegangene, wie es lautet, sondern auf den darin liegenden Gedanken zurückweist. Wie der, welcher spricht, eine Sprache sprechen muß, die der Andere versteht, so müssen auch sie ihr Trachten nach Geistesgaben durch den Zweck der Förderung der Gemeinde bestimmt sein lassen, also darauf bedacht sein, daß das verstanden werde, was geredet wird. In dem Zwischensatze *ἐπεὶ ζηλωταὶ ἐστέ πνευμάτων* liegt eine leise Rüge⁵⁾, die sich sowohl in dem Gebrauche des Substantivs *ζηλωταὶ*, welches andeutet, daß sie zu sehr in dieses Trachten aufgehen, als auch in dem Gebrauche des auffälligen Pluralis *πνευμάτων* zu empfinden giebt. Denn diesen Pluralis gebraucht der Apostel, um den Lesern bemerklich zu machen, daß es ihnen so sehr um Geist in der Mehrheit und Mannigfaltigkeit zu thun ist, statt um den einen Geist. Ermöglicht war der Ausdruck durch die Thatsache, daß sich der einheitlich in der Gemeinde waltende Geist, wie in den Einzelnen, denen er innerwaltet⁶⁾, zu ihren Geistern vervielfacht, so auch in den verschiedenen Weisen, wie er der Gemeinde innerwaltet, zu Geistern des einen und des andern Vermögens⁷⁾ vermannigfaltigt. Weil ihr denn doch, sagt der Apostel, solche Leute seid, die um mancherlei Geist werben, so trachtet darnach, in der Weise reicher zu werden, wie es durch das vorher zu Gemüthe Geführte nahe gelegt und durch den Zweck der Förderung der Gemeinde, um die es ihnen zu thun sein muß, geboten ist.

Mit *διό*, nicht *διότι*, welches 8, 13; 10, 14 keine abweichende Lesart gegen sich hat, schließt nun der Apostel an, was für den,

¹⁾ so Maier. ²⁾ so Maier. ³⁾ so z. B. Rückert. ⁴⁾ vgl. Meyer. ⁵⁾ vgl. Rückert. ⁶⁾ vgl. 14, 32; ähnlich Apokal. 1, 4. ⁷⁾ vgl. Eph. 1, 17; Apokal. 19, 10.

welcher seine Ermahnung sich gesagt sein läßt, allernächst folgt, nämlich daß er, wenn er die Gabe des Sprachenredens hat, das Vermögen der Dolmetschung dessen sich erbitte, was er in wunderbarer Sprache redet. Denn *προσεύχεσθαι* und *γλώσση λαλεῖν* ist nicht Bezeichnung einer und derselben Sache, daß *ἴρα διερχομένη* die Absicht ausdrückte, mit welcher er in der Wundersprache beten soll, eine Absicht, die er ja gar nicht haben kann, weil er nicht weiß, ob es ihm gegeben sein wird ¹⁾. Erst *προσεύχεσθαι γλώσση* ist eine Weise des *γλώσση λαλεῖν*, auf deren den Menschen in seiner bewußten Denkfähigkeit unthätig lassende Einseitigkeit ²⁾, indem er darin nur in der Weise seines unmittelbaren Lebens thätig ist ³⁾, zu dem Zwecke hingewiesen wird, um auch von dieser Seite her als das Rechte dies erscheinen zu lassen, daß man das gleiche Gebet oder Psalmlied, das man in einer von der bewußten Denkfähigkeit unabhängigen Sprache spricht, nicht minder auch, wie mit dem doch wohl beide Male ursprünglichen *δὲ καὶ* hinzugefügt wird, in derjenigen Sprache, deren man sich bedient, wenn man das bei sich selbst, ob auch nicht von selbst, Gedachte selbstthätig in seinen Ausdruck faßt. Den andern und hauptsächlichsten Beweggrund, warum man das thun soll, was in der Antwort auf die Frage *τί οὖν ἐστίν* als die naheliegende Aufhebung jener Einseitigkeit vorgestellt ist, bringt dann der mit *ἐπεὶ* angeschlossene Fragesatz. Er weist auf den Mißstand hin, daß der als Unkundiger gegenüberstehende, diese gegenüber einer Lobpreisung Gottes so befremdliche Stellung einnehmende ⁴⁾ Hörer des in Wundersprache Geredeten Nichts davon hat, wie Treffliches auch geredet werden mag: was der Apostel in der Form veranschaulicht, daß er bemerktlich macht, wie ungeziemend es sei, wenn der Lobpreisung oder Dankagung kein zustimmendes Amen antwortet.

Aber nicht bloß diese Folge will der Apostel seiner in B. 12 vorangestellten Ermahnung von den Lesern gegeben wissen, daß der Sprachredende sich erbitte, das, was er so redet, auch zu dolmetschen. Wenn er fortfährt, daß er selbst, obwohl mit der Gabe der Wun-

¹⁾ gegen Billroth, Meyer, de Wette, Maier u. A. ²⁾ vgl. Billroth z. d. St.

³⁾ vgl. Delitzsch, System der bibl. Psychol. S. 184. ⁴⁾ vgl. Joseph. bell. Jud. 5, 2, 5 mit Arrian. Epist. 2, 4, 5.

dersprache mehr als sie alle begnadet, doch in versammelter Gemeinde lieber fünf Worte in der durch das bewußte Denkvermögen vermittelten Weise reden wolle, als zehntausend in der Weise des Sprachenredens; so ist hiemit eine auf Einschränkung des Sprachenredens zielende Ermahnung bevormortet. Ähnlich wie B. 6 geht er hiebei von seiner eigenen Person aus, um seinem Rathe den Weg zu bahnen, und zwar in der Art, daß er seiner Erklärung, wie viel mehr ihm, wenn er sich in versammelter Gemeinde befinde, das Sprechen in gemeinverständlicher Sprache, als das in wunderbarer Sprache anliege, zu besserer Eindringlichkeit die Bemerkung vorausschickt, daß er mehr als alle seine Leser die Gabe der wunderbaren Sprache besitze, welche Bemerkung er zum Zeichen des Werths, den ihm diese Gabe hat, mit einer Danksgang gegen Gott einleitet, der sie ihm verleiht. Denn diesen Sinn hat der Satz des 18. Verses, wenn er *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ, πάντων ὑμῶν μᾶλλον γλώσσει λαλῶ* geschrieben sein will. Wäre *λαλῶν* zu lesen, so würde der Apostel sagen, er danke Gotte mehr als sie alle in Sprachenrede ¹⁾. Denn ob es auch zur Noth heißen könnte ²⁾ „ich danke Gott dafür, daß ich mehr, als ihr alle, Sprache rede“ ³⁾, so liegt doch offenbar näher, daß man *εὐχαριστῶ* nach dem vorhergehenden *εὐχαριστεῖς* verstand. Und gerade der dann statthabende Zusammenhang mit B. 17 macht gegen die Lesart *λαλῶν* bedenklich: um seinetwillen wird man *λαλῶ* entweder, um *γλώσσει* mit *εὐχαριστῶ* zu verbinden, weggelassen oder *λαλῶν* geschrieben haben, ⁴⁾ zumal hinter *εὐχαριστῶ τῷ θεῷ* kein *ὅτι* folgte, welches denn auch bei anderer Auffassung des Satzes für nöthig erachtet und eingefügt worden ist. Mit der Umsetzung des *λαλῶ* in *λαλῶν* und der ihr zu Grunde liegenden Auffassung des Satzes hängen auch die anderen Abweichungen vom sonstigen Texte zusammen, der Pluralis *γλώσσαις* statt *γλώσσει*, sofern nun die Mannigfaltigkeit der Sprachen, in denen der Apostel je und je Gotte danksgang, ausgedrückt sein wollte, und *μον* hinter *τῷ θεῷ*, was den Gegensatz dieses Sprechens in unmittelbarem Verkehre mit Gott und des Sprechens zu versammelter Gemeinde deutlicher betonte. Alle

¹⁾ so Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 271. ²⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 620. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ gegen Rückert.

diese Abweichungen finden sich übrigens gerade in denjenigen Textesurkunden, welchen auch andere nicht zu empfehlende Lesarten in diesem Zusammenhange wie *διόπερ* B. 13, *τῷ πνεύματι* B. 16 angehören. Nur über das auch in dieser Reihe befindliche *διὰ τοῦ τοῦ* kann man zweifelhaft sein, ob es nicht vor dem vielleicht aus B. 15 stammenden *τῷ τοι* den Vorzug verdiene.

Wenn es den Lesern anstößig war, daß der Apostel das Sprechreden aus der Gemeindeversammlung nahezu verbannen zu wollen schien, so galt es, ihnen ernstlich zu Gemüthe zu führen, wie wenig Reife christlichen Verstandes es verrathen würde, wenn sie den Umfang, in welchem sie solchem Reden Raum gaben, mehr durch ihre Freude an der Wunderbarkeit desselben, als durch die Erwägung, was es in der Versammlung wolle und solle, bestimmen ließen. Mit der Mahnung, nicht kindisch, sondern Männer zu sein am Verstande, geht der Apostel hiezu über, und weist sie vor allem auf die Schriftstelle ¹⁾ Jes. 28, 11—12 hin, die ihnen sagen kann, welchen Werth das Reden in wunderbarer Sprache da hat, wo Gottes Wort zu hören kommen soll. Sie lautet im Grundtexte: *כִּי בִלְעֵנִי שִׁפָּה וּבִלְשׁוֹן אֲחֶרֶת יְדַבֵּר אֶל־הָעָם הַזֶּה אֲשֶׁר אָמַר אֲלֵיהֶם זֹאת הַמְּנוּחָה וּבְהִיחֵי לְעֵינָהּ זֹאת הַמְּרֻגָּעָה וְלֹא אָבִיאוּ שְׂמוּעַ*. Je weniger nun des Apostels Anführung nach einer Uebersetzung dieser Worte aussieht, desto mehr sind wir darauf angewiesen, den Zusammenhang in Betracht zu nehmen, welchem sie angehören. Der Prophet hat auf seine Ankündigung des Verderbens, welchem Ephraim's, des in Sünde trunkenen, Herrlichkeit anheimfallen soll, B. 5—6 die Verheißung folgen lassen, daß alsdann Jehova den Nachblich seines Volks verherrlichen und dessen Häupter für Krieg und Frieden mit dem Geiste des Rechts erfüllen wird. Aber wenn es hienach scheinen möchte, als ob der Theil Israel's, welcher jenes Gericht Ephraim's überdauert, also Juda, wie es dann sein wird, solcher Verheißung sich getrösten dürfe; so tritt dem entgegen, was der Prophet B. 7 mit einem auf den Nachblich Israel's in diesem Sinne bezüglichen *וְגַם־אֶלֶּה* auch von ihm sagt. Auch sie, heißt es B. 7—8 von dem Israel derjenigen Zeit, welche der Erfüllung jener Verheißung

¹⁾ vgl. Joh. 10, 34.

vorausgeht, auch sie haben gleich denen von Ephraim in einer Trunkenheit schmachvollen Sündentaumels dahingelebt ¹⁾. Irrig aber versteht man dann B. 9—10 als Rede dieser Trunkenen, die sich beschwerten und darüber spotten, daß man sie wie kleine Kinder handle, bald hier, bald da ohne Unterlaß mit Ermahnung und Zurechtweisung behellige ²⁾. Zu solcher Annahme liegt kein Grund vor. Fast man dagegen den Inhalt beider Verse als Rede des Propheten selbst, so darf man die Frage *אַתָּמִי יִרְהָ דָּעָה וְאַתָּמִי יִבִּין שְׂמוּעָה* nicht für eine verneinende nehmen, als sei die Meinung, es gebe Niemanden mehr, bei dem Belehrung angebracht sei ³⁾. Das Folgende steht dem entgegen. Denn *אֲנִי מְחַלֵּב עִתִּיךְ מִשְׁרָיִם* ist am Natürlichsten Fortsetzung der Frage und von deren Verbis abhängig, wornach sich vielmehr der Sinn ergibt, wen er, nämlich Jehova, und ob er etwa kleine Kinder belehren und berichten wolle. Das folgende *וְ* erklärt nun, was auf diese Frage bringe. Es ergehe nämlich Heischung auf Heischung, Heischung auf Heischung, Weisung auf Weisung, Weisung auf Weisung, eine kleine Weile hier, eine kleine Weile da. Wie man kleinen Kindern zuruft, nun dies, nun das zu thun oder zu lassen, wie man sie gängelt und anweist, nun sohin zu gehen, nun dahin, wie man sie eine kleine Weile an dieser und dann wieder eine kleine Weile an jener Stelle haben will ⁴⁾ — denn nur in diesem zeitlichen Sinne kommt *וְעִיר* sonst vor — ⁵⁾, so hält es Jehova mit denen, welche Ephraim's Untergang überlebt haben. Daß es so gemeint ist, erhellt aus dem Anschlusse des in B. 11—13 Folgenden durch *וְ*, welche Verbindung weder in ein Ja umgesetzt ⁶⁾, noch für bloße Nachahmung des vorigen *וְ* genommen ⁷⁾, noch endlich bis auf die erste Hälfte des 9. Verses zurückbezogen ⁸⁾ sein will. Der mit diesem *וְ* angeschlossene Satz umfaßt B. 11—13 und bringt als begründende Erklärung des Vorausgegangenen die Vorhersagung, daß wirklich so geschehen wird, wie dort gesagt war. Jehova wird zu diesem Volke, dem er zuvor, ohne daß sie

¹⁾ so mit Drechsler. ²⁾ so z. B. Gesenius, Hitzig, Knobel, Delitzsch. ³⁾ so z. B. Drechsler. ⁴⁾ vgl. Hitzig z. d. St. ⁵⁾ Hiob 36, 2. ⁶⁾ so Hitzig, Delitzsch. ⁷⁾ so Knobel. ⁸⁾ so Drechsler.

darauf hören mochten, zugerufen hatte „hier ist die Ruhestatt, laßt den Müden hier Ruhe haben,“ er wird nun durch Welschredende und in fremder Sprache zu ihnen reden, und wird sein Wort sein Heischung auf Heischung, Heischung auf Heischung, Weisung auf Weisung, Weisung auf Weisung, eine kleine Weile hier, eine kleine Weile da, damit sie gehen und rücklings fallen und sich zertheilern und sich verstricken und fangen. Mit וְזֶה הָאָרֶץ וְזֶה הָאָרֶץ¹⁾ und וְזֶה הָאָרֶץ hat Jehova erinnert, daß er dies Land seinem Volke zur Ruhestatt gegeben hat²⁾, um hieran die Ermahnung zu knüpfen, daß man denn auch dem Müden dazu helfen soll, in Ruhe und Frieden drin zu leben: eine Ermahnung, die sich nicht auf muthwillig verursachte Kriegsplagen³⁾, sondern auf Bedrückung der Armen und Mißbrauch der Rechtsgewalt bezieht⁴⁾. Nachdem sie vergeblich geblieben, so wird nun Jehova zu ihnen reden וְכִלְשׁוֹן אֶתְּהָרָה. Daß בְּלִעְגֵי שִׁפְהָ וּבְכִלְשׁוֹן אֶתְּהָרָה auf לֵעַג, nicht auf לָעַג zurückgeführt sein will, erhellt aus 33, 19. Wenn Jehova durch solche redet, welche welschen, so redet er mit fremder Sprache, statt durch die Propheten in der eigenen seines Volks. Was er dann redet, wird im Gegensatze zu jener einfachen Ermahnung, welche sich auf die Wohlthat gründete, die er seinem Volke erwiesen hat, als er ihm ein Land gab, um in gutem Frieden darin zu wohnen, in den Auflagen und Befehlen der welschenden Fremden bestehen, die den Verächtern seiner wohlmeinenden Ermahnung nicht Rast noch Ruhe lassen, bald dahin sie weisen, bald dorthin, daß sie geplagt und unstät das Widerspiel eines Lebens führen, wie er es ihnen zugeachtet hatte, und unter solcher Hege zu Grunde gehen⁵⁾.

Von zweierlei Rede Gottes sagt also der Prophet, von einer in Israel's eigener und von einer in fremder Sprache. Die jene nicht haben hören wollen, müssen nun diese hören. Jene hätte sie zur Buße führen mögen, diese überliefert sie dem Untergange. Wenn nun der Apostel, durch das ὅτι, welches Uebersetzung jenes וְ des 11. Verses sein will, den Zusammenhang mit Vorausgegangenem andeutend, die Worte anführt, ὅτι ἐν ἐτερογλώσσοις καὶ ἐν χεῖλεσιν

¹⁾ vgl. Mich. 2, 10. ²⁾ vgl. Deut. 12, 9. ³⁾ so z. B. Hitzig, Knobel

⁴⁾ vgl. z. B. Jes. 1, 23; Mich. 2, 8 f.; 3, 1 ff. ⁵⁾ vgl. Jes. 8, 15.

ἑτέροις λαλήσω τῷ λαῷ τούτῳ καὶ οὐδ' οὕτως εἰσακούσονται μου, λέγει κύριος: so ist er nicht gemeint, den Satz *יְהוָה אֵלֵינוּ* wiederzugeben, sondern ersetzt ihn durch einen nur an ihn anklingenden, welchen er aus dem weitem Zusammenhange entnimmt, wo es ja hieß, daß den Verächtern der in Israel's eigener Sprache durch seine Propheten ergangenen Ermahnung Jehova's, die ihnen hätte zu Gutem gedeihen mögen, seine Rede, die sie dann aus dem Munde der Fremdsprechenden vernehmen müssen, nicht zur Buße gedeiht, sondern nur zum Verderben. Was dort von zweierlei Rede Jehova's gesagt ist, heißt der Apostel auf das Reden in gemeinverständlicher und in fremd lautender Sprache anwenden ¹⁾, wie es in einer christlichen Versammlung vorkommen mochte, ohne daß er deshalb unter dem wunderbaren Sprachenreden ein Reden in Sprachen anderer Völker zu verstehen braucht, da es sich hier um einen andern Gegensatz handelt, als in Israel, welches als Volk Gemeinde Gottes war. Die Sprachen sagt er, nämlich die Sprachen im Gegensatze zur gemeinverständlichen Sprache, dienen jener Schriftstelle zufolge zu einem Zeichen nicht für die, welche glauben, sondern für die Ungläubigen, die Weissagung dagegen umgekehrt. Denn daß *εἰς σημεῖόν εἰσιν* nur zur ersten Hälfte des Satzes gehöre, nicht auch zur zweiten, ist schlechterdings unmöglich ²⁾. Hieße es *σημεῖόν εἰσιν*, so könnte man mißverstehen, die Einen und die Anderen haben an den Sprachen, an der Weissagung ein Zeichen, während *εἶναι εἰς τι* ausdrückt, daß Etwas darnach angethan ³⁾ oder dazu bestimmt ⁴⁾ ist, Etwas, und also mit dem Dativ, welcher sich dann mit dem durch *εἰς* Eingeführten verbindet ⁵⁾, Etwas für Einen zu sein ⁶⁾. In dem vorliegenden Falle liegt nun aber der Ton nicht darauf, was die Sprachen sind und die Weissagung, sondern, für wen sie das sind, was sie sind, und für wen nicht ⁷⁾. Ein *σημεῖον*, heißt es, sind die Sprachen für die Ungläubigen, nicht aber für die, welche glauben, weder für die im Glauben Stehenden, noch für die gläubig werdenden. Denn Beide meint der Apostel, und

¹⁾ vgl. Reander z. d. St. ²⁾ gegen Billroth, Rückert, Bisping. ³⁾ vgl. z. B. Akt. 8, 23. ⁴⁾ vgl. z. B. Akt. 13, 47. ⁵⁾ vgl. z. B. Jak. 5, 3. ⁶⁾ vgl. z. B. Hebr. 1, 5. ⁷⁾ vgl. de Wette, Meyer z. d. St.

schreibt deshalb τοῖς πιστεύουσιν, nicht τοῖς πιστοῖς, indem ὁ πιστός Bezeichnung einer Beschaffenheit, ὁ πιστεύων immer und überall ¹⁾ und selbstverständlicher Maßen Bezeichnung eines Verhaltens ist, das ebenso wohl ein anfangendes als ein stetiges sein kann. ²⁾ Und in der That, ein Glauben wirkendes oder mehrendes und so dem Glaubenden Etwas leistendes Wunderzeichen, ein Wunderzeichen für den Glaubenden also — denn nur diesen Sinn hat σημεῖον, nicht den eines Strafzeichens ³⁾ — war ja das Sprachenreden nicht, weil sich in ihm kein Inhalt dargab. Wohl aber war die Weissagung ein solches Zeichen, und zwar für die, welche glaubten, und nicht für die Ungläubigen, nämlich nicht für die zum Glauben Unge-
willten ⁴⁾, welche von wegen dieser ihrer Sinnesart ἄπιστοι heißen, mochten sie Gottes Wort schon länger her kennen oder zum ersten Male vernehmen; im einen und im andern Falle war die Weissagung nicht dazu bestimmt noch darnach angethan, für sie ein Wunderzeichen zu sein, weil sich in ihr ein Inhalt dargab, welcher auf ihren Sinn keinen Eindruck machte. Dagegen war das Sprachenreden ein Wunderzeichen für sie: vermöge seiner Seltsamkeit machte es ihnen den Eindruck des Befremdlichen, dessen sie allein fähig waren, und den bei ihnen ein Wunder allein konnte wirken wollen. Es ist also wie mit jener zweierlei Rede Jehova's, der in Israhel's eigener Sprache, welche für diejenigen war, die da glaubten oder gläubig wurden, und der in fremder Sprache, welche für diejenigen war, die sich seinem Willen verschlossen und dafür zu Grunde gehen sollten. Hätte der Apostel das Sprachenreden in dem Sinne ein Wunder für die Ungläubigen genannt, daß es geeignet sei, sie zu bekehren ⁵⁾; so würde er seine Anführung nicht mit den Worten καὶ οὐδ' οὕτως εἰσάκουσονται μου geschlossen haben: zu geschweigen, daß dann εἰς σημεῖόν εἰσι nur zum ersten Theile des Satzes paßt, auf den man es denn eben deshalb undenkbarer Weise wirklich beschränkt hat. Um dem zu entgehen, ist man auf das vollends Unmögliche gerathen, τοῖς ἀπιστοῖς zu erklären „um sie als Ungläubige“ und τοῖς πιστεύουσιν „um sie als Gläubige zu erkennen zu geben“ ⁶⁾, was keiner Widerlegung bedarf.

¹⁾ j. B. 1, 21; Röm. 1, 16; 3, 22; 10, 4; Gal. 3, 22; Eph. 1, 19.

²⁾ gegen Meyer. ³⁾ gegen Willroth u. A. ⁴⁾ so Neander, Rückert, de Wette u. A. ⁵⁾ so Meyer früher. ⁶⁾ so Meyer jetzt.

Das Folgende bestätigt unsere Auffassung des 22. Verses. Im Anschlusse an die vorausgegangene Bezeichnung der verschiedenen Wirkungsfähigkeit des im Sprachenreden und des im Weissagen sich begebenden Wunders wird hier zu bedenken gegeben, welche Wirkung auf Nichtchristen oder Gegner des Christenthums zu erwarten wäre, wenn sie in eine Christenversammlung kämen, wo die ganze Gemeinde in allen ihren Gliedern nur wunderbare Sprache redete oder nur weissagete. Der Begriff des *ιδιώτης* bestimmt sich hier nicht blos durch den Gegensatz zum Sprachenredenden¹⁾, wie B. 16, wo wegen der Besonderheit dieses nur durch das Sprachenreden gegebenen Gegensatzes statt dieses einfachen Ausdrucks der enger begrenzte *ὁ ἀναπληρῶν τὸν τόπον τοῦ ιδιώτου* gebraucht war, sondern durch den Gegensatz gegen die Gesamtgemeinde, deren Gemeinschaftbildendes dem so Benannten fremd ist. Dies ihr Gemeinschaftbildendes stellt sich gleichermaßen dar, wenn sie weissagt, wie wenn sie wunderbare Sprache redet; weshalb auch im erstern Falle von einem *ιδιώτης* die Rede sein kann, was sonst nicht möglich wäre, da *ιδιώτης* gegenüber dem Sprachenreden nicht derjenige ist, welcher diese Gabe nicht selbst hat, sondern derjenige, welcher solche Rede nicht versteht, was auf das Weissagen keine Anwendung leidet. Der *ιδιώτης* ist also ein Nichtchrist gleich dem *ἄπιστος*²⁾, aber nur als des Christenthums unkundig gedacht, während im Ausdrücke *ἄπιστος* die dem Christenthume feindliche, es von sich ausschließende Willensrichtung liegt³⁾. Auf Beide würde nun, wenn sie Einen nach dem Andern⁴⁾ wunderbare Sprache reden hörten und Nichts sonst, der Vorgang, dessen Zeugen sie wären, keinen andern Eindruck machen, als daß dies eine allgemeine Berrücktheit sei. Dagegen wäre von einem Weissagen Aller die Wirkung auf einen Nichtchristen oder Ungläubigen zu erwarten, daß er, von dem Worte getroffen, das er vernimmt, erkannte und bekennte, hier sei eine Gemeinde Gottes, und sich vor dem in ihr gegenwärtigen Gotte beugte. Absichtlich gebraucht der Apostel das eine Mal den Pluralis *ιδιώται ἢ ἄπιστοι*, das andere Mal die singularische Bezeichnung *τις ἄπιστος ἢ ιδιώτης*, weil dort die Wirkung

¹⁾ gegen Billroth, Meher, Bisping. ²⁾ gegen Platt, Olshausen, Meher, Bisping, Maier. ³⁾ vgl. Ulrich in d. theol. Stud. u. Krit. 1843 S. 420. ⁴⁾ gegen Olshausen, Maier.

auf Alle die gleiche wäre, hier dagegen nur von einer möglichen oder auch der Natur der Sache nach zu erwartenden Wirkung auf Einzelne die Rede sein könnte. Und eben so absichtlich steht im einen Falle *ιδιωται* voraus, im andern *ἀπιστος*, weil dort die Meinung ist, daß schon der Unkundige, geschweige der Ungläubige, einen solchen Eindruck empfienge, hier dagegen, daß die Wirkung selbst auf den Ungläubigen, geschweige auf den bloß noch Fremden, eine solche sein würde. Wäre nun im Vorherigen der Satz *αὶ γλῶσσαι εἰς σημεῖόν εἰσιν τοῖς ἀπίστοις* so zu verstehen gewesen, daß der Zweck des Sprachenredens Bekehrung Ungläubiger sei; so müßte jetzt der Nachdruck darauf liegen, daß nicht die ganze Gemeinde wunderbare Sprache reden sollte, sondern nur Einer und der Andere, so viel eben geeignet ist, die anwesenden Ungläubigen zu bekehren¹⁾. Aber statt dieses Gegensatzes folgt ja vielmehr der andere, welche Wirkung zu erwarten wäre, wenn die Gemeinde eben so in allen ihren Gliedern weissagte, wie sie dort wunderbare Sprache redet. Oder wäre B. 22 die Meinung gewesen, das Sprachenreden diene, die Ungläubigen, das Weissagen, die Gläubigen zu erkennen zu geben, wie stimmte hiezu der Inhalt von B. 23—25, wo nur die Unfähigkeit des Spracheredens aufgezeigt wird, auf die Unkundigen oder Ungläubigen die heilsame Wirkung zu üben, welche das Weissagen auf eben dieselben zu üben vermag? Die Schwierigkeit, daß die von allgemeinem Weissagen zu erwartende Wirkung mit dem Satz *ἡ δὲ προφητεία οὐ τοῖς ἀπίστοις*, wenn anders hiezu *εἰς σημεῖόν ἐστιν* ergänzt sein will, in Widerspruch zu stehen scheint, verschwindet vor der Erwägung, daß in jenem Satz die Ungläubigen gegenüber denen, welche glauben, als geschlossene Gattung gemeint waren, nun aber von einzelnen Ungläubigen die Rede ist, welche aufhören können, es zu sein. Es bleibt also auch in B. 23—25 dabei, daß Sprachenreden ein Wunderzeichen ist für die Ungläubigen, Weissagen für die, welche glauben, indem sich die Ungeeignetheit des erstern Wunders, Glauben zu wirken, und die Geeignetheit des andern in dem eben deshalb²⁾ angenommenen Falle beweist, wenn in einer Gemeindeversammlung nur das Eine oder nur das Andere geschieht.

¹⁾ so Meyer früher. ²⁾ vgl. de Wette.

und wie es
hienach mit
ihm und mit
dem Weiffa-
gen in den
Gemeindever-
sammlungen
zu halten sei.
14, 26—33.

Mit demselben *τι οὖν ἐστίν*, wie B. 15, geht der Apostel dazu über, die Frage zu beantworten, welche durch das in B. 21—25 Enthaltene veranlaßt sein konnte. Denn so, und nicht wie ein schlecht hin neuer Abschnitt ¹⁾, folgt hier eine Reihe von Weisungen, wie es die Gemeinde halten solle. Es konnte nämlich scheinen, als wolle der Apostel dem Sprachenreden gar keinen Raum in den Gemeindeversammlungen übrig lassen. Aber so meint er es nicht, sondern beantwortet die Frage, die er sich selbst aufgeworfen, durch die beiden Sätze, deren erster den Thatbestand aussagt, wie es in Wirklichkeit ist, wenn sich die Gemeinde versammelt, daß da Jeder etwas Anderes hat, ihr damit zu dienen, einen dichterischen Erguß, einen Lehrvortrag, eine Offenbarung, die er weissagend verkünde, oder Wundersprache oder deren Deutung; worauf dann die solchen Thatbestand zu ihrer Voraussetzung habende Weisung folgt, alles, was es sei, solle so geschehen, daß es zur Erbauung diene: eine Weisung, welche nun bloß angewendet zu werden braucht auf das Sprachenreden, um die Stelle erkennen zu lassen, welche der Apostel auch ihm in der Gemeindeversammlung belassen sehen will. Von der in B. 6—12 eingeleiteten, in B. 14—17 begründeten Ermahnung, daß der Spracheredende, damit sein Reden der Gemeinde auch Etwas austrage, sich auch die Dolmetschung des so von ihm Geredeten erbitte, kann er absehen. Jetzt handelt es sich gemäß dem mit B. 18 bis 19 eingeleiteten Zusammenhange um eine Einschränkung des Sprachenredens auf dasjenige Maß, in welchem es auch die sonstigen Begabungen zum Worte kommen läßt, und in diejenigen Bedingungen, ohne welche es der Gemeinde Nichts austrägt. Denn nur auf das Sprachenreden Bezügliches schließt er zunächst an die allgemeine Weisung *πάντα πρὸς οἰκδομήν γινέσθω* an, wenn er anders mit *εἰ ἢ* fortfährt und nicht mit *εἴτε*. Bei der letztern Schreibung müßte man annehmen, daß er im Folgenden, also B. 29, auf das andere *εἴτε* vergessen habe ²⁾. Allein was er von den Propheten sagt, nimmt sich nicht so aus, als ob er vorgehabt hätte, sie mit den Spracheredenden auf gleiche Linie zu stellen. Daß Propheten

¹⁾ gegen Olshausen, de Wette, Rückert, Meyer u. A. ²⁾ so Meyer, de Wette.

sprechen, wünscht er; dagegen was das Sprachenreden anlangt, setzt er nur den Fall, daß es vorkommt. Auch sollte man meinen, daß er die mit εἶτε-εἴτε einander gleichzustellenden Sätze dem allgemeinen Satze πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω unterzuordnen gewillt gewesen wäre, wozu sich aber der Nachsatz, welchen er dann dem εἴτε γλώσση τις λαλεῖ giebt, seiner Form wegen nicht schiden will. Daher dürfte τὲ, wie es ja gebraucht wird, um Etwas als im Gefolge eines Vorhergehenden anzuschließen ¹⁾, vielmehr das für den Fall, daß Sprachenreden vorkommt, zu Verordnende mit jener allgemeinen Weisung als etwas ihr zufolge Selbstverständliches verbinden. Der Einwand, eine solche Verbindung der beiden Sätze durch τὲ würde nur dann logisch passen, wenn γλώσσα nicht im ersten schon vorkäme ²⁾, trifft nicht, weil die zu verbindenden Gedanken die sind, daß jede Gabe zu Raum kommen und daß die Sprachengabe nur beschränkten Raum einnehmen soll. Höchstens drei sollen in dieser Weise reden, und nur einzeln, und nicht, ohne daß Einer, der aber nicht als einer von ihnen bezeichnet wird, dolmetscht: wenn Niemand vorhanden ist, der sich hierauf versteht, soll der, welcher in dieser Weise reden möchte, in der Gemeinde nicht damit laut werden, sondern es einen innerlichen Vorgang zwischen ihm und seinem Gotte bleiben lassen ³⁾. Denn daß er es sich für seine häusliche Andacht vorbehalten solle ⁴⁾, können die Worte εαυτῷ δὲ λαλεῖτω καὶ τῷ θεῷ nicht meinen. Daß er, wo er mit seinem Gotte allein war, in der Sprache, welche ihm die Begeisterung schuf, reden mochte, verstand sich von selbst, und darauf verwiesen zu werden, konnte ihm in dem Augenblicke, wo er solchen Drang in sich fühlte, zu Nichts dienen. Wohl aber war es am Orte ihm zu sagen, daß er ja das innerlich reden könne, was er, weil es der Gemeinde unverständlich blieb, nicht laut werden lassen sollte.

Eine sehr viel andere Weisung konnte der Apostel in Bezug auf diejenige Gabe ertheilen, über deren Geltung gegenüber der Sprachengabe sich zu äußern die Frage der Gemeinde ihn veranlaßt hatte. Weissagen mögen nicht zwei, höchstens drei, sondern zwei oder drei, also lieber drei, als zwei, und eine Bedingung, unter

¹⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 107. ²⁾ so Meyer. ³⁾ so J. B. Platt, Bisping. ⁴⁾ so J. B. Rückert, Meyer, Maier.

welcher allein es in der Versammlung statthast sei, besteht hier nicht, da diejenige Begabung, welche sich zum Weissagen verhält, wie das Dolmetschen zum Sprachenreden, die Gabe des Geisterprüfens, in solchem Maße vorausgesetzt werden konnte, daß der Apostel sagen mag, καὶ οἱ ἄλλοι διακρινέτωσαν. Denn προφηται zu οἱ ἄλλοι zu ergänzen¹⁾, dürfte um so weniger geboten sein, als es nicht heißt οἱ λοιποί. Auch τῶν δὲ προφητῶν δύο ἢ τρεῖς λαλειώσαν heißt es nicht, daß eine Anzahl Propheten vorhanden gedacht wäre, von denen etliche zu Wort kommen, die übrigen das Geschäft des Prüfens haben. Vielmehr wird Prophet, wer eine Offenbarung empfängt, wie denn der Apostel für diesen Fall die Weisung giebt, daß dann derjenige, welcher gerade redet, den, welcher gerade Offenbarung empfängt, wenn auch natürlich nicht mit unzumuthmäßig plötzlichem Abbruch seiner Rede²⁾ zu Wort kommen lasse. So wenig sich das Geschäft des Dolmetschens auf diejenigen beschränkt, welche die Gabe des Sprachenredens besitzen, eben so wenig beschränkt sich das Geschäft des Prüfens auf diejenigen, welche Propheten sind; und wie das Sprachenreden nicht als Sache eines gewissen Theils der Gemeinde vorgestellt ist, eben so gilt dies auch vom Weissagen. Denn wie kann man nur darauf kommen, δύνασθε Anrede an die Propheten sein zu lassen³⁾, oder wie will man daraus, daß Weissagung Sache einer sonderlichen Gnadengabe ist, den Schluß ziehen, daß diese Gabe auf gewisse Gemeindeglieder ein für alle Mal eingeschränkt war?⁴⁾ Im Gegentheil erinnert der Apostel, daß für alle Glieder der Gemeinde die Möglichkeit besteht, weissagend zu Worte zu kommen, Einer nach dem Andern, womit erzielt werde, daß sie alle lernen und alle ermahnt werden, nicht in so fern, als die Verschiedenheit der prophetischen Ansprachen den verschiedenen Bedürfnissen der Hörer entsprechen wird⁵⁾, sondern in so fern, als dann auch diejenigen, welche lehren und ermahnen, hinwieder von Anderen Belehrung und Ermahnung empfangen.⁶⁾ Wäre die Meinung, daß das Reden aller Propheten den übrigen Gliedern der Gemeinde zu Gute komme, so müßte man erwarten, daß es im Anschlusse an das

¹⁾ so z. B. Calvin, Bengel, Billroth, Rückert, Meyer, de Wette. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ wie z. B. de Wette, Meyer. ⁴⁾ so Meyer. ⁵⁾ so z. B. de Wette, Meyer. ⁶⁾ so z. B. Rückert, Neander.

Vorhergehende umgekehrt hieße, *δύναται καθ' ἕνα πάντες προφητεύειν, ἕνα πάντες μαρτυρεῖν*. Der Ton des Satzes liegt auf *δύνασθε*, nämlich auf der zur Erreichung des angegebenen Zweckes dienlichen äußeren Möglichkeit, daß Alle zu Wort kommen ¹⁾, woran sich dann in dem unmittelbar anzuschließenden Satze *καὶ πνεύματα προφητῶν προφηταῖς ὑποτάσσεται* die Erinnerung an das anreicht, was innerlich ermöglicht, daß Einer den Andern, sei es im Laufe einer und derselben Versammlung oder in der Aufeinanderfolge der Versammlungen, zum Worte gelangen lasse, anstatt allein oder immer wieder zu reden. *Πνεύματα προφητῶν* verhalten sich zu *τὸ πνεῦμα τῆς προφητείας* ²⁾, wie *τὰ πνεύματα* im Sinne von Num. 16, 22 zu *τὸ πνεῦμα τῆς ζωῆς*. Was überhaupt weissagen macht, wird in dem Einzelnen das ihn sonderlich zu einem Propheten Machende. Aber sonderlich zum Geiste seines Weissagens geworden, ist es nicht der eine Geist Gottes, des Weissagens innerwirkender Grund schlechthin, sondern ein gewordener Geist des Einzelnen, an welchem, daß er, gerade er weissagt, seinen wirksamen Grund hat. Als nähere Bestimmtheit eines Einzellebens führt sich die Lebensbewegung des Weissagens auf den wirksamen Grund dieses Einzellebens zurück, welcher als solcher ein gewordener ist. Wie nun überhaupt der persönliche Wille über dem Sondergeiste des Einzellebens steht, als welches seine Richtung und Verfassung von ihm empfängt, eben so steht der persönliche Wille des Propheten über dem Sondergeiste seines Weissagens, in welchem er sich als den Inhaber solchen Geistes bethätigt. Gehorcht er selbst dem Geiste Gottes, dessen wirksamer Gegenwart er es verdankt, daß er einen Geist der Weissagung hat, das heißt, daß er in seinem Einzelleben zu der Lebensbewegung des Weissagens näher bestimmt ist; so kann es nicht fehlen, daß er diese seine Lebensbewegung in die für die Erbauung der Gemeinde nothwendige Ordnung faßt, da Gott nicht ein solcher ist, mit welchem wirre Unordnung, sondern mit welchem Friede, der Gegensatz aller Störung, gegeben ist. Die andere Auffassung, wonach gemeint sein soll, daß eines Propheten Geist dem andern sich unterordne und bequeme ³⁾, verträgt sich weder mit dem Ausdrücke, statt dessen es heißen müßte, *πνεύματα προφητῶν ἀλλήλοις ὑποτάσσεται*, noch mit dem Zusammenhange, da dieser Satz untauglich wäre, die

¹⁾ vgl. de Wette. ²⁾ Apokal. 19, 10. ³⁾ so z. B. Rückert.

Weisung *ὁ πρῶτος σιγάτω*, deren es dann auch gar nicht bedürfte, zu begründen.

voran sich,
ehe diese We-
Lehrung
schließt, ein
Verbot, die
Frauen in den
Versammlung-
gen reden zu
lassen, anfügt
14, 34—40.

Wenn wir das Verhältniß von B. 27—28 zu *πάντα πρὸς οἰκοδομὴν γινέσθω* richtig erkannt haben, so hat sich schon die Wei-
sung, welche die Propheten angeht, nur wie gelegentlich angehängt.
Vollends aber ist dies nun mit derjenigen der Fall, welche der
Apostel, offenbar ohne durch eine Frage der Gemeinde veranlaßt zu
sein, hinsichtlich der Frauen anfügt. Wie in allen Versammlungen
der Heiligen, so sollen die Frauen auch in den Gemeindeversamm-

lungen Korinth's und Achaja's nicht das Wort nehmen dürfen. So
nämlich als zu *ἐν ταῖς ἐκκλησίαις* gehörig¹⁾, wogegen dieser Pluralis
nicht streitet, da *ἐκκλησία* wie B. 28 Gemeindeversammlung ist²⁾,
wird *ὑμῶν* gegenüber von *τῶν ἀγίων* gemeint sein. Denn *ὡς ἐν*
πάσαις ταῖς ἐκκλησίαις τῶν ἀγίων zum Vorhergehenden zu ziehen³⁾,
wo es gar nichts findet, an das es sich anschließen könnte, hat man
um so weniger Anlaß, je mehr ihm B. 36 der Vorhalt entspricht,
daß es der Gemeinde übel anstehe, in dieser Beziehung einen ab-
sonderlichen Brauch haben zu wollen⁴⁾. *Υμῶν* aber zu tilgen, be-
rechtigen diejenigen Textesurkunden nicht, in welchen es fehlt. Es
sind so ziemlich dieselben, in denen sich innerhalb dieses Abschnitts
auch noch andere unzureichend beglaubigte Lesarten finden. So
ὑποτάσσέσθωσαν anstatt des zeugmatisch mit *ἐπιτρέπεται* verbundenen
ὑποτάσσεσθαι, so *γυναικί* statt *γυναιξίν*, so *λαλεῖν ἐν ἐκκλησίᾳ*, während
λαλεῖν doch den Ton hat, statt *ἐν ἐκκλησίᾳ λαλεῖν*. Ein Gleiches
gilt B. 39 von der Wortstellung *τὸ λαλεῖν μὴ κωλύετε ἐν γλώσσαις*
anstatt des allein möglichen *τὸ λαλεῖν ἐν γλώσσαις μὴ κωλύετε*.

Daß sich schon B. 36 auf alle die Ordnung in den gemeind-
lichen Versammlungen angehenden Weisungen beziehe⁵⁾, macht der
Anschluß dieser Frage an das unmittelbar Vorhergegangene unmög-
lich. Eben so unmöglich aber ist die Beziehung des *ἡ γράφω ὑμῖν*
auf die in Betreff des öffentlichen Redens der Frauen gegebene
Weisung⁶⁾. Nicht einmal mit Einschluß derselben kann es gemeint
sein. Sie ist hinreichend eingerahmt, um für sich allein zu stehen,

¹⁾ vgl. z. B. Akt. 13, 23. ²⁾ gegen Neander. ³⁾ so z. B. Rückert, Nean-
der, Maier. ⁴⁾ vgl. Meyer z. d. St. ⁵⁾ so de Wette, Osiander, Maier. ⁶⁾ gegen
Billroth, Olshausen.

und mit der Wendung *εἰ τις δοκεῖ προφητῆς εἶναι ἢ πνευματικός* kehrt der Apostel in den Zusammenhang dessen zurück, was er vom Weissagen und Sprachenreden gesagt hat, auf welches sich ja auch und auf nichts Anderes die abschließende Weisung bezieht. *Προφητῆς ἢ πνευματικός* schreibt er, ohne daß man berechtigt ist, die letztere Bezeichnung auf die Spracheredenden einzuschränken¹⁾. Andererseits beweisen Stellen wie 4, 3; Luc. 12, 11; Matth. 16, 14 keineswegs, daß *ἢ* so viel als „oder überhaupt“²⁾, wohl aber, daß es so viel als „oder sonst“ sein kann. Der Apostel gebraucht den Ausdruck *πνευματικός*, wie er ihn im Briefe der Gemeinde vorgefunden haben wird. Was immer sie damit bezeichnet hat, ihm ist es nur darum zu thun, daß Jeder, der sich ein Prophet oder sonstwie ein Mensch des Wundergeistes zu sein dünkt, das, was er schreibt, für Wort des Herrn zu erkennen habe. Denn dies fordert er jedenfalls, man mag nun *ἐντολή* oder auch das sichtlich erst hieraus und im Blick auf die Mehrheitlichkeit des Gebotenen entstandene *ἐντολαί*³⁾ in den Text aufnehmen, oder, wofür überwiegende Gründe sprechen dürften, Angesichts der mannigfaltigen Gestalt, in welcher diese Lesart sich vorfindet, das einfache *κυρίου ἐστίν* für das Ursprüngliche achten. Auf den Herrn nämlich führt sich zurück, was der Apostel schreibt, auch wenn er wie 7, 12 unterscheidet, was er und was der Herr sagt, oder wie 7, 25 ausdrücklich bemerkt, *ἐπιταγὴν κυρίου οὐκ ἔχω, γνώμην δὲ δίδωμι*. Denn damit unterscheidet er nicht, was der Herr ihm aufgetragen hat und was er von sich selbst redet, sondern was er als einen Ausspruch des Herrn überkommen hat und was er als einer, der auch den Geist des Herrn besitzt, kundgibt oder anbefiehlt⁴⁾. Als Apostel redet er, was der Herr zu verkündigen geboten hat, als Christ, was der Herr ihn lehrt durch seinen Geist⁵⁾. Daß er im vorliegenden Falle solches schreibt, das der Herr durch ihn gebietet, und nicht das er sich selbstwillig ausdenkt, so daß es also des Herrn Wille ist, die Gemeinde solle darnach thun, dies will er von denen erkannt wissen, welche sich Propheten oder Männer des Wundergeistes zu sein dünken. Denn nur so drückt er sich aus,

¹⁾ so z. B. Billroth. ²⁾ so Meyer. ³⁾ gegen de Wette u. A. ⁴⁾ vgl. 3, 7, 25. ⁵⁾ vgl. 7, 40.

*εἰ τις δοκεῖ εἶναι*¹⁾, weil er solche im Sinne hat, von denen er sich Widerspruch zu versehen hat, eines Widerspruchs, welcher ihm dann ein Beweis ist, daß sie mehr von sich halten, als sie in Wirklichkeit sind. Darum braucht man aber im Folgenden nicht die Verart *ἀγροῦται* aufzunehmen, welche außer ihrer unzureichenden Beglaubigung auch den Umstand gegen sich hat, daß sich ihre Entstehung leichter erklärt, als ihre Ersetzung durch den anscheinend eine auffallende Gleichgültigkeit ausdrückenden Imperativus²⁾. Es lag so nahe, einen Gegensatz zu jenem *δοκεῖ εἶναι* zu erwarten, nachdem *εἰ δὲ τις ἀγροῖ* dem *ἐπιγινώσκειτω* gegenübersteht. Erst wenn man bedenkt, warum der Apostel *εἰ τις δοκεῖ εἶναι* und nicht *εἰ τις ἐστιν* geschrieben hat, wird man inne, daß der Imperativ *ἀγροῦτω* eine in so fern wohl begründete Gleichgültigkeit ausdrückt, als er solche im Sinne hat, zu denen er sich keines Guten versieht, und an deren Aufnahme dessen, was er schreibt, ihm eben deshalb nichts liegt. Dies sollen sie wissen, und darauf, es sie wissen zu lassen, zielt der Apostel, und schreibt das *ἐπιγινώσκειτω*, von welchem er nicht erwartet, daß es Nachachtung finden werde, nur um darauf das *ἀγροῦτω* folgen zu lassen. Uebrigens ist *ἀγροῦν* in diesem Falle gegenüber dem *ἐπιγινώσκειν* kein zuständliches Nichtwissen³⁾, sondern das Verhalten dessen, welcher Etwas ungewußt läßt, also mißkennt⁴⁾, das Widerspiel eines selbstthätigen *ροῦν*.

Doch nur Einzelnen gilt dieses Wort des Unmuths. Für die Gemeinde faßt der Apostel den Inhalt seiner Beantwortung ihrer Frage, um sie abzuschließen, in zwei Worte zusammen, in die Weissung *ζηλοῦτε τὸ προφητεῦν καὶ τὸ λαλεῖν ἐν γλώσσαις μὴ κωλύετε*, und in die andere *πάντα δὲ ἐν συγχρημόνως καὶ κατὰ τάξιν γινέσθω*. Beide gehen über die Frage der Gemeinde hinaus, wenn wir diese aus den ersten Sätzen des Kap. 12—14 umfassenden Abschnitts richtig entnommen haben. Die Gemeinde hatte nur gefragt, welchen Raum das Sprachereden in den Versammlungen einnehmen dürfe, und wünschte, wie aus des Apostels Beantwortung ersichtlich ist, gegenüber den Bedenlichkeiten Einzelner eine dem Sprachereden gün-

¹⁾ vgl. 3. Gal. 6, 3; 1 Kor. 3, 18. ²⁾ vgl. 3. B. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 277. ³⁾ gegen Meher. ⁴⁾ vgl. 3. B. Röm. 2, 4; Akt. 13, 27.

stige Erklärung zu erhalten. Statt dessen hat er auf Grund einer Auseinandersetzung über die Begabungen überhaupt und einer für den Gebrauch derselben maßgebenden Ermahnung, vor allen Dingen der Liebe nachzutrachten, welche beide schon einen sehr anders lautenden Bescheid erwarten ließen, das Sprachereden zu dem Weissagen, welches er zu diesem Zwecke in Vergleich zog, in ein von der Gemeinde nicht erfragtes Verhältniß gesetzt, welches sich nun in der abschließenden Weisung dahin ausprägt, das Weissagen sei zu erstreben, das Sprachereden nur nicht zu verwehren. Die andere hiemit sich verbindende Weisung, es solle Alles schicklich und ordentlich geschehen, ging in so fern über die Frage der Gemeinde hinaus, als der Apostel nicht bloß darauf antwortete, wie es anzustellen sei, damit das Sprachereden die sonstigen Zwecke der Versammlungen nicht störe und nicht in Unordnung ausarte, sondern, nachdem er demselben so unerwartete Schranken gezogen hatte, auch in Betreff des Weissagens Ordnungsvorschriften gab, und sich überdies, die Gelegenheit benützend, gegen das Reden der Frauen in den Versammlungen aussprach.

Wenn der Apostel nur zu antworten hätte, was die Gemeinde von ihm zu wissen begehrte, so bliebe ihm nichts Erhebliches mehr übrig. Denn nachdem er 5, 9 ff. vorübergehender und 6, 12 ff. eingehender, beide Male aber nicht ausdrücklicher Weise auf Stellen des Gemeindebriefs Bezug genommen hatte, sahen wir ihn, nur 11, 17—34 ausgenommen, wo er von freien Stücken auf eine der Nügel bedürftige Unsitte einging — denn auch 11, 3 verständlichte sich der Uebergang nur aus der Bezugnahme auf eine briefliche Aeußerung der Gemeinde —, viererlei an ihn gebrachte Fragen, über eheliches Leben, über Gögenopferessen, über Verschleierung betender oder weissagender Frauen und über das Sprachereden, in derjenigen Aufeinanderfolge beantworten, welche ihm ersichtlich der Zusammenhang der ersten mit seiner vorhergegangenen Nügel herrschender Zuchtlosigkeit des geschlechtlichen Lebens, dann die Verwandtschaft des Gögenopferessens mit der geschlechtlichen Zuchtlosigkeit, sofern in beidem die heidnische Vergangenheit der Leser nachwirkte, ferner der Fortschritt von dem, was sittlich oder unsittlich, zu dem, was guter oder schlechter Brauch ist, und endlich hier wieder der Fortschritt von dem, was

Unterricht
über die von
Etlichen ge-
läugnete
Todtenauf-
erstehung, 15,
1—58 und
zwar erstens
über die That-
sächlichkeit
der Auf-
erstehung
Christi
15, 1—11.

für den Einzelnen, zu dem, was für die Gemeindeversammlung gilt, an die Hand gab. Wenn er jetzt ohne alle Vermittelung und ohne Ankündigung des nun an die Reihe kommenden Gegenstands fortfährt *προσχω δὲ ὑμῖν*, und hiemit zu einer Zurechtweisung derjenigen Gemeindeglieder übergeht, welche läugneten, daß es eine Todtenauferstehung gebe; so ist dies eine Weise des Uebergangs, welche keinen Bezug auf einen Bestandtheil des Gemeindebriefs verräth, wohl aber an solche Fälle erinnert, wo wir den Apostel etwas bei einmal gegebener Gelegenheit auch noch zu Sagens angeschlossen sahen¹⁾. Daß *προσχω* keine andere Bedeutung hat, als „kundgeben“, ist eben so gewiß²⁾, als daß der Apostel nicht kann sagen wollen, er fange seine Verkündigung der Heilsbotschaft im Folgenden von Neuem an³⁾, oder er werde neue, den Lesern noch unbekannte Aufschlüsse geben⁴⁾. Der Satz *προσχω ὑμῖν τὸ εὐαγγέλιον ὃ εὐηγγελισάμην ὑμῖν* mit den ihm weiterhin beigefügten Relativsätzen, welche die ihnen von ihm verkündigte Heilsbotschaft als ihren dadurch gewonnenen Erkenntnißbesitz, als den Standort ihres jetzigen Lebens⁵⁾ und als das Mittel ihrer schon in der Gegenwart sich vollziehenden Errettung bezeichnen, vervollständigt sich, wie Gal. 1, 11 in ähnlichem Falle ein *ὅτι* folgt, durch den Frageatz *τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν*⁶⁾. Denn diesen Frageatz von *εἰ κατέχετε* abhängen und letzteres einen Bedingungsatz zu *σώζεσθε* sein zu lassen, erscheint schon deshalb unstatthaft, weil *κατέχειν* als Bezeichnung des willentlichen Festhaltens einer Sache, nicht des wissentlichen Behaltens ihrer Beschaffenheit, kein Verbalbegriff ist, welcher eine indirekte Frage bei sich haben kann⁷⁾, sodann aber auch deshalb, weil es eben die ihnen verkündigte Heilsbotschaft selbst wäre, auf deren Behaltung es ankäme, und also der Frageatz unnötig und durch Verhinderung des unmittelbaren Anschlusses des Bedingungsatzes zu *σώζεσθε* störend sein würde. Dazu kommt, daß *προσχω* kein anderes Objekt hätte, als *τὸ εὐαγγέλιον*, während doch nicht eine Kundgebung der Heilsbotschaft, die er ihnen verkündigt hat, schlechthin, sondern nur in einer bestimmten Bezie-

¹⁾ vgl. 1 Theff. 5, 12; 2 Theff. 3, 6. ²⁾ gegen Rückert, wie gegen Billroth, Neander, Bisping u. A. ³⁾ gegen de Wette, Oslander. ⁴⁾ gegen Maier. ⁵⁾ vgl. Röm. 5, 2. ⁶⁾ so z. B. Platt, Rückert, Meyer, de Wette, Oslander, Bisping, Maier. ⁷⁾ vgl. z. B. 1 Kor. 11, 2; Luc. 8, 15.

hung, welche eben jener Frageſatz angeben wird, in Ausſicht geſtellt ſein kann. Aber wenn dem ſo iſt, dann wird freilich auch *τινι λόγῳ* anders verſtanden ſein wollen, als von dem Inhalte der verkündigten Heilsbotſchaft¹⁾ oder auch, was ein Mißbrauch einer wirklichen Bedeutung von *λόγος* iſt, von der Art und Weiſe ihrer Begründung²⁾. Es hat mit dieſem *τινι λόγῳ* weſentlich dieſelbe Verwandniß, wie mit dem von Akt. 10, 29: um die Meinung handelt es ſich dort, mit welcher Cornelius nach Petrus ausgeſchickt hat, und um die Meinung handelt es ſich hier, mit welcher Paulus den Korinthern die Botſchaft von Chriſto verkündigt hat. Denn *λόγος* bedeutet den Gedanken, den Einer bei dem hat, was er thut³⁾, ſei es ein Gedanke der Berechnung oder der Erwartung, des Grundes oder der Abſicht. Was man unter der Meinung zu verſtehen hat, mit welcher der Apoſtel den Korinthern die Botſchaft von Chriſto verkündigte, erhellt aus dem Folgenden. Er gedachte ihnen das ewige Leben, das aber in ſeinem Sinne ein Leben leiblicher Verklärtheit iſt, zuzuwenden, nämlich, wie er hinzufügt, unter der Vorausſetzung, daß ſie die verkündigte Botſchaft feſthalten. Ausgeſchloſſen hat er bei der Meinung, mit der er, bei dem Willen, mit dem er ſie ihnen verkündigte, den Fall, daß ſie vergebens gläubig geworden. Träte der Fall ein, daß ihre gläubige Aufnahme der Botſchaft hinterher etwas vergeblich Geſchehenes würde, indem ſie dem Glauben entfielen⁴⁾, ſo gälte hieſür die Meinung nicht, mit der er ihnen Chriſtum verkündigt hat: ſie würden deſſen nicht theilhaft, was er ihnen zuwenden wollte. Sie müſſen alſo in dem Glauben verbleiben, daß Chriſtus auferſtanden iſt, wie er verkündigt hat, und ſollen wiſſen, daß ihnen hie durch ihre eigene Auferſtehung und Verklärung verbürgt iſt. Daß er ſie ihnen zuwenden wollte, als er ihnen den Auferſtandenen verkündigte, dieß iſt es, was er jetzt ihnen zu wiſſen thut⁵⁾.

Nicht eine Nähererklärung des *τινι λόγῳ*, welche aufzählt, was er ihnen verkündigt habe, bringt nun *γάρ*. Sollte der Inhalt der verkündigten Heilsbotſchaft ausgeführt werden, ſo würde die Aufzählung einiger Hauptſtücke derſelben nicht ausreichen, und die Aufzählung

¹⁾ ſo J. B. Rückert, Meyer, de Wette, Maier, Bisping. ²⁾ ſo Kling.

³⁾ vgl. J. B. Herodot. 8, 6; 3, 36. ⁴⁾ vgl. J. Gal. 3, 4; 4, 11. ⁵⁾ vgl. Phil. 4, 6.

von Erscheinungen des Auferstandenen, während Hauptstücke der Lehre unerwähnt blieben, müßte befremden. Hat dagegen der Apostel gesagt, über die Meinung wolle er sich gegen sie aussprechen, mit der er ihnen die Botschaft von Christo verkündigt habe, so erklärt er dieß nun und führt aus, was seine Meinung dabei gewesen sei, indem er sie erinnert, daß er ihnen vornan Christi Auferstehung bezeugt habe, dann aber auch darthut, wie in dieser Thatsache die Verbürgung ihrer eigenen Auferstehung liege. Denn alles, was hinter *παρέδωκα ὑμῖν ἐν πρώτοις ὃ καὶ παρέλαβον* folgt bis B. 10, bildet eine Einheit, auf die es denn auch B. 11 abschließender Weise mit *οὕτως κηρύσσομεν καὶ οὕτως ἐπιστεύσατε* zurückgeführt wird, ehe B. 12 die andere Hälfte der mit jenem *γάρ* eingeführten Erklärung des *τίνι λόγῳ εὐηγγελισάμην ὑμῖν* bringt. *Ἐν πρώτοις*, sagt er, habe er sie dies gelehrt, was hier nur bedeuten kann, daß es ein vorderster Theil seines Unterrichts gewesen. Denn daß sie unter den Ersten gewesen, welche er dies gelehrt habe¹⁾, wäre eine eben so zwecklose als unrichtige Bemerkung. Ist aber *ἐν πρώτοις* neutral gemeint, so besteht kein Grund, es anders als zeitlich zu nehmen²⁾, und nur, wenn man es zeitlich³⁾ nimmt, erscheint es zweckentsprechend. Zählen nämlich die Thatsachen, welche er benennt, zu dem, was er vor Anderem gelehrt hat, so zählen sie ja zu dem, was sie vor Anderem gläubig aufgenommen haben, und bildeten also eine Grundlage des Christenstands, in den sie eingetreten sind. Der Beisatz *ὃ καὶ παρέλαβον*, mit welchem der Apostel nicht kann sagen wollen, daß er es durch des Herrn eigene Offenbarung überkommen habe, indem dies eben eigens gesagt sein müßte⁴⁾, bezeichnet diesen Inhalt seines Unterrichts als einen, wie das *καὶ* ausdrückt, auf demselben Wege geschichtlicher Mittheilung, auf welchem sie ihn überkommen haben, an ihn gelangten. Denn um einen geschichtlichen Vorgang handelt es sich, dessen er allerdings nicht mittelst menschlicher Verkündigung, sondern mittelst wunderbarer Selbstoffenbarung Christi gewiß geworden ist, so daß er die von ihm gepredigte Heilsbotschaft, sofern sie Botschaft des von ihm erkannten und geglaubten Heils ist, nicht von Menschen überkommen hat⁵⁾, dessen geschichtlichen Ver-

¹⁾ so Rückert. ²⁾ gegen Billroth, de Wette, Meyer u. A. ³⁾ so auch Plato de republ. 522 C. ⁴⁾ vgl. Meyer, van Hengel z. d. St. ⁵⁾ Gal. 1, 11 f.

lauf er aber immerhin von denen gelehrt worden ist, welche vor ihm Jünger Jesu gewesen sind. Wie nun er sich auf deren Zeugniß hin diese geschichtlichen Thatfachen Inhalt seines durch wunderbare Offenbarung gewirkten Glaubens an den Herrn hat werden lassen, so können auch die korinthischen Christen nicht im Glauben an den Herrn stehen, ohne sie auf sein Zeugniß hin, durch welches sie gläubig geworden sind, Inhalt dieses ihres Glaubens sein und bleiben zu lassen.

Aus vier durch immer wiederholtes *οτι* von einander geschiedenen Stücken besteht die Aussage dieses durch *ο* als eine Einheit bezeichneten geschichtlichen Verlaufs, so zwar, daß immer zwei derselben, wie das dem ersten und dem dritten beigegebene *κατα τας γραφας* beweist¹⁾, zusammengehören, erstlich Christi Tod und seine Bestattung, durch welche der Gestorbene der oberirdischen Welt vollends entnommen wurde, und zweitens seine Auferstehung und die Erscheinung des Auferstandenen, durch welche er den Seinen kund that, daß er auferstanden sei. Des Todes Christi gedenkt der Apostel nicht, ohne durch den Beisatz *υπερ των αμαρτιων ημων*, welcher in dieser Form nur im Briefe an die Hebräer²⁾ seines Gleichen hat³⁾, sein Sterben als ein solches zu bezeichnen, mit welchem er für unsere Sünden eintrat. Vermißt sich doch hienach auch die Bedeutung seiner Auferstehung. Der letztern selbst aber, die er mit dem Perfektum *εξηγερται* ausdrückt, weil der Auferstandene das nun ist und bleibt, was er mit seiner Auferstehung geworden⁴⁾, gedenkt er nicht, ohne beizufügen, daß sie am dritten Tage geschehen ist, weil hierin liegt, daß bei ihm die Wiederkehr in's Leben anstatt der sonst nach diesem Zeitraume eintretenden Verwesung erfolgt ist⁵⁾. Endlich fügt der Apostel beide Male *κατα τας γραφας* hinzu, um hiedurch beide Thatfachen als Bestandtheile des in der Schrift vorliegenden heilsgeschichtlichen Rathschlusses zu bezeichnen, in welcher Eigenschaft sie ein Gegenstand des Heilsglaubens und nicht blos eines Fürwahrhaltens sind. Daß er gerade nur Aephas und dann die Zwölfe als diejenigen benennt, denen der Auferstandene erschienen ist, hat jeden-

1) vgl. Meyer z. d. St. 2) 5, 1; 9, 7; 10, 12. 3) vgl. z. Gal. 1, 4.

4) vgl. Röm. 6, 9; Akt. 13, 34. 5) vgl. m. W. Weissag u. Erfüllg II. S. 262.

falls, auch wenn er von anderen Erscheinungen desselben wußte, welche sofort auf seine Auferstehung gefolgt sind, in dem Verhältnisse seinen Grund, in welchem die Genannten zu Jesu gestanden hatten. Diejenigen, welche er berufen hatte, den Grundbau seiner Gemeinde zu bilden, was ja von Kephas noch wieder sonderlich galt, hat er in der hiemit gegebenen und darum für den Zweck dieser Darlegung keineswegs gleichgültigen¹⁾ Aufeinanderfolge²⁾ seiner Auferstehung durch Erscheinung vergewissert. Denn wie er bestattet worden war, weil man ihn todt wußte, so ist er nun erschienen, damit man ihn wieder lebendig wußte. Damit ist aber nun die Reihe von Sätzen zu Ende, welche von *παρέδωκα ὑμῖν, ὃ καὶ παρέλαβον* abhängen, und nicht zufällig oder für den Sinn gleichgültig ist es, daß die weitere Aufzählung von Erscheinungen des Auferstandenen in selbständigen Sätzen geschieht³⁾. Die nun zur Erwähnung kommenden wollen nicht gleich den vorher genannten, welche mit Jesu Auferstehung als deren Rundgebung zusammengehören, für Bestandtheile jener mit den Worten *ὃ καὶ παρέλαβον* als eine Einheit bezeichneten Thatsache genommen sein, wie ja jedenfalls jene Worte von der an letzter Stelle aufgeführten Erscheinung Jesu nicht mehr gelten würden, noch gedenkt ihrer der Apostel als bei seiner Verkündigung des Auferstandenen berichteter Thatsachen⁴⁾, indem er auch derjenigen Erscheinung desselben, deren er selbst gewürdigt worden war, in anderm Zusammenhange, als hier, nicht als einer Vergewisserung der Auferstehung Christi, sondern als der Thatsache, auf welcher sein Apostelthum beruhte, gedacht haben mochte⁵⁾.

Unter welchen Gesichtspunkt die weitere Aufzählung von Erscheinungen des Auferstandenen zu stehen kommt, erhellt gleich aus der Bemerkung, daß die Mehrzahl jener mehr als fünfhundert Brüder, welche ihn zumal gesehen haben, noch am Leben sei. Die Leser werden wissen sollen, wie gesichert die Thatsache seiner Auferstehung durch die Zeugen ist, welche ihn wieder leiblich lebendig gesehen haben. In dem zu diesem Zwecke zuerst genannten Falle ist es die Menge der zumeist noch lebenden Zeugen, durch welche sie gesichert

¹⁾ vgl. Luc. 24, 34. 36. ²⁾ gegen Wieseler chronolog. Synopse der vier Evv. S. 421. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ vgl. van Hengel. ⁵⁾ gegen Meyer.

erscheint. Aber sie waren den Lesern unbekannt. Bekannt dagegen waren ihnen Jakobus, das Haupt der Muttergemeinde, und die Apostel, von denen bemerkt wird, daß sie ihn alle gesehen haben. Irrthümlich meint man, die Bezeichnung *ἀπόστολοι* in weiterm Sinne fassen zu müssen, entweder, weil sonst *οἱ ἀπόστολοι πάντες* gleichbedeutend sei mit *οἱ δώδεκα*, von denen doch oben schon gesagt war, daß ihnen der Auferstandene erschienen sei¹⁾, oder weil unter *οἱ ἀπόστολοι πάντες* auch der vorher genannte Jakobus begriffen erscheine, der doch nicht zur Zwölfszahl gehört habe²⁾. Der letztere Grund beruht auf einer Voraussetzung, deren Irrigkeit sich eben auch hier wieder³⁾ erweist, wo allerdings *πᾶσιν* nicht stehen würde, wenn nicht auch Jakobus mitbegriffen, sondern vielmehr ausgeschlossen sein sollte. Der erstere Grund aber wird den nicht irren, welcher die Verschiedenheit des Zwecks in Anschlag bringt, wozu oben gesagt war, daß Jesus den Zwölfen, und jetzt gesagt wird, daß er den Aposteln erschienen ist. Mit ihr hängt nämlich auch die Verschiedenheit der Bezeichnung derer zusammen, welchen er beide Male erschienen ist, indem sie als die Zwölfe Jesu engere Jüngerschaft ausmachten, als die Apostel der durch sie gestifteten Kirche bekannt waren. In der sonderlichen Stellung, welche Jakobus als Vorsteher der Muttergemeinde einnahm und vermöge deren er auch sonderlich bekannt war, liegt der Grund, warum der Erscheinung Jesu, welche ihm allein zu Theil ward, eigens gedacht ist. Daß sie zeitlich zwischen derjenigen, welche den mehr als fünfhundert Brüdern, und derjenigen, welche den Aposteln allen zu Theil geworden, gedacht sein will, erhellt aus dem Anschlusse der erstern durch *ἔπειτα* an die unmittelbar nach der Auferstehung erfolgten Erscheinungen Jesu, sowie aus dem Anschlusse der dem Paulus gewordenen durch *ἔσχατον δὲ πάντων* an die andere. Für die dem Jakobus zu Theil gewordene das zu vergleichen, was von einer solchen im Hebräerevangelium stand⁴⁾, ist sonach schon deshalb unthunlich, weil letztere gleich nach Jesu Auferstehung geschehen sein soll. Aus den neutestamentlichen Berichten bekannt ist von diesen drei Erscheinungen Jesu nur die dritte in so fern und nur in so fern, als nach Akt. 1, 4 der Herr jeden-

¹⁾ so z. B. Theodoretus, Bengel. ²⁾ so z. B. Meyer. ³⁾ vgl. I. S. 75 ff.

⁴⁾ f. Hieron. de vir. illustr. c. 2.

falls in der Stunde seiner Auffahrt, während die dort vorhergehenden Worte δι' ἡμερῶν τεσσαράκοντα ὁπτανόμενος αὐτοῖς auch von Erscheinungen für einzelne Apostel verstanden werden könnten, sie alle um sich versammelt hatte. Im Evangelium Matthäi geschieht keiner andern den Jüngen zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen Erwähnung, als der in Galiläa geschehenen. Daß sie mit derjenigen, von welcher Paulus sagt, daß sie über fünfhundert Brüdern zu Theil geworden, eine und dieselbe sei, läßt sich nicht beweisen, indem die Worte des Matthäus οἱ δὲ ἐδίστασαν keineswegs auf eine Anwesenheit Anderer außer den Jüngen schließen lassen¹⁾.

Da es weder heißt ἐπειτα τοῖς ἀποστόλοις im Gegensatze zu Jakobus, welcher dann kein Apostel wäre, noch ἐπειτα τοῖς λοιποῖς ἀποστόλοις mit oder ohne πάντων im Gegensatze zu Jakobus, als welcher ebenfalls Apostel war, so kann nicht dies die Meinung sein, daß Jesus den einzelnen Aposteln erschienen sei. Ist aber im Gegensatze zu ἐπειτα Ἰακώβου von einer Erscheinung Jesu gesagt, bei der ihn die Apostel alle zumal, mit Einschluß des Jakobus, gesehen haben; so kann ἔσχaton πάντων nicht so verstanden sein wollen, daß πάντων auf die Apostel geht, gleich als wäre der Herr, nachdem er allen einzelnen Aposteln erschienen war, zuletzt auch dem Paulus erschienen. Wäre es so gemeint, so würden wir ἔσχaton πάντων αὐτῶν lesen. Masculinum ist πάντων allerdings²⁾, da ἔσχaton πάντων im Sinne von „allerletzten“³⁾ dem griechischen Sprachgebrauche fremd ist, und der Umstand, daß nicht Paulus das Subjekt des Satzes bildet⁴⁾, keine Schwierigkeit macht. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß der Apostel, wenn er am Schlusse einer in zeitlicher Aufeinanderfolge aufgeführten Reihe von Erscheinungen des Auferstandenen der ihm selbst zu Theil gewordenen als der zuletzt geschehenen gedenkt, wornach auch er ein lebender und zwar der den Lesern bekannteste Zeuge seiner Auferstehung ist, die ihm gewordene Erscheinung nicht an die zunächst vorher genannte allein, sondern an alle diese Reihe bildenden Fälle anschließt. Daß der Gebrauch des Artikels vor ἐκπρωματι dem entgegenstehe⁵⁾, wäre nur dann richtig,

¹⁾ vgl. Xenoph. Hellen. 1, 2, 14. ²⁾ gegen de Wette. ³⁾ Plato Protag. 330 A nicht so. ⁴⁾ anders Matth. 22, 27. ⁵⁾ so Meyer.

wenn der Apostel mit diesem Ausdrucke sein Verhältniß zu denen bezeichnete, welche vor ihm Apostel gewesen sind. Aber dem ist nicht so. Der Artikel beweist vor allem, daß er nicht bloß von sich sagt, er sei gleichsam ein *ἐκτρώμα*. Nicht in diesem Sinne steht *ὡςπερ*¹⁾, sondern es dient, die Erscheinung Jesu, welche ihm geworden ist, darnach näher zu bestimmen, daß er *τὸ ἐκτρώμα* nicht etwa jetzt ist, sondern damals war. Die Erscheinung des Auferstandenen, deren er gewürdigt worden ist, war eine von den früheren Erscheinungen desselben so verschiedene, wie es damit gegeben war, daß er das war, als was er sich allen denen gegenüber, die den Auferstandenen bis dahin zu sehen bekommen hatten, *τὸ ἐκτρώμα* nennt: ein gut griechischer Gebrauch des *ὡςπερ*²⁾, für den aber selten genug Gelegenheit war, um erklärlich zu machen, warum es innerhalb des neuen Testaments sonst nirgends begegnet. *Ἐκτρώμα*, dem in der Septuaginta³⁾ damit wiedergegebenen *ἔμψυμον* entsprechend, ist keineswegs ein nur nicht ausgetragenes, zu früh geborenes Kind, daß etwa dessen Schwächlichkeit den Vergleichungspunkt bildete⁴⁾, sondern eine unzeitige Geburt, welche unfertig, unausgebildet und darum auch nicht lebensfähig, sondern leblos aus dem Mutterchooße kommt⁵⁾. Als eine solche bezeichnet sich Paulus denen gegenüber, welche, als ihnen Jesus erschien, Brüder oder Apostel, also in das Leben des Glaubens Christi geborne Gotteskinder waren: bei ihm dagegen war es noch zu keiner Ausgestaltung Christi gekommen⁶⁾. Weil er nun allein unter allen, denen der Auferstandene erschienen ist, in dieser Beschaffenheit Jesum zu sehen bekam, drum hat *ἐκτρώματι* den Artikel; und daß er so beschaffen war, macht die Erscheinung Jesu, welche ihm zu Theil ward, zu einer eigenartigen. Sie mußte und wollte ihn, den noch nicht lebensfähigen, unausgestalteten, erst zu dem machen, was die Anderen schon waren, als ihnen der Auferstandene erschien. Der Einwand, daß Paulus, als ihm Jesus erschien, noch nicht einmal den ersten Ansatze zu einem christlichen Embryo gemacht hatte⁷⁾, ist deshalb unzutreffend, weil er sich nicht im Gegensatze zu dem,

¹⁾ vgl. namentlich Soph. Oed. R. 264. ²⁾ vgl. Klaußen z. Aeschyl. Agam. 1140. ³⁾ Num. 12, 12; Job 3, 16; Koh. 6, 3. ⁴⁾ so z. B. de Wette, Rückert. ⁵⁾ vgl. Knobel z. Num. 12, 12. ⁶⁾ vgl. z. Gal. 4, 19. ⁷⁾ so Meyer.

was er hernach geworden ist, sondern im Gegensatz zu denen, welche vor ihm den Auferstandenen gesehen hatten, τὸ ἔκτρομα nennt: ihnen, den im Leben stehenden, gegenüber war er der Lebensunfähige. Wie er dagegen sich als den, der er durch seine Befehrung geworden ist, mit einer Lebensunfähig oder leblos aus dem Mutter Schooße gekommenen Geburt verglichen haben sollte, dürfte schwer zu begreifen sein. Wenn er dann im Anschlusse an diesen Satz, in welchem nicht nur das ὁσπερὶ τῷ ἔκτροματι, sondern auch das καὶ vor ἐμοὶ die hier benannte Erscheinung des Herrn als eine sonderliche zu erkennen giebt, eine durch γὰρ angefügte Aussage folgen läßt; so soll dieselbe nicht seine Selbstbezeichnung als eines ἔκτρομα rechtfertigen, sondern das bestätigen, was er von der ihm zu Theil gewordenen Erscheinung des Auferstandenen gesagt hat. Er thut dies durch das Geständniß, daß er in so fern, als er bis dahin die Gemeinde verfolgt hatte, des Apostelnamens unwerth und darum der geringste von allen Aposteln sei; wogegen er nun aber die Gnade Gottes um so mehr zu preisen hat, durch welche er ist, was er ist, und es auch nicht vergeblich geworden ist, indem er, oder, richtiger gesagt, die Gnade Gottes in hülfreicher Gemeinschaft mit ihm — denn der Artikel vor οὖν ἐμοὶ dürfte übel angebrachte Verbesserung sein — mehr gearbeitet hat, als die anderen Apostel alle: eine Ausführung, welche unveranlaßt erschiene, wenn nicht schon sonst¹⁾ zu Tage getreten wäre, daß er von solchen wußte, welche die Leser an der Vollgültigkeit seines Apostelthums irre machen wollten. Eben dies ist auch der Grund, weshalb er den aufgezählten Erscheinungen des vom Tode auferstandenen Herrn die ihm selbst zu Theil gewordene nicht anreihet, ohne einerseits ins Licht zu stellen, wie ungleich er den übrigen Aposteln ist, anderseits aber auch zu Gemüthe zu führen, daß eine Verkennung seines Apostelthums eine Verkennung der ihm gewordenen und mit ihm gewesenen Gnade Gottes wäre.

zweitens
über die Be-
deutung dieser
Thatfache für
die apostoli-
sche Lehre

Im Anschlusse hieran und deshalb mit εἰς ἐγὼ εἰς ἐκεῖνοι kehrt er, alles Zwischenliegende in die Verbindungspartikel οὖν zusammenfassend, zu den Thatfachen des Todes und der Auferstehung Jesu zurück, um sie als wesentlichen Bestandtheil der gemeinsamen

¹⁾ 1, 12; 4, 15; 9, 1 ff.

apostolischen Verkündigung und der von den Lesern gläubig aufgenommenen Botschaft geltend zu machen, ehe er auf die Veranlassung alles Bisherigen übergeht und mit der Thatsache, daß Christus nicht anders als mit Inbegriff seiner Auferstehung verkündigt wird, daß ihr gegenüber befremdliche Vorkommniß zusammenhält, daß Glieder der Gemeinde Todtenauferstehung für etwas erklären, das es nicht gebe. Er sagt nicht, woher er dies wisse, noch drückt er sich so aus, als habe ihm die Gemeinde selbst davon Kenntniß gegeben oder ihn deshalb befragt, sondern geht, ähnlich wie 11, 20, gleich auf das zu rügende Vorkommniß selbst ein, welches also eben so unzweifelhaft gewesen sein wird, wie jene mißbräuchliche Art, das Gemeindemahl zu halten. Von der Thatsache aus, daß Christus von den Todten auferstanden ist, straft er jene Behauptung, als welche in sich schließe, daß auch Christus nicht auferstanden ist, und zeigt dann, was hieraus für den Inhalt der apostolischen Verkündigung und des durch sie gewirkten Glaubens und ferner auch für die Träger der ersteren folgt. Mit einem bloßen *kai*, wenn diese auch vom sinaitischen Coder vertretene Textesgestalt die ursprüngliche ist, fügt er die Aussage vom Glauben der Leser an die durch *ἀγα kai* als unmittelbares Ergebniß aus dem Vordersatz hingestellte Aussage von der apostolischen Verkündigung, als von welchen beiden das Gleiche gelten würde, daß sie keinen wirklichen Inhalt haben. Mit *δὲ kai* dagegen schreitet er fort zu der hierüber hinausgehenden Aussage von den Trägern der Verkündigung, als welche sich, anstatt Zeugen Gottes zu sein, die seine Wahrheit bezeugen, zu klarem Beweise, daß sie nur vorgeben, es zu sein, mit Gott in Widerspruch setzen würden, indem sie bezeugten, daß er seinen Gesalbten auferweckt habe, was er doch, wenn es also keine Todtenauferstehung giebt, wie jene behaupten, in Wirklichkeit nicht gethan hat.

Doch es handelt sich ja nicht bloß um einen Gegenstand des Wissens, der als solcher Inhalt einer Verkündigung und des Glaubens an sie ist, und dessen Unwirklichkeit seine Verkündiger zu Rügern macht, sondern es handelt sich um eine Sache des Heils, welche nicht hinsäfflig sein kann, ohne daß derjenige, welcher sich ihrer getröstet, den Schaden davon hat. Zu letzterm den Uebergang sich zu bereiten, schließt der Apostel seine Darlegung des Erstern mit

und den
christlichen
Glauben, wie
auch für den
Werth des
Christen-
standes,
15, 12—19.

dem Satze *ὅν οὐκ ἤγειρεν εἴπερ ἄρα νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται*, von welchem er wieder zu dem, wovon er ausgegangen ist, zu der Folgerung *εἰ γὰρ νεκροὶ οὐκ ἐγείρονται, οὐδὲ Χριστὸς ἐγήγερται* umbiegen kann, um jenes Zweite darzulegen, was mit der Unwirklichkeit der Auferstehung Christi gegeben wäre. Denn es ist nicht dasselbe, wenn er oben gesagt hat, *κενή ἡ πίστις ὑμῶν*, und wenn er jetzt sagt, *ματαία ἡ πίστις ὑμῶν*. Die Verschiedenheit der Begriffe *κενός* und *μάταιος* ist durch die Thatsache verbürgt, daß ersterer in den der Dürftigkeit und des Elends, letzterer in den der Sünde und des Frevels¹⁾ übergeht: wornach es aber auch zu wenig sein wird, wenn man durch *ματαία* den Glauben als erfolglos oder unnütz bezeichnet sein läßt²⁾, wie denn Tit. 3, 9 *μάταιος* eine andere Bedeutung haben muß, um neben *ἀνωφελές* Raum zu finden. Wessen Beschaffenheit mit *κενός* ausgedrückt wird, der entbehrt dessen, was er haben müßte oder unter anderen Umständen haben könnte; wessen Beschaffenheit mit *μάταιος* ausgedrückt wird, der giebt sich für etwas, das er nicht ist, oder unterfängt sich dessen, was ihm nicht zusteht. Ist dieß richtig, so wird der Unterschied von *πίστις κενή* und *πίστις ματαία* nicht der sein, daß jenes ein Glaube wäre, welcher der göttlichen Kraft, und dieses ein Glaube, welcher der Zuversicht entbehrt³⁾, sondern im ersten Falle glaubt man, was keine Wirklichkeit hat, im andern getröstet man sich dessen, was keine Wahrheit hat. Ersteres ist bei den Jesern der Fall, wenn sie glauben, daß Christus auferstanden sei, während ihn Gott in Wirklichkeit nicht auferweckt hat; und Letzteres ist der Fall, wenn sie sich dessen getrösten, an dem für sie Gestorbenen vermöge seiner Auferstehung die Erlösung aus ihren Sünden, nämlich, wie es die Beziehung auf die Verdammniß des Todes mit sich bringt, die Vergebung derselben zu haben, während dies, wenn ihn Gott nicht auferweckt hat, nur ein Selbstbetrug ist. Daher schließt sich an Letzteres unmittelbar die Folge an, daß sie, nicht was die Beschaffenheit ihres Verhaltens, sondern was ihr Verhältniß zu Gott betrifft⁴⁾, noch in ihren Sünden sind, aus denen sie erlöst zu sein wähnen: was weiter mit sich bringt, daß die in

¹⁾ vgl. z. B. 1 Petr. 1, 18. ²⁾ so z. B. Meyer, Rückert, de Wette, van Hengel, Maier. ³⁾ so Steinmeyer apolog. Beiträge III. S. 6. ⁴⁾ gegen Osiander.

Christi Entschlafenen nicht etwa auch ohne zukünftige Auferstehung selig geworden, sondern verloren gegangen sind, indem sie mit ihrem Sterben dem ewigen Tode anheimfielen, wider den sie sich grundlos eines für sie Gestorbenen und Auferstandenen getrösteten. Und nicht bloß haben die Christen dann Nichts voraus vor den Nichtchristen, sondern sie sind elender daran, als alle Anderen, wenn sie eben deshalb, weil Christus nicht auferstanden ist¹⁾, nichts weiter sind, als Leute, die in diesem gegenwärtigen Leben ihre Hoffnung auf Christus gesetzt haben. Ist nämlich, wie das Uebergewicht der Zeugen außer Zweifel setzt, die richtige Lesart *εἰ ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἡλπικότες ἐσμεν μόρον*, so gehört *μόρον* zum ganzen Satze²⁾ und schließt aus, daß die Christen als solche etwas Anderes seien, als *ἐν τῇ ζωῇ ταύτῃ ἐν Χριστῷ ἡλπικότες*. Diese Bezeichnung aber setzt das ihnen Eigenthümliche in ein auf Christus sich gründendes Hoffen, welches, da *ζωῇ* eben so wenig ohne *ταύτῃ*³⁾, als *ταύτῃ* ohne *ζωῇ*⁴⁾ den Ton hat, auf das gegenwärtige Leben in der Art eingeschränkt erscheint, daß es, wie das Perfektum ausdrückt, mit demselben ein Ende hat, eine mit ihm abgethane Sache ist: so zwar, daß nicht nur ihr Hoffen dieses gegenwärtige Leben nicht überdauert⁵⁾, sondern des *μόρον* wegen so, daß ihrer jenseits desselben keine Erfüllung ihrer Hoffnung wartet.

Der Apostel hat gezeigt, welche Folge die Unwirklichkeit der ^{der dritten über} Auferstehung Christi einerseits für die apostolische Verkündigung und ^{die heilsge-} den christlichen Glauben hinsichtlich ihres Inhalts und somit für die ^{schaftliche} Zeugen der ersteren, und andererseits für den Werth des Christenstandes ^{Notwendig-} hat. Er kehrt nun zu der vorher erwiesenen Wirklichkeit der Aufer- ^{keit, mit wel-} stehung Christi zurück, um darzuthun, daß mit ihr eine Auferstehung ^{cher Christi} der Todten gegeben ist, welche also glauben muß, wer an Christi ^{eine künftige} Auferstehung glaubt, nachdem er bisher von dem Satze ausgegangen ^{Auferstehung} war, daß letztere nicht geschehen sein kann, wenn erstere ein Unding ist. ^{der Todten in} Was er darthun will, macht er sofort zu einem Bestandtheile des ^{ihrem Gefolge} als Ausgangspunkt für das Folgende hingestellten Satzes *ὡνὶ δὲ Χριστὸς ἐγήγερται ἐκ νεκρῶν*, indem er, nach der unzweifelhaft rich-

¹⁾ gegen Baur in d. theol. Jahrb. 1852. S. 551. ²⁾ gegen Rückert sowohl, als gegen Flatt, Billroth, Bisping u. A., als auch gegen van Hengel. ³⁾ so z. B. Meyer, van Hengel. ⁴⁾ so z. B. de Wette. ⁵⁾ so Meyer.

tigen Lesart ohne ἐγένετο, aber auch nicht als Apposition zum Subjekte desselben ¹⁾, in welchem Falle ja Christus hinsichtlich seines Sterbens eine ἀπαρχὴ hieße ²⁾, sondern als Näherbestimmung des Prädikats, so daß damit von seinem Auferstehen Etwas gesagt ist, hinzugefügt ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων. Er nennt Christi Auferstehung die Auferstehung eines Erstlings der Entschlafenen. Der Begriff einer ἀπαρχὴ bringt den eines Ertrags oder einer Ernte mit sich, nicht aber den eines Opfers, welcher sich nur in so fern, als man den Erstlingsertrag Gotte darbrachte, damit verbinden kann, aber nicht von selbst darin liegt ³⁾. Ist nun Christus als Erstling der Entschlafenen von den Todten erstanden, so ist eine Auferstehung zu erwarten, welche sich zu der seinen verhält, wie der Gesamtertrag zu der Erstlingsfrucht, mit der er anhebt. Τῶν κεκοιμημένων von den bisher verstorbenen Christen zu verstehen ⁴⁾, berechtigt weder der aller Näherbestimmung entbehrende Ausdruck, noch der Zusammenhang. Man könnte eher glauben, daß die vor Christi Auferstehung Verstorbenen gemeint seien. Aber Christus ist ja Erstling genannt hinsichtlich seiner Auferstehung, und somit im Hinblick auf die Auferstehung derer, zu welchen er sich als Erstling verhält. Also sind es die alsdann, wenn die Auferstehung erfolgt, im Tode Befindlichen, bis dahin Verstorbenen, deren Erstling ihn der Apostel nennt. Daß es mit Christi Auferstehung diese Bewandniß hat, wird B. 21 durch den mit ἐπειδὴ, welches kein „gleichwie“ ist ⁵⁾, eingeführten Hinweis auf die Thatsache, daß es ein Mensch war, durch welchen der Tod vorhanden ist, und den Nachsatz dazu, daß es eben deshalb auch ein Mensch ist, durch welchen Todtenauferstehung zu Wege kommt, in der Art nicht sowohl begründet ⁶⁾, als vielmehr erläutert, daß man sieht, es liege in der Ordnung der Dinge, wenn die Todtenauferstehung mit der Auferstehung des Menschen Christus angehoben hat. Der darnach mit γὰρ angeschlossene Satz zeigt dann die Wirklichkeit dessen auf, was dort als in der Ordnung der Dinge gelegen nachgewiesen war, so zwar, daß wirklich von Christo eine

¹⁾ gegen Meyer u. A. ²⁾ vgl. Rückert. ³⁾ gegen Osiander u. A. ⁴⁾ so z. B. v. Bezziow in d. Zeitschr. f. Prot. u. R. 1863 April S. 195. ⁵⁾ gegen Krauß theol. Komm. 3. 1 Kor. XV. S. 100. ⁶⁾ gegen Meyer.

entsprechende Lebendigmachung Aller zu erwarten steht, die in ihm begründet und vermittelt ist, wie das Sterben Aller in Adam seinen Grund hat. Und zwar ist jenes eine Thatsache, welche sich nicht blos mit dieser andern vergleicht ¹⁾, sondern das Verhältniß Adam's und Christi, des Erstgeschaffenen und des Heilsmittlers, des Anführers und des Erneuerers der Menschheit, bringt mit sich, daß von dem Letztern eine gleichmäßige Wirkung zum Heil ausgeht, wie von dem Erstern zum Unheil. Wenn nun in der Person des Einen ein Sterben Aller seinen Grund hat, wie sollte dem nicht auf Seiten des Andern entsprechen, daß eine Lebendigmachung Aller stattfindet, welche ihren Grund in seiner Person hat? Ist ja doch auch, daß ein Todter lebendig wird, an sich selbst nicht verwunderbarer, als daß ein in's Leben geschaffenes Wesen stirbt. Uebrigens heißt *ἐν τῷ Ἀδάμ*, *ἐν τῷ Χριστῷ* nicht „in Gemeinschaft“ ²⁾ oder „vermöge Zusammenhangs“ ³⁾ oder gar „vermöge Verwandtschaft“ ⁴⁾ mit Adam, mit Christo, sondern benennt den, in und mit welchem das Sterben, das Lebendigwerden gegeben ist ⁵⁾. Daß in der Gegenwart Alle sterben, in der Zukunft Alle lebendig gemacht werden, ist ein mit dem Vorhandensein Adam's und Christi, in und mit diesen geschichtlichen Personen — denn absichtlich steht der Artikel bei ihren Namen — gegebenes Geschehniß. Eine Beschränkung erwächst hienach für das zweite *πάντες* nicht aus *ἐν τῷ Χριστῷ* ⁶⁾, geschweige daß beide *πάντες* vermöge Beziehung auf *τῶν κεκοιμημένων* nur von den Christen zu verstehen wären ⁷⁾. Wohl aber versteht sich von selbst, daß *τῶν κεκοιμημένων*, sofern Christus Erstling der Entschlafenen genannt ist, oder *νεκρῶν*, sofern eine Auferstehung zum Leben in Aussicht gestellt ist, oder *πάντες*, sofern die Lebendigmachung eine Hoffnung für Alle sein soll, nicht ohne die Bedingung gemeint sein will, welche für die Theilnahme am Heile überhaupt besteht ⁸⁾. Man hat es einen schweren hermeneutischen Verstoß genannt, das zweite *πάντες* nur von den Gläubigen zu verstehen; aber es ist kein geringerer, wenn man eine Auferstehung zur Seligkeit allen

¹⁾ vgl. z. B. Röm. 5, 12. ²⁾ so z. B. de Wette. ³⁾ so z. B. Rückert.

⁴⁾ so van Hengel. ⁵⁾ vgl. Meyer z. d. St. ⁶⁾ gegen Maier. ⁷⁾ so van Hengel.

⁸⁾ gegen Neander u. A.

Menschen ohne Unterschied verheißen findet.¹⁾ Wenn das in Adam begründete Sterben Aller ein Sterben aller derer ist, die in Adam als dem Ahnherrn des Geschlechts einheitlich beschloffen sind, daher sein Sterben das ihre in sich beschließt; so ist, da es mit Christo die gleiche Bewandniß haben soll, die in ihm begründete Lebendigmachung Aller eine Lebendigmachung aller derer, die in ihm als dem Urheber des Heils einheitlich beschloffen sind. Es heißt nicht, die allgemeine Lebendigmachung werde eine Lebendigmachung Aller in Christo, also zur Seligkeit sein²⁾, sondern in Christo sei eine Lebendigmachung Aller begründet, die dann aber selbstverständlich Allen nur in so weit gilt, als Christus sie in sich und unter sich beschließt. Denn daß *ζωοποιεῖσθαι* kein Ausdruck ist, welcher, wie um des πάντες willen unter schwer verständlicher Berufung auf B. 36 und Röm. 4, 17 angenommen wurde, auch das Erstehen zu ewigem Tode umfassen könnte³⁾, bedarf eben so wenig eines Beweises, als daß Christus nicht für die in diesem Sinne Auferstehenden, nämlich aus dem dormaligen Todeszustande in den ewigen Uebergehenden, als ein Erstling der Entschlafenen auferstanden ist. *ζωοποιεῖσθαι* ist nach der einen Seite ein engerer Begriff, als *ἐγείρεσθαι*, indem letzteres auch von denen gilt, die aus dem Todeschlaf hervorgerufen werden, um dem ewigen Tode zu verfallen, nach der andern aber ein weiterer, indem es nicht blos die Wiederbelebung der im Todeszustande Befindlichen bedeuten, sondern auch die Herstellung aus dem Stande der Sterblichkeit in den Stand des ewigen Lebens umschließen kann, welcher Röm. 8, 11 verstanden sein will. Wornach es also irrig ist, *οἱ νεκροί* für das Subjekt des Satzes zu halten.

Es könnte dem Verständnisse des Zusammenhangs nur zum Schaden gereichen, wenn man den Inhalt des 22. Verses so ausdrücken zu sollen meinte, es werde Niemand lebendig werden, außer in Christo⁴⁾. Nicht wie man lebendig werden möge, wollte der Apostel zeigen, sondern daß ein Lebendigwerden zu hoffen sei. *Ἐκαστος δέ*, fügt er hinzu, *ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι*, nicht dem Gedanken

¹⁾ so Grimm in Zeitschr. f. wissenschaftl. Theol. 1873 S. 384. ²⁾ gegen Pfleiderer d. Paulinismus S. 272. ³⁾ gegen Meyer, Olshausen. ⁴⁾ so v. Bezziwiz a. a. O. S. 197.

entgegentretend, als müßte die ganze Schaar mit dem Führer zugleich lebendig werden, was ja Niemandem zu Sinne kommen konnte, da es noch keine Christenheit gab, als Christus auferstand ¹⁾, sondern vielmehr der Frage begegnend, warum dann die in Christo Entschlafenen doch im Tode bleiben und nicht zu neuem Leben sofort erstehen. Nicht einzeln, worauf *ἐκαστος* deutet, sollen lebendig werden, die es werden sollen, sondern jeder in seiner Abtheilung, der er angehört. Denn etwas Anderes heißt *τάγμα* nicht ²⁾. Ist aber dies die Bedeutung des Worts, so kann der Satz *ἀπαρχὴ Χριστός*, zu welchem sich eben so wenig *ζωοποιηθήσεται* ergänzen läßt, als Christus unter diejenigen zählt, von welchen *ἐκαστος ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* gilt, unmöglich so gemeint sein, als solle die Auferstehung Christi den ersten Akt des darzulegenden Hergangs bilden ³⁾. Vielmehr ist dieser Satz nur vorausgeschickt, um die Zeit zwischen Christi Auferstehung und seiner Wiedererscheinung in der Welt als eine solche zu bezeichnen, in welcher nur erst der Ernte Erstling auferstanden ist, während die Seinen, welche sterben, auf das Ende derselben zu warten haben. *Ἐπειτα* bringt also nicht einen Satz, der von einem *τάγμα* sagt, sondern im Blicke auf ein noch darüber hinaus Liegendes bezeichnet es die Angehörigen Christi als diejenigen, welche zunächst auf ihn folgen ⁴⁾, nachdem er als Erstling vorangegangen. Wären sie die Einzigen, deren Lebendigmachung zu hoffen steht, so bliebe *ἐκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι* unverständlich, da nur von einem einzigen *τάγμα* die Rede sein könnte. Sie wären aber die Einzigen, wenn *εἰτα τὸ τέλος* nichts weiter besagte, als daß nach ihrer Auferstehung und zwar unmittelbar darnach ⁵⁾ das Ende eintrete, oder auch daß es nicht eintrete, ohne daß sie zuvor auferstanden. Man hat nun zwar *τὸ τέλος* durch den Zusammenhang näher bestimmt und das Ende des Auferstehens sein lassen ⁶⁾. Allein der Satz *ἀπαρχὴ Χριστός* sagt nicht von einem Anfange des Auferstehens, dem nun das Ende desselben entspräche, sondern bezeichnet Christum als Erstling derer, welche lebendig werden; man müßte also nach

1) gegen v. Bezſchwiß S. 198. 2) gegen de Wette, Rückert, Maier u. A.

3) gegen Meyer, Oslander u. A. 4) vgl. Hermann z. Soph. Antig. 611. 5) so Rückert, v. Bezſchwiß S. 205. 6) so Bengel, Meyer, Oslander.

Dazwischentritt des *ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ* durch *εἶτα* die abschließende Zahl der übrigen, welche lebendig werden, nicht aber, die sei es zum Leben oder zum Tode auferstehen ¹⁾, eingeführt zu sehen erwarten. Da *τὸ τέλος* diese Bedeutung nicht haben kann ²⁾, so muß das Ende schlechthin gemeint sein, wenn nämlich *εἶτα τὸ τέλος* einen Satz für sich bildet.

Einen Satz für sich läßt man es nicht bilden, ohne das nachfolgende *ὅταν* entweder als Apposition zu *εἶτα* und Näherbestimmung des Wann dieses Endes ³⁾, oder als Apposition zu *τὸ τέλος* und Nähererklärung des Endes selbst ⁴⁾ dranzuschließen. In beiden Fällen ist von wesentlichem Belange, ob *ὅταν* den Konjunktiv des Präsens *παράδιδω* oder *παράδιδωι* — denn ein Optativ ist ja auch letzteres nicht ⁵⁾ — oder ob es nach der andern Lesart den Konjunktiv des Aoristus *παράδω* bei sich hat. Die letztere Lesart hat jedoch nicht nur die überwiegende Bezeugung der erstern, sondern auch den gegründeten Verdacht gegen sich, daß sie um so mehr im Hinblick auf das nachfolgende *ὅταν καταργήσῃ* entstanden sei, als man das *παράδιδόναι τὴν βασιλείαν τῷ Θεῷ καὶ πατρὶ* und das *καταργεῖν πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν* für eins und dasselbe nahm ⁶⁾. Ist nun *ὅταν παράδιδωι* Apposition zu *εἶτα*, und verhält es sich hiezu, wie *ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ* zu *ἔπειτα*, so wird damit etwas, das dem Ende gleichzeitig ist, oder richtiger gesagt, der Zeitpunkt wird damit benannt, wann das Ende eintritt. Aber wozu steht dann *ὅταν*? warum heißt es nicht lieber *ὅτε παραδώσει*? Und wozu dient es, daß dieser Zeitpunkt im Unterschiede von dem der Erscheinung Christi als derjenige bezeichnet wird, wo das Ende eintritt? Welche Bedeutung hat dies für das in Aussicht gestellte Lebendigwerden? Eine gleiche Frage, wie diese, steht aber auch denen entgegen, die *ὅταν παράδιδωι* für Apposition zu *τὸ τέλος* nehmen, in welchem Falle übrigens das Ende nicht als dasjenige bezeichnet ist, welches eintritt, wenn Christus das Königthum dem Vater übergiebt ⁷⁾, sondern als das-

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. van Hengel. ³⁾ so Meyer, Maier. ⁴⁾ so Rückert, de Wette, Bisping u. A. ⁵⁾ vgl. Buttmann Gramm. des neuest. Sprachgebr. S. 40 gegen van Hengel j. d. St. u. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 278. ⁶⁾ vgl. j. B. Theodoretus j. d. St. ⁷⁾ gegen v. Bezſchwig a. a. O. S. 206.

jenige, mit welchem gegeben ist, daß dies geschieht ¹⁾. Wäre diese Verbindung die richtige, so möchte schwer zu erklären sein, warum der Apostel von dem Ende etwas sagt, das Christi Königthum, und nicht vielmehr etwas, das die Auferstehung der Entschlafenen angeht, wie nachher mit dem Satze *ἐσχάτος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος*. Denn die Vernichtung des Todes ²⁾, welcher durch Adam in die Welt gekommen, ist ja eine Machtwirkung, welche die von dort herrührende Beschaffenheit der Welt dahin verändert, daß kein Sterben und kein Todeszustand der für ewiges Leben Verordneten mehr stattfindet: womit sich gar wohl verträgt, daß diejenigen, welche verloren gehen, von der also veränderten Welt ausgeschlossen und damit einem andersartigen Tode überliefert sind, in welchem nicht mehr eine widergöttliche Macht wirksam ³⁾, sondern das Gericht über sie und ihre Angehörigen für ewig vollzogen ist. Von solchem Tode ist im vorliegenden Zusammenhang keine Rede, sondern nur von dem, aus welchem lebendig zu werden durch Christum ermöglicht ist, und welcher deshalb zu den Feinden zählt, über die Christus Herr werden muß. Er hält diejenigen gefangen, welche nach Christi Willen das Leben haben sollen.

Warum heißt es nun aber, seine Vernichtung sei Vernichtungung des letzten dieser Feinde? Der Apostel hat vorher von einer Vernichtung aller Herrschaft und aller Gewalt und Macht als einem Werke Christi gesagt, das seiner Uebergabe des Königthums an den, welcher Gott und Vater ist, vorhergeht, indem er so lange königlich herrschen muß, bis daß ihm Gott, nicht er sich selbst, was sich weder mit dem Aktivum *Θῆ* noch mit den berührten Anfangsworten des 110. Psalms verträgt ⁴⁾, die Feinde allesammt unter seine Füße gethan hat. Wie sich im 110. Psalm zu einander verhält, was Jehova seinem Gesalbten zu thun verspricht, und was zu thun Letzterer selbst aufgefordert wird, so verhält sich im vorliegenden Zusammenhang *ἄρχois οὐ Θῆ πάντας τοὺς ἐχθροὺς ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ* zu *ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν*. Denn Gott den Vater auch für des letztern Satzes Sub-

¹⁾ vgl. Matth. 26, 29; Marc. 14, 25; Apokal. 10, 7. ²⁾ vgl. Apokal. 20, 14. ³⁾ vgl. Hebr. 2, 14. ⁴⁾ gegen Rückert, de Wette, Meyer u. A.

jetzt zu halten¹⁾, ist schon deshalb unthunlich, weil dadurch die Erwähnung des königlichen Herrschens Christi zwecklos und inhaltlos würde, indem keine Herrscherthätigkeit Christi, sondern nur Gottes des Vaters genannt wäre: der Unwahrscheinlichkeit nicht zu gedenken, daß die einander jedenfalls so gleichartigen Sätze *ὅταν παραδοί* und *ὅταν καταργήσῃ* verschiedenes Subjekt haben sollten. Uebrigens kann bei *πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δυνάμιν*, welche Begriffe sich so zu einander verhalten, daß *ἀρχή* Einen bezeichnet, der über An-derm steht, *ἐξουσία* und *δύναμις* Einen, der Anderes unter sich hat, nur an solche Gewalten gedacht sein, welche dies Gotte und Christo gegenüber, also feindlicher Weise sind, und nicht an gute und böse unterschiedslos, wohl gar mit Einschluß der Herrschaft Christi selbst²⁾. Handelt es sich ja doch um den Gegenstand eines *καταργεῖν*, also einer feindlichen Machtübung des königlich herrschenden Christus. Es fragt sich nur, was unter dem *βασιλεῦν* Christi verstanden sein will, und welcher Zeit das angehört, was als seine königliche Thätigkeit bezeichnet ist. Mit Unrecht hält man für zweifellos gewiß, daß ersteres mit Christi Himmelfahrt begonnen habe³⁾. Wie in der alttestamentlichen Schrift Jehova, der Gott Israhel's, König ist, aber doch es wird⁴⁾, wenn er als König kommt und vor aller Welt als solchen sich erweist; so ist auch Christus König, ist es in seinen Fleishestagen gewesen, als er der Wahrheit Zeugniß gab und jeder, der aus der Wahrheit war, ihm gehorsam wurde⁵⁾, und ist es seit seiner Erhöhung aus der Welt zu Gott, als Alles überragendes⁶⁾, weltbeherrschendes⁷⁾ Haupt seiner Gemeinde, wird es aber desungeachtet alsdann werden, wenn er als König kommt⁸⁾ und anhebt, der ihn in seiner Ueberweltlichkeit nicht erkennenden Welt innerweltlich sein Königthum zu erweisen. Im Gegensatz zu der Zeit, wo er in sichtbarer Niedrigkeit oder in unsichtbarer Hoheit sein Königthum in einer nur dem Glauben erkennbaren Weise bethätigt hat, wird seine Wiedererscheinung in der Welt der Anfang eines Thuns sein, welches in offener Machtübung besteht. Denn er kommt, an seinen Heiligen sich zu verherrlichen und an seinen

¹⁾ so z. B. Bengel, van Hengel. ²⁾ so Olshausen. ³⁾ so z. B. v. Beschwitz S. 208. ⁴⁾ vgl. z. B. Sach. 14, 9 u. hiemit Apokal. 19, 6. ⁵⁾ Joh. 18, 37. ⁶⁾ Eph. 1, 22. ⁷⁾ Hebr. 1, 3. ⁸⁾ Matth. 16, 27 f.

Feinden Rache zu nehmen¹⁾. Dieses in sichtbarer Erweisung seiner Machtherrlichkeit bestehende βασιλεύειν meint der Apostel, wenn er sagt, dasselbe müsse währen, bis Gott alle Feinde unter seine Füße gethan hat. In der Zeit zwischen seiner Erhöhung zur Rechten Gottes und seiner Wiedereinführung in die Welt²⁾ wartet er darauf, daß seine Feinde zum Schemel seiner Füße gemacht werden³⁾. Geschehen aber wird dies, worauf er wartet, wenn er gleicher Weise vom Himmel niederkommt, wie ihn seine Jünger gen Himmel haben auffahren sehen⁴⁾.

Hieraus erklärt sich, wie es kommt, daß der Apostel von der Erscheinung Christi zu seiner Uebergabe des Königthums an den, der Gott und Vater ist, und zwar mit Betonung des vorangestellten παραδοῖ, als zu einem nächsten Zeitpunkte fortschreitet, indem zwischen die Zeit seines königlichen Herrschens liegt, welche dort anhebt und hier endigt. Und nicht minder begreift sich bei Voraussetzung dieser den Lesern so nahe liegenden Anschauung, daß er von Christi Uebergabe des Königthums an Gott den Vater als von einer selbstverständlichen Sache spricht. Man stört das Verständniß dessen, was er meint, wenn man τὴν βασιλειαν in der Bedeutung „Königreich“, also im Sinne eines Herrschaftsgebiets, eines königlich beherrschten Gemeinwesens nimmt⁵⁾. Das Königthum, von welchem es heißt, daß Christus hingegangen sei, es zu empfangen, damit er dann in demselben, als König wiederkomme⁶⁾, sein Stand als eines βασιλέως und zwar in dem Sinne, in welchem dann von seinem βασιλεύειν die Rede ist, muß gemeint sein. Wie eine Zeit kommt, wo ihn Gott als König in die Welt wiedereinführt, so kommt eine andere, wo er dies sein Königthum in Gottes Hand niederlegt, weil der Zweck seines königlichen Herrschens in der Welt erfüllt ist. Der Zweck war, einen Zustand der Dinge herzustellen, wo kein dem Willen Gottes widerstreitender Wille mehr wirksam ist. Daher können die beiden Sätze ὅταν παραδοῖ τὴν βασιλειαν τῷ θεῷ καὶ πατρὶ und ὅταν καταργήσῃ πᾶσαν ἀρχὴν καὶ πᾶσαν ἐξουσίαν καὶ δύναμιν in der Art neben einander stehen, daß der damit gekennzeichnete Zeitpunkt

¹⁾ 2 Thess. 1, 8—10. ²⁾ Hebr. 1, 6. ³⁾ Hebr. 10, 13. ⁴⁾ Akt. 1, 11.

⁵⁾ so z. B. Osiander, van Hengel. ⁶⁾ vgl. Luc. 19, 12. 15.

als derjenige erscheint, wo die Vernichtung aller Macht und Herrschaft, die es außer Gott und Gotte gegenüber sein will, vollbracht und Christi Uebergabe seines Königthums an Gott den Vater vorhanden ist. Denn nebengeordnet ist der zweite Satz dem ersten, nicht untergeordnet¹⁾, in welchem letztern Falle die Wiederholung des *ὅτι* statt eines Participiums *καταργήσας* eben so befremdlich als unnöthig wäre. Die Berechtigung, den zweiten Satz neben den ersten zu stellen, spricht der Apostel in R. 25 aus, dessen *δεῖ* um so weniger eines Beweises bedarf, als der Wortlaut des Satzes an ein Schriftwort erinnert, welches dem Könige Israel's die Unterwerfung aller seiner Feinde, nicht für die Zeit während seines Thronens zur Rechten Jehova's, wie man gewöhnlich versteht, sondern als den Endpunkt desselben²⁾, also wenn das vom Apostel gemeinte βασιλεύειν des bis dahin zur Rechten Gottes sitzenden Christus eintritt, in Aussicht stellt. Der Wortlaut des Satzes dient aber zugleich, den folgenden einzuleiten. Wenn nämlich jene Mächte sämmtlich vernichtet werden müssen, weil sie zu den Feinden zählen, deren Unterwerfung in die Zeit des königlichen Herrschens Christi fällt; so kann seine Uebergabe des Königthums an Gott den Vater nicht erfolgen, ohne daß auch der Tod zuvor vernichtet wird. Denn obgleich der Tod kein persönliches Wesen ist, wie jene *ἀρχαί*, so zählt er doch zu den Feinden, weil er ein Uebel ist, dessen Fortbestand die Lebensherrlichkeit Gottes und seines Gesalbten nicht zur vollen Offenbarung in der Welt Gottes gelangen läßt. Daß er aber der letzte Feind ist, welcher vernichtet wird, begreift sich eben daraus, daß er ein Uebel ist und nicht ein persönliches Wesen. Erst wenn aller widergöttliche Wille außer Wirksamkeit gesetzt ist, hört das Uebel auf, welches durch dessen Wirksamkeit als göttliche Strafe der durch sie verursachten Sünde herbeigeführt worden ist. Hat nun Christi königliches Herrschen ein Ende, sobald ihm alle Feinde unterworfen sind, so trifft seine Uebergabe des Königthums an Gott den Vater mit der Vernichtung des Todes um so näher zusammen, als mit letzterer die schließliche Entscheidung über das ewige Geschick der Guten und Bösen unmittelbar zusammenfällt. Wäre dagegen die Vernichtung

¹⁾ gegen v. Bezſchütz u. A. ²⁾ vgl. Hebr. 1, 13 mit 10, 13.

des Todes eins und dasselbe mit der Auferstehung der Angehörigen Christi, welche bei seinem Wiedererscheinen erfolgt¹⁾; so müßte die Vernichtung aller außergöttlichen Gewalten und Herrschaften entweder, wie man unter dieser Voraussetzung versichert hat, diesseits der Wiedererscheinung Christi erfolgen²⁾, oder, wenn sie, was nicht nur Hebr. 10, 13, sondern auch 2 Thess. 1, 7 ff. zu lesen steht³⁾, erst mit ihr anhebt⁴⁾, mit der Vernichtung des Todes so sehr Sache eines und desselben Augenblicks sein, daß man nicht begriffe, wozu letztere als Vernichtung des letzten Feindes bezeichnet wird. Das königliche Herrschen Christi müßte dann der Gegenwart angehören und mit seiner Wiedererscheinung in der Art ein Ende haben, daß er nur erschiene, um das zu thun, was Sache des Augenblicks seiner Erscheinung selbst ist⁵⁾, und dann sofort das Königthum Gotte dem Vater zu übergeben. Denn von einer Zeit zwischen seinem Erscheinen und seiner Uebergabe des Königthums an den Vater könnte dann keine Rede sein, und wäre daher wiederum nicht zu begreifen, warum der Apostel εἶτα schreibt hinter ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ und nicht lieber wie B. 28 τότε.

Haben wir nun aber den Inhalt von B. 24—26 richtig verstanden, so ergibt sich daraus die Möglichkeit einer Verbindung dieser Sätze, bei welcher die oben aufgezeigte Unangemessenheit des εἶτα τὸ τέλος hinter ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ und der beiden ὅταν im Anschlusse an εἶτα oder an τὸ τέλος wegfällt, und der von einem Ende des Todes handelnde Satz ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος an den sich anfügt, welcher von der Auferstehung der Angehörigen Christi gehandelt hat. Da nämlich τὸ τέλος⁶⁾ wie τὴν ἀρχήν⁷⁾ adverbialisch stehen kann, so lassen sich die beiden mit ὅταν eingeführten Sätze, deren zweiter sich durch B. 25 begründet, als Vordersätze zu ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος fassen, welches also durch εἶτα an ἔπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ angeschlossen erscheint. Da es bei dieser Verbindung der Sätze so zu stehen kommt, daß der Auferstehung der

¹⁾ so z. B. v. Bezschmiß S. 213. ²⁾ so Weiß Lehrb. der bibl. Theol. des N. T. S. 398. ³⁾ vgl. Weiß a. a. O. S. 222. ⁴⁾ so Bezschmiß S. 210. ⁵⁾ vgl. 2 Thess. 2, 8 mit 1 Thess. 4, 16. ⁶⁾ vgl. 1 Petr. 3, 8, aber auch Röm. 6, 22. ⁷⁾ vgl. Joh. 8, 25.

Angehörigen Christi nach Vernichtung aller widergöttlichen Macht und Gewalt eine Vernichtung des Todes folgt, welche Lebendigmachung solcher, die bei Leibes Leben Christo nicht angehört hatten, in sich schließt; so bilden die Angehörigen Christi nicht das einzige *τάγμα* der zum Leben aus dem Tode Verordneten, sondern folgt noch ein zweites, von dem doch wohl nicht nöthig ist, zu beweisen, daß es jenem zeitlich nachfolgend und nicht ihm gleichzeitig gemeint ist. 1) Man hat nun freilich die oben vorgeschlagene Verbindung der Sätze eine contorte und gewaltsame Verschränkung und Verschachtelung der einfachen, klar und logisch verlaufenden Sätze des Apostels²⁾ oder doch äußerst gezwungen und verschränkt³⁾ gescholten. Aber in wie fern sie den Worten Gewalt anthue, hat man nicht gesagt, und ob sie verworren, unklar und unlogisch sei, wird sich wohl am besten bemessen lassen, wenn wir die Stelle nach ihr übersetzen. Sie lautet nach ihr: „Darnach zuletzt, wann er das Königthum dem übergiebt, der Gott und Vater ist, wann er alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht vernichtet hat — denn er muß König sein, bis er alle Feinde unter seine Füße gethan hat —, wird als letzter Feind der Tod vernichtet.“

Zur Empfehlung dürfte nun aber dieser Auffassung auch dieß dienen, daß bei ihr sich, was in B. 27—28 folgt, um deswillen bequemer anschließt, weil es nicht bloß erläuternde Begründung des sonst vereinsamten 26. Verses, sondern der ganzen B. 24 bis 26 umfassenden Periode ist. Denn es ist eine unmögliche Gedankenfolge, daß der Satz *πάντα γὰρ ὑπέταξεν ὑπὸ τοῦ ποδῶς αὐτοῦ* dem von der Vernichtung des Todes Gesagten zum Beweise, alles Weitere aber einer nur nebensächlichen und in einem längst abgethanen Satze den Zeitpunkt des Endes bezeichnenden Aussage von Christi Uebergabe seines Königthums zur Erhärtung dienen sollte⁴⁾. Der Inhalt dieser beiden Verse bildet ein untrennbares Ganzes, welches in seiner Einheitlichkeit eine Begründung dessen ausmacht, was von der in zwei zeitlich getrennten Vorgängen sich vollbringenden Lebendigmachung der Todten und Vernichtung

1) Meyer z. b. St. 2) so Meyer. 3) so Grimm. a. a. O. S. 407. 4) so Kling u. früherhin Meyer.

des Todes gesagt worden.¹⁾ Es ist schon unrichtig, wenn man das πάντα des Satzes πάντα γὰρ υπέταξεν ὑπὸ τοῦ πόδας αὐτοῦ von den vorher genannten Feinden²⁾, oder gar von diesen und den Angehörigen Christi zumal³⁾, oder von allem, was gut und was schlimm ist⁴⁾, versteht. Aus der Beziehung der Worte auf die zweite Hälfte des achten Psalms, welche von der Bestellung des Menschen zum Herrn über die ihn umgebende Schöpfung handelt, erhellt in Anbetracht der Anwendung, die davon auf den gemacht wird, in welchem die Menschheit zur Erfüllung ihrer Bestimmung gelangt, daß die Bestellung Christi zum Herrn über die geschaffene Welt gemeint ist.⁵⁾ War in B. 24–26 von der Unterwerfung seiner Feinde unter ihn die Rede, welche Nichts mehr wider ihn sollen thun können, so ist jetzt die Rede von einer Untergebung der Schöpfung, als welche dazu geschaffen ist, Bereich seines Waltens zu sein und ihm zu Gebote zu stehen. Daß als Subjekt des Satzes Gott der Vater gemeint ist, kann keinem Zweifel unterliegen. Wie aber schon in dem Satze ἄχρις οὗ θῇ πάντας τοὺς ἐχθρούς ὑπὸ τοῦ πόδας αὐτοῦ die aus gleichem Grunde unzweifelhafte Beziehung des Verbuns auf dieses entferntere Subjekt bequemer erscheint, wenn er Glied einer Periode ist, in welcher von Christi Uebergabe des Königthums an Gott den Vater die Rede gewesen, als wenn er außerhalb derselben steht; so gilt auch von dem Satze πάντα γὰρ υπέταξεν ὑπὸ τοῦ πόδας αὐτοῦ, daß Subjekt desselben Gott der Vater viel leichter sein kann, wenn er sich an jene Periode, als wenn er sich nur an B. 26 anschließt. Aber Subjekt des Satzes ὅταν δὲ εἶπῃ muß der sein, welchem Gott Alles untergeben hat, und nicht Gott, der es ihm untergeben hat⁶⁾, geschweige ἡ γοαγῇ⁷⁾ oder τὸ πνεῦμα⁸⁾, was in jeder Hinsicht eine Unmöglichkeit ist. Ein angeführtes Schriftwort liegt hier eben so wenig vor, als eine Verwechslung von εἰς mit ὅταν⁹⁾. Ist aber mit ὅταν εἶπῃ ὅτι πάντα ὑποτάσσονται der Zeitpunkt benannt, wo der mit Worten des 8. Psalms vorher benannte göttliche Rathschluß erfüllt sein wird, wie kann dann Gott in seiner Eigenschaft als Urheber der Schrift,

¹⁾ so jetzt auch Meyer. ²⁾ so z. B. Meyer. ³⁾ so Maier. ⁴⁾ so Bengel.
⁵⁾ vgl. Hebr. 2, 5. ⁶⁾ gegen Meyer, Osiander, van Hengel, Maier. ⁷⁾ gegen de Wette, Wisping, Winer Gramm. S. 547. ⁸⁾ gegen Rückert. ⁹⁾ gegen Osiander.

dessen Wort jenes Psalmwort ist, Subjekt von εἶπη sein sollen?¹⁾ Aber freilich, wenn δῆλον mit folgendem ὅτι den Nachsatz bilden soll zu ὅταν εἶπη ὅτι πάντα ὑποτέτακται, dann ist schwer abzusehen, wie dieser Vordersatz etwas Anderes ausdrücken könne, als von welchem Ausspruche das gelte, wovon gesagt ist, daß es offenbar der Fall sei, und also auch schwer abzusehen, wie ὅταν mit dem Konjunktiv Moristi verbunden hier dieselbe Bedeutung haben soll, in welcher es kurz vorher gestanden hat. Man müßte, um einen futurischen Nachsatz zu gewinnen, εἶπαι zu δῆλον hinzudenken, in welchem Falle aber wenigstens ein τότε zu erwarten wäre, und vor allen Dingen unverständlich bliebe, warum und in welchem Sinne es gerade ein Ausspruch sei es Gottes oder Christi sein soll, in dessen Gefolge offenbar wird, daß schlechthin Alles mit alleiniger Ausnahme Gottes des Vaters Christo untergeben ist. Nur so nämlich, daß τὰ πάντα den Ton hat und ἐκτὸς τοῦ ὑποτάξαντος die Ausnahmslosigkeit des πάντα ὑποτέτακται ins Licht stellt, kann dieser Satz gemeint sein. Denn daß der Apostel zu besorgen gehabt hätte, man möchte ihn so mißverstehen, als ob auch Gott der Vater Christo unterworfen sein würde, ist doch ganz undenkbar²⁾. Gilt es aber nur, die Ausnahmslosigkeit des πάντα ὑποτέτακται ins Licht zu stellen, so liegt nahe, daß δῆλον ὅτι nichts weiter ist, als jenes „nämlich“³⁾, wie wir es Gal. 3, 11 gefunden haben, und also der Satz ὅταν δὲ εἶπη ὅτι πάντα ὑποτέτακται nach dieser zwischentretenden Erklärung des πάντα in ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα wiederaufgenommen wird. Da hierdurch τότε καὶ αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται als Nachsatz zu diesen beiden Sätzen zu stehen kommt, so hat es mit beiden ὅταν die gleiche Bewandniß, und muß es wesentlich das Gleiche sein, was beide Vordersätze ausdrücken: der einzige Unterschied ist, daß das eine Mal als Inhalt eines Ausspruchs Christi erscheint, was das andere Mal als vollbrachte Thatsache benannt wird. Denn Christus ist nun gegenüber dem, welcher als ὁ ὑποτάξας von ihm unterschieden wird, wie Subjekt des Nachsatzes, so unzweifelhaft auch Subjekt von εἶπη, da sonst der zweite Vordersatz nicht ὅταν ὑποταγῇ, sondern ὅταν ὑποτάξῃ αὐτῷ τὰ πάντα lauten würde. Wie Christus am Ende

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Rückert, Maier u. A. ³⁾ vgl. Burger 3. d. St.

seines irdischen Gehorsams gesprochen hat *τετέλεσται*, so wird er am Ende seines innerweltlichen Herrschens sprechen *πάντα ὑποτάσσεται* ¹⁾).

Ein Willenssakt Gottes des Vaters ist es nun, von welchem der Satz *πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοῦ πόδας αὐτοῦ* gesagt hat, und der thatsächliche Vollzug des durch diesen Willenssakt Gesetzten ist es, welchen der passivische Satz *πάντα ὑποτάσσεται* meint ²⁾. Wenn die Untergebung unter den Sohn, für welche Gott die Welt geschaffen hat, thatsächlich vollbracht ist, dann wird auch er, der Sohn, sich dem untergeben, welcher die Welt dazu geschaffen hat, daß sie schließlich dem Sohne untergeben sei. Daß *ὑποταγήσεται* nicht passivisch ³⁾ als etwas, das dem Sohne widerfährt, sondern medial als etwas, das er thut, verstanden sein will, bedarf keines Beweises. Nur was er damit thut, will erklärt sein. Es erklärt sich aber aus dem Gegenseize zu seinem *βασιλεῖν*. Haben wir dies richtig von dem innerweltlichen Herrschen Christi verstanden, welches mit seiner Wiedererscheinung in der Welt anhebt, so besteht seine Selbstuntergebung unter den Vater darin, daß er aufhört, innerweltlich zwischen dem überweltlichen Gotte und der Welt eine Stellung einzunehmen, welche ihn als ihren von Gott unterschiedenen Beherrscher, als Inhaber einer ihm sonderlich eignenden Machtherrlichkeit erscheinen läßt. Wie er aus der Innerweltlichkeit, in welcher er dienend seines Vaters Willen ausgerichtet hat, in die Ueberweltlichkeit hingegangen ist, so hört nun sein innerweltliches Herrschen auf, nachdem der Zweck desselben erfüllt ist: letzteres mit der kirchlichen Trinitätslehre nicht unvereinbarer, als ersteres, und mit der Offenbarungstrinität nicht unvereinbarer, als mit der immanenten Trinität ⁴⁾, wenn man das Verhältniß beider zu einander richtig versteht. ⁵⁾

Insgemein verbindet man den Absichtssatz *ἵνα ἢ ὁ θεὸς τὰ πάντα ἐν πᾶσιν* mit *ὑποταγήσεται* ⁶⁾, aber mit Unrecht. Erstlich schließt er sich am natürlichsten dem an, was ihm unmittelbar vorangeht. Der Einwand, daß aber *ὑποταγήσεται* der Hauptgedanke des Redefortschritts sei ⁷⁾, beruht auf einer Mißkennung des Zusammenhangs, als ob es dem Apostel darum zu thun wäre, zu versichern, daß Christi Ab-

¹⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 660. ²⁾ vgl. Hebr. 2, 8.

³⁾ so Meher, Oslander, van Hengel. ⁴⁾ gegen Grimm S. 394. ⁵⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 268 ff. ⁶⁾ anders Grimm S. 393. ⁷⁾ so Meher.

tretung des Reichs an Gott den Vater gewiß erfolgen werde, während es sich vielmehr darum handelt, des Sohnes Selbstuntergebung unter den Vater als ein Letztes hinzustellen, welches zur Voraussetzung hat, daß zuvor Alles ihm untergeben worden ist. In diesem Zusammenhange ist von Wichtigkeit, zu welchem Zwecke ihm der Vater Alles untergeben hat, weil hieraus erhellt, warum es ihm alles unterthan werden muß; dagegen nach einem Zwecke seiner Selbstuntergebung unter den Vater zu fragen, liegt kein Anlaß vor, da sie nur als Schlußpunkt seiner den Tod aufhebenden und Leben schaffenden Thätigkeit in Betracht kommt. Hiemit hängt dann zweitens zusammen, daß sich nicht begreifen läßt, wie jener Absichtssatz den Zweck seiner schließlichen Selbstuntergebung aussagen sollte. Es müßte dasjenige, was er als beabsichtigt bezeichnet, nicht bloß so lange, als der Sohn königlich herrscht, sondern durch sein königliches Herrschen selbst verhindert sein. Dies mag man sich etwa zurechtlegen können, wenn man in der menschlichen Natur Christi des Mittlers ein Hinderniß der vollen Selbstoffenbarung Gottes sieht ¹⁾, oder wenn man in den Worten des Apostels die höhere Einheit ausgedrückt zu finden vermag, in welcher das Walten des Vaters und des Sohnes als Momente aufgehoben sind ²⁾. Wer aber die Person des Sohnes gegen die Zerlegung in eine menschliche Natur, hinsichtlich deren er, und in eine göttliche, hinsichtlich deren er nicht sich untergiebt, in ihrer Einheitlichkeit aufrecht erhält ³⁾, und unter *ó Θεός*, wie gegenüber von *ó υιός* nicht anders möglich ist ⁴⁾, eben den versteht, welcher B. 24 *ó Θεός και πατήρ* hieß; der wird sich vergeblich fragen, in wie fern denn vor des Sohnes Selbstuntergebung Gott weniger Alles in Allem ist, als nach ihr. Denn so stellt sich die Frage, und man verstellt sie, wenn man von einer Unmittelbarkeit göttlicher Herrschaft über die Welt redet, welche anstatt der vorherigen Vermitteltheit derselben eintrete ⁵⁾, während doch Christi Mittlerschaft nicht ausschließt oder verhindert, sondern macht, daß Gott in uns ist. Hat aber Christi königliches Herrschen dazu gedient, daß dieses Ziel erreicht wird, wie kann die Erreichung

¹⁾ so Calvin. ²⁾ so Billroth. ³⁾ vgl. Bengel z. d. St. ⁴⁾ gegen Osiander. ⁵⁾ so z. B. Bisping.

desselben Zweck des Aufhörens seiner Herrschaft sein?¹⁾ Ein klarer und unzweideutiger Gedanke ergiebt sich nur, wenn man in dem Absichtsätze den durch des Sohnes königliches Herrschen verwirklichten Zweck ausgesagt findet, zu welchem ihm der Vater Alles untergeben hat²⁾. Denn nun bildet *ὁ Θεός*, welches ja auch nicht voran, sondern hinter dem Verbum steht, einen Gegensatz nicht zu dem Sohne, wie es sonst der Fall sein müßte³⁾, sondern zu dem, was außer Gott und also Gotte fremdartig oder feindlich ist. Ob *ἐν πᾶσιν* maskulinisch oder neutral gemeint ist, läßt sich nur aus dem Zusammenhange entnehmen. In gleicher Verbindung will es anderwärts⁴⁾ nach dem Zusammenhange maskulinisch verstanden sein, im vorliegenden Falle aber bestimmt es sich nach jenem *πάντα ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας αὐτοῦ*, ist also neutral gemeint⁵⁾. Hiemit fällt schon die Deutung von *ἵνα ἢ τὰ πάντα*, als sei bezweckt, daß er Alles gelte⁶⁾: eine Deutung, welche übrigens schon deshalb unthunlich erscheint, weil es nicht *πᾶσιν* heißt, sondern *ἐν πᾶσιν*, welches doch nimmermehr „bei oder unter Allen“ übersetzt werden kann. Um die Beschaffenheit der Welt handelt es sich, auf die es abgesehen ist, und sie richtet sich darnach, ob irgendwer außer und neben Gott Etwas in ihr ist, oder ob er den gesamten Inhalt ihres Seins in der Art ausmacht, daß sie ganz und gar die geschöpfliche Erscheinung seines Wesens ist. Der Einwand, wenn *πᾶσιν* nach dem vorhergehenden *πάντα* verstanden sein wollte, so müßte es den rückweisenden Artikel haben⁶⁾, dürfte wenig versangen, da es einer Rückweisung nicht bedarf. Von allem, was irgend ist, heißt es, daß Gott in ihm das alles sein sollte, was in ihm ist, mit sich abschließend es erfüllend. Zu diesem Ende hat Gott alles, was ist, dem Sohne untergeben, dessen innerweltliches Herrschen jede darin wirksame ungöttliche Macht, auch den Tod zulezt, vernichtet. Aber wenn es heißt „in allem, was irgend ist,“ so kann dieß nur so gemeint sein, wie vorher gesagt war, Gott habe alles, was irgend ist, dem Sohne untergeben, unter seine Füße gethan. Weder die

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so auch Thomafius Christi Person u. Werk III. 2. S. 520; Grimm. a. a. O. S. 393. ³⁾ gegen Billroth, Maier, Burger u. A. ⁴⁾ so 1 Kor. 12, 6; Eph. 1, 23; Kol. 3, 11. ⁵⁾ so auch Grimm S. 395. ⁶⁾ so Meyer.

Bezugnahme auf Ps. 8, noch der Ausdruck selbst läßt zu, daß damit die in Christo zu einigende Menschheit gemeint sei, und kann also weder gleichgültig sein, ob man *πάντων* als Centrum oder als Maximum nimmt ¹⁾, noch kann es die Gesamtheit aller Wesen und Dinge umschließen ²⁾. Es ist, was Röm. 8, 19 *ἡ κτίσις* heißt, und was *οἰκονομῆν μέλλουσα* ³⁾ zu werden bestimmt ist. Die für den Menschen geschaffene Welt, in welcher jetzt ungöttliche Mächte wirksam sind sammt dem Tode, soll durch ihre und seine Vernichtung dem Ziele entgegengeführt werden, ganz Gottes oder, was 2 Petr. 3, 13 nur ein anderer Ausdruck dafür ist, eine Welt zu sein, in welcher Gerechtigkeit wohnt. So wenig lehrt hier Paulus eine endliche Befreiung aller einzelnen Menschen ⁴⁾, und so wenig tritt er mit seinen sonstigen eschatologischen Vorstellungen in Widerspruch ⁵⁾, sagt vielmehr nur ganz dasselbe, wie Röm. 8, 21.

vielleicht über
die Wirkung,
welche der
Wegfall dieser
Aussicht auf
das christliche
Verhalten
üben müßte,
15, 29—32.

Es folgt sonach — so stellt sich uns der Gedankengang von B. 24—28 heraus — auf die mit Christi Wiedererscheinung verbundene Lebendigmachung derer, die Christi sind, als Abschluß seines dann beginnenden innerweltlichen Herrschens, welches alle ungöttliche Macht außer Bestand und Wirkung setzt, eine Vernichtung des Todes überhaupt, so gewiß Gott Alles dem Sohne zu dem Ende untergeben hat, um schließlich Alles zu sein in Allem, und vollendet sich also hiemit die B. 22 in Aussicht gestellte Verlebendigung Aller in Christo, der als Erstling der Entschlafenen auferstanden ist. Bei dieser Auffassung des Zusammenhangs besteht nun die Schwierigkeit nicht, welche der Anschluß des Folgenden durch *ἐπεὶ* denen bereitet, die das Vorausgegangene so erklärt haben, daß von B. 24 an nichts auf die Auferstehung Bezügliches mehr zu finden war ⁶⁾, oder von B. 25 an eine abschweifende Erläuterung des Gedankens von Christi Uebergabe des Reichs an den Vater gefolgt ist ⁷⁾. Der Anschluß des Folgenden mit *ἐπεὶ* begreift sich nur dann, wenn sich B. 27—28 als Bestätigung der schließlich Vernichtung des Todes an B. 26 ⁸⁾, somit aber an die mit *ἀπαρχῇ Χριστός* begonnene und bis *καταργεῖται ὁ θάνατος* reichende Periode angefügt hat, und also

¹⁾ so Krauß S. 114. ²⁾ so Grimm. ³⁾ Hebr. 2, 5. ⁴⁾ gegen Krauß a. a. O. ⁵⁾ gegen Grimm S. 398. ⁶⁾ so bei Rückert. ⁷⁾ so bei de Wette. ⁸⁾ so jetzt auch Meyer z. B. 27.

der Nachweis, mit welcher heilsgeschichtlichen Nothwendigkeit Christi Auferstehung eine zukünftige Auferstehung der Todten in ihrem Gefolge hat, darin zum Abschlusse gediehen ist. Zu einer Frage geht der Apostel über, welche entstände, wenn es mit jener Bestätigung und dem durch sie Bestätigten Nichts wäre. Die Frage ist eine dreifache. Wenn nun ihr erster Theil *τί ποιήσουσιν* futurisch ist, der zweite und dritte aber, *τί καὶ βαπτίζονται* und *τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν*, präsentisch, so bedarf dies jedenfalls einer andern Erklärung, als daß die vorausgesetzte Bedingung der Frage, wenn es mit der Auferstehung Nichts sei¹⁾, das Futurum mit sich bringe. Denn die gleiche Bedingung bestände ja auch für die beiden anderen Sätze. Nun läßt sich aber bei der gewöhnlichen Fassung dieser ersten Frage, der zufolge das mit *ποιήσουσιν* gemeinte Thun eins und dasselbe mit dem *βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* sein soll, nach welchem das Subjekt benannt ist, kein anderer Grund auffinden, warum das Futurum steht. Denn die Erklärung, das Futurum gehe auf die künftig vorkommenden Taufen dieser Art²⁾, ist nur Geständniß, daß man die Schwierigkeit nicht zu heben wisse, da sich nicht absehen läßt, warum bloß von den künftig vorkommenden das gesagt sein soll, was doch von diesen Taufen überhaupt gelten müßte. Oder wenn man das Futurum das des allgemeinen Satzes nennt, indem es auf jede vorkommende Taufe dieser Art gehe³⁾, so ist zu entgegnen, daß ein allgemeiner Gedanke nur dann futurisch ausgedrückt wird, wenn er mit Hinweisung auf eine Zukunft⁴⁾, was in jedem solchen Falle zu erwarten stehe⁵⁾, ausgedrückt sein soll; was hier offenbar keine Anwendung erleidet, wenn das *ποιεῖν* mit dem *βαπτίζεσθαι* in Eins fällt. Hiernach erscheint schon um dieses Futurums willen die Vergleichung solcher Stellen wie *τί ποιεῖτε κλαίοντες* Akt. 21, 13 oder *τί ποιεῖτε λύοντες τὸν πῶλον* Marc. 11, 5 unthunlich⁶⁾, von denen sich die vorliegende überdies dadurch unterscheidet, daß nicht ein Participium als Näherbestimmung, was für ein Thun gemeint sei, bei *τί ποιήσουσιν* steht, sondern *οἱ βαπτιζόμενοι* Subjekt ist. Man wird also auch nicht behaupten können, die Frage bezeichne an sich

¹⁾ so z. B. de Wette, Maier. ²⁾ so Meyer früher. ³⁾ so Meyer jetzt.

⁴⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 146. ⁵⁾ z. B. Matth. 13, 12. ⁶⁾ gegen de Wette.

selbst, was diejenigen thun, die sich so taufen lassen, als etwas Unnützes oder Thörichtes¹⁾. Die nächstliegende Antwort auf die Frage ist vielmehr, Nichts werden sie thun, wie ja auch die beiden anderen Fragen in dem verneinenden Sinne gemeint sind, es liege kein Grund vor, sich taufen zu lassen oder Gefahren sich zu unterziehen. Das Futurum erklärt sich dann von selbst, indem die Meinung ist, daß sich, wenn die Todten todt bleiben, von denen, welche das Subjekt des Satzes nach einer Taufe bezeichnet, der sie sich untergeben, kein Thun erwarten läßt, welches auf diese Taufe folgt.

Dies könnte nun allerdings auch so zu verstehen sein, daß sie nicht wissen werden, was sie thun sollen²⁾, aber doch nur, wenn *τι ποιήσουσιν* wirklich, wie es bei der Verbindung von *ἐπὶ τῶν νεκρῶν* mit *οἱ βαπτίζοντες* der Fall ist, jeder Näherbestimmung entbehrte. Allein eben diese Verbindung ist von Allem das Unmöglichste. Daß diejenigen, welche sich taufen lassen, selbst die Todten seien, für welche sie sich, nämlich um ihres eigenen Todes willen, taufen lassen³⁾, oder daß sie sich für sich die Todten, nämlich für den Tod, dem sie anheimfallen, statt zum Leben die Weihe der Taufe geben lassen⁴⁾, oder daß man unter den Todten Christum⁵⁾ oder die entschlafenen Gläubigen⁶⁾, die den Lebenden Veranlassung geben, sich taufen zu lassen⁷⁾ oder dieselben mit Einschluß Christi⁸⁾, zu verstehen habe, oder daß *ἐπὶ* in örtlichem Sinne und eine über Gräbern geschehende Taufe gemeint sei⁹⁾, all dies und ihm Aehnliches bedarf keiner Widerlegung. Aber auch das sprachlich Mögliche, daß solche gemeint seien, die sich Todten zu Liebe und zu Gute taufen ließen, ist doch sachlich unmöglich. Erstlich wäre dies schon kein *βαπτίζεσθαι ἐπὶ τῶν νεκρῶν*, sondern *ἐπὶ νεκρῶν*. Denn so unbegründet die Behauptung ist, *νεκροὶ* könne in diesem Zusammenhange den Artikel nur dann haben, wenn die in Christo Entschlafenen gemeint seien¹⁰⁾, so unzulässig ist andererseits die Rechtfertigung des Artikels, daß

¹⁾ gegen Bissroth, de Wette, Meyer, Maier, Dießelmann in d. Jahrb. f. deutsche Theologie VI. 3. S. 530 u. A. ²⁾ so van Hengel. ³⁾ so z. B. Calvin, Burger. ⁴⁾ so Krauß S. 130. ⁵⁾ so Elwert f. Dießelmann a. a. O. S. 551 ff. ⁶⁾ so Olshausen. ⁷⁾ so Gremer Wörterb. der neuest. Gräc. u. d. W. *βαπτίζειν*. ⁸⁾ so Dießelmann a. a. O. S. 537 ff. ⁹⁾ so zuletzt Ewald. ¹⁰⁾ gegen van Hengel z. d. St., Dießelmann S. 540.

er die betreffenden Todten bezeichne, zu deren Bestem in den bestimmten einzelnen Fällen die Taufe übernommen werde¹⁾. Nicht um bestimmte Fälle solcher Taufe würde es sich ja handeln, und also auch nicht um diese oder jene Todten, geschweige, was man zwischenschiebt, um gewisse ungetauft, aber gläubig Verstorbene²⁾, sondern um die Uebernahme solcher Taufe überhaupt und zum Besten oder anstatt der Todten überhaupt. Daß solche Wiederholung der Taufe mit dem Wesen dieser Handlung und der Wahn, als könne sie den Todten zu Gute kommen, mit der christlichen Lehre überhaupt unverträglich wäre, braucht nicht erst bewiesen zu werden: genug, daß davon weder innerhalb noch außerhalb der neutestamentlichen Schrift irgend eine Spur vorkommt. Aber davon, sagt man, haben wir Kunde, daß unter dem Anhange des Cerinthus und des Marcion Brauch war, wenn ein Gläubiger vor Empfang der Taufe starb, die Taufe, welche er nicht mehr hatte empfangen können, stellvertretungsweise an einem Getauften zu vollziehen. Auf Tertullianus kann man sich zwar hiefür nicht berufen, welcher lediglich aus der vorliegenden Stelle entnimmt, daß solche Taufen vorkamen: daß sie bei den Marcioniten vorkamen, müßte ihm, als er gegen Marcion schrieb, unbekannt gewesen sein³⁾. Um so zweifelhafter ist die dahin lautende Nachricht, welche Chrysostomus bei Erklärung der vorliegenden Stelle giebt, und für einen gleichen Brauch der Cerinthianer ist Epiphanius⁴⁾ ein nicht eben zuverlässiger Zeuge. Aber gesetzt, es hätte seine Richtigkeit mit der Angabe dieser späten Zeugen, so fehlt doch jeder Grund für die Annahme, daß zu des Apostels Zeit und in den von ihm gegründeten Gemeinden das Brauch gewesen sei, was nachmals nur bei jenen Sekten vorkam. Es fehlt überdies an jeder Spur eines Anknüpfungspunkts für solchen Brauch in der apostolischen Lehre überhaupt und in der Verwaltung der Taufe insonderheit. Daß ihn Paulus selbst sich habe gefallen lassen, wo nicht gar ihn eingeführt habe⁵⁾, wird nun freilich in der Regel nicht behauptet, sondern man meint, er verwende ihn eben nur für seine Beweisführung, nachdem er einmal vorhanden war, und lasse seine Berechtigung auf sich beruhen, weil er von ihr

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so z. B. Meyer. ³⁾ de resurr. carn. 48, adv. Marc. 5, 10. ⁴⁾ haer. 28, 7. ⁵⁾ so Rückert.

an diesem Orte nicht zu handeln habe¹⁾: ja man hat die gute Zurechnung zu ihm, er werde gewiß zur Abschaffung dieses Mißbrauchs mitgewirkt haben²⁾. Aber da er ihn von freien Stücken für seine Beweisführung verwendete, so würde er ihn ja offenbar für berechtigt anerkennen. Eine Aeußerung des Mißfallens wäre allerdings nicht am Orte, aber nur deshalb nicht, weil er damit seine eigene Beweisführung wieder aufhöbe. Das βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν müßte ihm, um daraus einen Beweis zu entnehmen, mit dem κινδυνεύειν der Zeugen Christi in so fern auf gleicher Linie liegen, als er gleichermaßen fragte τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, wie τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν³⁾. Wobei übrigens auch dies nicht unbemerkt bleiben will, daß sich für das καὶ der Frage τί καὶ βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν kein Grund und keine Erklärung finden läßt, wenn diese Frage gleichen Inhalts ist mit der vorhergegangenen. Denn daß τί καὶ „warum doch“ heiße⁴⁾, wird Niemand glauben, und ein „auch noch“ hätte keinen Sinn, weil von Anderem, was die zum Besten der Todten einer Taufe sich Unterstellenden den Todten zu Liebe thaten, so daß nun auch noch die Uebernahme dieser Taufe hinzukäme, keine Rede sein könnte, sonst aber nichts zu finden ist, wozu diese Handlung hinzutrete⁵⁾. Das Natürlichste ist doch wohl, daß dieses καὶ eben so gemeint sein will, wie das der drauf folgenden Frage. Dies bleibt aber unmöglich, so lange man die beiden ersten Fragen nur denselben und gleichen Inhalt haben läßt, und deshalb auch nicht zu sagen weiß, wozu die zweite dienen soll.

Gehen wir von der berechtigten Annahme aus, daß es den Lesern nicht in den Sinn kommen konnte, ὑπὲρ τῶν νεκρῶν mit οἱ βαπτίζόμενοι zu verbinden, weil βαπτίζεσθαι ὑπὲρ τῶν νεκρῶν für sie ein Ungedanke war, so konnte Paulus unbedenklich so schreiben, wie er that, ohne eines Andern gewärtig zu sein, als daß die Leser ὑπὲρ τῶν νεκρῶν mit τί ποιήσουσιν verbinden würden. Von diesem Punkte aus ergiebt sich eine Erklärung der Stelle⁶⁾, welche zwar die verkehrteste Mißdeutung und Verrentung derselben genannt worden ist⁷⁾, deren Grundlage aber durch Obiges hinreichend ge-

¹⁾ so z. B. Bissroth, Neander, Meyer, Maier. ²⁾ so Meyer. ³⁾ vgl. Krauß S. 126 f. ⁴⁾ so de Wette. ⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 198 ff. ⁷⁾ so Meyer.

sichert sein dürfte, um sie annehmbar erscheinen zu lassen, wenn sie nur sprachlich den Worten keine Gewalt anthut. Gehört *ἐπὶ τῶν νεκρῶν* mit *τὶ ποιήσουσιν* zusammen, so giebt der Satz zu bedenken, daß man nur dann, wenn es eine Auferstehung und Todesvernichtung giebt, von denen, die sich taufen, in die Gemeinde Christi aufnehmen lassen, vermöge ihres Glaubens an diese Folgen der Auferstehung Christi erwarten kann, sie werden für die Todten Etwas thun: wobei sich die Bezeichnung des Subjekts durch das präsentische *οἱ βαπτίζονται* daraus erklärt, daß es sich um ein Thun handelt, welches mit der Annahme der Taufe, dem Eintritte in die Gemeinde Christi seinen Anfang nehmen sollte. Nun gab es aber kein derartiges Thun, mit welchem es darauf abgesehen gewesen wäre, daß es den Verstorbenen zu Gute käme. Die Leser sahen sich also veranlaßt, *ἐπὶ τῶν νεκρῶν* von solchen Todten zu verstehen, für welche ein Christ Etwas zu thun im Stande und verpflichtet war, und so zu verstehen lag nahe genug, da die Taufe Versetzung aus dem Tode ins Leben war¹⁾. Oder sollten nicht diejenigen, welche durch die Taufe dem durch die Sünde verschuldeten Tode entnommen waren, für die in solchem Tode noch Befindlichen das Ihre thun, damit sie auch des Lebens theilhaft würden? Giebt es aber keine Auferstehung, keine *ἀνάστασις νεκρῶν*²⁾ und keine *ἀνάστασις ζωῆς*, so bleiben diese Todten nur in demselben Tode, welchem auch diejenigen, die sich taufen lassen, mit ihrem Sterben für immer verfallen. Es ist also nicht abzusehen, was Letztere für Erstere sollten thun wollen, da ihnen dasjenige, was sie thun könnten, doch nicht wider den Tod hilft, welcher der Sünde Sold ist. Ja was haben sie, wenn Todte überhaupt, also auch sie selbst, nicht auferweckt werden, für einen Grund, sich taufen zu lassen? Denn mit dieser Steigerung und deshalb mit *τὶ καὶ* schreitet der Apostel zur zweiten und mit einem gleichen *τὶ καὶ* zur dritten Frage fort.

Zur dritten und nicht zur zweiten gehört, wenn es mit dem Bisherigen seine Richtigkeit hat, *ἐπὶ αὐτῶν*, wie unzweifelhaft, auch der sinaitischen Handschrift zufolge, gelesen sein will und nicht *ἐπὶ*

¹⁾ vgl. 3. B. Eph. 2, 5; Kol. 2, 13; Röm. 8, 2; auch Matth. 8, 22.

²⁾ Joh. 5, 29.

τῶν νεκρῶν. Dieses ὑπὲρ αὐτῶν ist nun aber auch nicht gleichbedeutend mit ὑπὲρ τῶν νεκρῶν, sondern bezieht sich auf diejenigen, welche sich taufen lassen, indem sich ihnen zu Liebe, zum Besten¹⁾ derer, welche dadurch Christo zugeführt werden, die Zeugen der Heilsbotschaft allen Gefahren unterziehen: durch seine Vorausstellung²⁾ und damit gegebene Betonung wird es eben von ὑπὲρ τῶν νεκρῶν unterschieden. Oder ist diese Verbindung und Beziehung des ὑπὲρ αὐτῶν wirklich, wie man gesagt hat, ein gewaltsamer Griff und vollendete Willkür³⁾? Doch wohl nur wenn ὑπὲρ τῶν νεκρῶν mit βαπτίζομενοι zu verbinden war. Gehört es zu τί ποιήσουσιν, so kann dem τί ποιήσουσιν ὑπὲρ τῶν νεκρῶν nicht τί βαπτίζονται ὑπὲρ αὐτῶν, sondern nur ὑπὲρ αὐτῶν τί κινδυνεύομεν entsprechen; und ist ὑπὲρ αὐτῶν mit Nachdruck vorangestellt, so wird es sich auf das Subjekt des nächstvorhergegangenen Satzes τί καὶ βαπτίζονται beziehen. Was aber κινδυνεύειν ὑπὲρ αὐτῶν, wenn sich αὐτῶν auf das Subjekt des Satzes τί καὶ βαπτίζονται bezieht, Anderes sein sollte, als ein Gefahrbestehen über der auf Bekehrung zur Taufe gerichteten Thätigkeit, wird Niemand zu sagen wissen. Und so bleiben von den sechs Gründen, aus welchen die gegebene Erklärung die schlimmste aller Mißdeutungen der Stelle sein soll, noch vier übrig: erstlich, die Christen würden als solche nicht οἱ βαπτίζομενοι, sondern οἱ πιστεύοντες oder wenigstens οἱ βαπτισθέντες heißen; zweitens, Etwas zum Besten Anderer zu thun, sei unbedingte, von der Auferstehung unabhängige Pflicht; drittens, daß ein Thun gemeint sei, das aus dem Tode helfe, sei lediglich eingetragen; endlich viertens, νεκροὶ müsse hier ebenso gemeint sein, wie in dem ganzen 15. Kapitel. Auf das Erste ist zu antworten, daß es mit dem präsentiſchen οἱ βαπτίζομενοι die gleiche Bewandniß hat, wie nachher mit dem Präsens βαπτίζονται: der Apostel versetzt sich in den Fall, daß Einer durch die Taufe in die Gemeinde Christi eintritt, und fragt, was sich von ihm erwarten lasse und warum er sich taufen lasse. Auf das Zweite ist zu antworten, daß allerdings auch diejenigen, die an keine Auferstehung glauben, einander Etwas zu leisten verpflichtet sind, aber eben nur

¹⁾ vgl. 2 Tim. 2, 10; Kol. 1, 24. ²⁾ vgl. 3. B. 2 Kor. 2, 16; Röm. 9, 19; 11, 2; Matth. 6, 28; Luc. 23, 31; Akt. 20, 18; 1 Joh. 4, 20. ³⁾ so Meyer.

solches, was für das bloß irdische Leben dient, und nicht solches, wie es von denen, die sich taufen lassen, auf Grund dessen, daß sie sich taufen lassen, zu erwarten steht. Letzteres muß — und hiemit ist das Dritte beantwortet — solches sein, was den Ungetauften zu dem verhilft, in dessen Besitz die Taufe versetzt. Ist aber — und hiemit erledigt sich das Vierte — der Ungetaufte in dem Zustande, von welchem der Apostel Röm. 7, 10 mit den Worten *ἐγὼ δὲ ἀπέ-θαρων* sagt, daß er ihm mit seiner ersten Sünde verfallen sei; so ist der Todeszustand, welchem die Auferweckung ein Ende macht, nur die Vollendung desjenigen, aus welchem die Taufe ins Leben versetzt, und der Apostel kann die Ungetauften, wie Röm. 8, 10 den Leib, todt nennen, um auszudrücken, daß es sich nicht lohne, sie einem Todeszustande entziehen zu wollen, welcher dennoch ihr ewiges Loos bleibt. Man wird jedoch trotz allem dem dabei beharren, *ὑπὲρ τῶν νεκρῶν* mit *βαπτίζομενοι* und also auch *ὑπὲρ αὐτῶν* mit *βαπτίζονται* zu verbinden, so lange man für möglich hält, daß der Apostel einen unsinnigen Brauch deshalb als Beweis für die Auferstehung verwendet, weil derselbe ohne sie eben so unsinnig wäre, wie ohne sie sein Leben in beständiger Todesgefahr.

Er ist von dem, was die in die Gemeinde Christi Eintretenden forthin für Andere zu thun schuldig sind, zu dem aufgestiegen, was sie damit thun, daß sie ihr zutreten, und steigt nun hievon wieder auf zu dem, was er und die anderen Zeugen Christi sich's kosten lassen, für die Gemeinde Christi zu gewinnen. In diesem Sinne fährt er fort, *ὑπὲρ αὐτῶν τί καὶ ἡμεῖς κινδυνεύομεν πᾶσαν ὥραν, καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω*. Denn warum der letztere Satz nicht auch unter *τί καὶ* gehören und mit *ὑπὲρ αὐτῶν* zu verbinden sein sollte, ist nicht abzusehen. Allerdings fügt sich dann die folgende Bethuerung nicht an *καθ' ἡμέραν ἀποθνήσκω* an, die Wahrheit dieser Aussage zu bekräftigen. Aber da Bethuerungen dieser Art dem dadurch Bekräftigten eben so gut oder vielmehr häufiger vor-
ausgehen, als nachfolgen¹⁾, so fragt sich nur, ob sie eben so gut oder besser zum Nachfolgenden paßt. Sie lautet, da *ὑμετέραν* über-
wiegend bezeugt, *ἡμετέραν* aber mit dem Singularis *ἔχω* unverträglich

1) vgl. van Hengel.

ist, und das auch in der sinaitischen Handschrift vorfindliche ἀδελφοί leichter wegblich, als eingeschaltet wurde: τῇ τὴν ὑμετέραν καύχῃσιν, ἀδελφοί, ἣν ἔχω ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν. Was unter τὴν ὑμετέραν καύχῃσιν zu verstehen ist, erhellt aus ἣν ἔχω: es ist ein Rühmen, dessen Gegenstand die Leserschaft bildet¹⁾, sofern sie es ihm, aber ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, nämlich er hinwieder dem Herrn Jesu verdankt, daß sie eine Gemeinde Christi ist. Man erklärt sich die Anfügung dieser Bethuerung daraus, daß die Leser dem Apostel aus eigener Erfahrung bezeugen konnten, er schwebe in der That täglich in Lebensgefahr²⁾. Aber er nimmt ja nicht sie zu Zeugen, sondern den Ruhm, den er an ihnen hat, läßt er die Wahrheit dessen verbürgen, was er sagt³⁾. Sollte er dies nöthig finden, damit sie ihm das glauben, was er von der beständigen Gefahr gesagt hat, in der er schwebt und die sein Leben zu einem täglichen Sterben macht? Ist nicht wahrscheinlicher, daß er solchem bei ihnen Eingang sichern will, was sich auf die in Frage stehende Heilswahrheit bezieht? Letzteres ist der Fall, wenn wir die Bethuerung dem Nachfolgenden zur Einleitung dienen lassen. Er gedenkt nämlich einer Thatfache, deren Kenntniß er bei den Lesern voraussetzt, eines Kampfs mit wilden Thieren, den er in Ephesus bestanden hat. Denn daß er eine wirkliche Thatfache meint, nicht eine bloß gesetzte⁴⁾, mit dieser Form des Bedingungs-satzes vielmehr als unwirklich bezeichnete, ist durch die außerdem sinnlose Ortsangabe um so mehr gesichert, als die sonst allein denkbare Erklärung, daß er den Fall setze, er hätte in Ephesus dieses Aeußerste von Lebensgefährdung bestanden, immer doch ein καὶ vor ἐθνησιμαχίᾳ fordern würde. Nun ist ja freilich nicht wohl zu glauben, daß er wirklich in Ephesus zum Thierkampfe sollte verurtheilt worden sein⁵⁾ — denn eines gerichtlichen Urtheils hätte es hiezu bedurft —, ohne daß er selbst 2 Kor. 11, 23 ff.⁶⁾ dessen Erwähnung thäte, und ohne daß der Verfasser der Apostelgeschichte, welchem doch jedes obrigkeitliche Verfahren gegen den nachmals vor römisches Gericht gestellten Apostel von wesentlichem Belange war⁷⁾, eben so wie von dem Verhalten

¹⁾ vgl. Röm. 11, 31. ²⁾ so Meyer. ³⁾ vgl. LXX. Gen. 42, 15 f.

⁴⁾ gegen van Hengel. ⁵⁾ so noch Flatt. ⁶⁾ eben so wenig Clemens R. 1 Kor. 5.

⁷⁾ vgl. Akt. 16, 19 ff.; 17, 6 ff.; 18, 12 ff.; 19, 23 ff.; 24, 22; 25, 25; 26, 31.

der Behörde in dem von Demetrius verursachten Aufruhr Bericht davon gäbe: nicht zu gedenken, daß dem Apostel in solchem Falle Berufung auf sein römisches Bürgerrecht, welches ihn vor einer derartigen Verurtheilung schützte, um des guten Namens der Sache Christi willen sicherlich eben so Pflicht gewesen wäre, wie in Philippi oder Jerusalem¹⁾. Da verthierte Menschen *ὄνομα* heißen können²⁾, so kann er den Kampf, welchen er in Ephesus gegen wüthende Feinde zu bestehen gehabt hatte³⁾, ein *ὁμιμαχείν* nennen, wenn auch sonstiger uneigentlicher Gebrauch dieses Wortes⁴⁾ nur auf die vorliegende Stelle zurückzuführen sein mag. Die Leser standen ja mit dem in Ephesus weilenden Apostel in hinreichendem Verkehre, um zu wissen, was ihm dort begegnet war; Mißverständnis hatte er also nicht zu besorgen, sondern konnte sich dessen versehen, daß sie den Ausdruck von dem Kampfe verstehen würden, den sie ihn hatten in Ephesus kämpfen sehen. Daß er aber mit wüthenden Feinden auch anderwärts, nicht bloß in Ephesus zu kämpfen gehabt hatte, ist ein unzutreffender Grund gegen die uneigentliche Fassung des Ausdrucks⁵⁾. Der Apostel bezieht sich auf das, was ihn die korinthische Gemeinde, seit sie selbst durch ihn entstanden ist, an dem Orte, wo er seitdem wirkte, hat erleben und bestehen sehen, und fragt sie, was er doch davon hätte, so harten Kampf herauszufordern und durchzukämpfen, wenn er, wie *κατ' ἀνθρώπον* in seinem überall damit gemeinten Gegensatz zu *κατὰ θεόν*⁶⁾ besagt⁷⁾, keinen andern Antrieb oder Zweck gehabt hat, als mit welchem ein Mensch von sich aus in solchen Kampf eintreten mag. Für das Leben, für welches man von einem so unternommenen Kampfe einen Gewinn verhoffen oder erzielen kann, trug ihm der seinige doch wahrlich Nichts aus. Einen Gewinn ganz anderer Art hat er von ihm, denselben, welchen er in Korinth erzielt hat, daß er sich dessen freuen und rühmen kann, eine Gemeinde Jesu geschaffen zu haben. Daher beruft er sich, um zu verbürgen, was er sagt, auf den Ruhm, den er an den Lesern hat. Nach der ihnen hiedurch verbürgten Natur des Gewinns, um den es ihm zu thun ist, mögen sie beurtheilen, ob er sich wohl,

¹⁾ vgl. Meyer, de Wette, Neander z. d. St. ²⁾ vgl. Tit. 1, 12. ³⁾ vgl. Akt. 20, 19. ⁴⁾ Ignatius ad Tars. 1. ⁵⁾ gegen Flatt. ⁶⁾ vgl. z. Gal. 3, 15. ⁷⁾ gegen Rückert.

wenn es keine Todtenauferstehung gäbe, zur Eingehung und Durchführung solchen Kampfs veranlaßt sehen könnte; und nach dem Werthe, welchen sein Gewinn für sie selbst hat, indem er darin besteht, daß sie eine Gemeinde Christi sind, mögen sie bemessen, ob das, was ihm den Muth giebt, sich solchem Kampfe zu unterziehen, eine Wahrheit ist oder nicht. Wenn es keine Todtenauferstehung giebt, fährt er deshalb fort, dann ist das einzig Kluge, das Leben diesseit des Todes zu genießen, so gut man kann. Denn daß *οὐκ ἐλπίσονται* nicht zum Vorhergehenden gehört, ist nun von selbst klar, da der nachträgliche Anschluß dieses Bedingungsatzes nur das Gewicht des vorausgegangenen schwächen würde.

Man hat dem Apostel vorgeworfen, er verkenne in dieser Beweisführung, daß sich der Mensch zu einem durch die Idee des sittlich Guten bestimmten Handeln verpflichtet weiß, und daß das christliche Bewußtsein an sich einen Inhalt hat, in welchem schon für die Gegenwart innere Befriedigung gegeben ist¹⁾, und hat ihn dann wieder damit entschuldigt, daß er kein Philosoph war und von dem absoluten Werthe der Tugend, wie ihn eine strenge Sittenphilosophie geltend mache, vielleicht in seinem Leben Nichts gehört hatte²⁾. Aber der Vorwurf ist ungegründet und also die Entschuldigung unnötig. Er beruht auf einem Mangel an Verständniß, was dem Apostel der Todeszustand ist, und was für ihn mit der Todtenauferstehung dahinfällt. Wenn es keine Todtenauferstehung giebt, so ist es gleichviel, ob man an Christum glaubt oder nicht, da Alle ohne Unterschied dem Tode verfallen bleiben, welcher der Sünde Sold ist, so daß also weder von einer Sündenvergebung die Rede sein kann, noch von einem Gerichte der Verdammniß, welches derer wartet, die ihrer Sünden Vergebung nicht empfangen haben. Es giebt dann kein anderes Gut, dessen man sich von Gott zu versehen hätte, als was in diesem gegenwärtigen Leben genossen werden kann. Was sollte dann einen Menschen bestimmen, sich dessen zu entschlagen und dafür sein Leben in ruhelosem Kampfe hinzubringen, um Andere zu einem Glauben an Christum zu bekehren, welcher doch nichtig und werthlos ist? Denn welche innere Befriedigung könnte es gewähren, oder

¹⁾ Baur in d. theol. Jahrb. 1852 S. 553 f. ²⁾ Rückert 3. d. St.

wozu könnte es vor Gott helfen, solchen Glauben zu haben oder zu verbreiten? Um diesen aber handelt es sich dem Apostel, und nicht erklärt er den Unterschied von Gut und Böses für gleichgültig, wenn es keine Auferstehung gebe. Mit einer Tugend, welche vom Glauben an Christum unabhängig ist, oder mit einer Idee des sittlich Guten, welche Niemandem zur Vergebung seiner Sünden dient, hat er Nichts zu schaffen; und für solche, wie man sagt, hochsittliche Naturen¹⁾, welche dessen nicht bedurften, was mit der Todtenerweckung stand und fiel, predigte er Christum nicht. Hiemit erledigt sich zugleich die Frage, welche man aufgeworfen hat, ob die Lügner der Auferstehung, welche er bestritten, auch die Unsterblichkeit geläugnet haben, und das Bedenken, welches man hieran knüpfte, daß im andern Falle angenommen werden müßte, er habe sich selbst die Unsterblichkeit nicht ohne Auferstehung denken können²⁾. Nicht um Unsterblichkeit ist es zu thun, sondern um die Fortdauer des Menschen in dem Todeszustande, in den er mit seinem Sterben eintritt: ob sie eine unaufhörliche ist, oder ob ein Zeitpunkt für jeden eintritt, wo dieser Todeszustand so oder anders aufhört, um in eine andere Weise des Daseins überzugehen, das ist die Frage. Ersteres behaupteten diejenigen, welche sagten, *οὐκ ἔστιν ὄντως θάνατος*, was sie ja bei Läugnung aller persönlichen Fortdauer nicht hätten sagen können³⁾, und Letzteres hält der Apostel als einen wesentlichen Bestandtheil der apostolischen Lehre aufrecht. Zum Beweise, daß er eine Unsterblichkeit ohne Auferstehung wohl gekannt habe, auf Phil. 1, 23 sich zu berufen⁴⁾, ist eine Verfehrtheit. Wenn er dort seine Zuversicht ausspricht, nach seinem Sterben bei Christo zu sein, so schließt dies ja den Todeszustand nicht aus, in welchem er sich so lange mit allen in Christo Entschlafenen befindet, bis seine 1 Theß. 4, 16 ausgesprochene Hoffnung in Erfüllung geht. Daß aber diejenigen, gegen welche er im vorliegenden Falle angeht, auch die Auferstehung Christi läugneten, ist deshalb unmöglich⁵⁾, weil er diese Thatsache B. 12, also eben da zur Grundlage seiner Widerlegung nimmt, wo er die Behauptung nennt, gegen welche er die Wirklichkeit derselben sicherstellt. Denn

¹⁾ Rückert S. 395. ²⁾ f. z. B. Rückert a. a. O. ³⁾ gegen Flatt u. A.

⁴⁾ so de Wette. ⁵⁾ gegen Flatt, de Wette, Maier u. A.

sicherstellen mußte er sie, auch wenn sie nicht geläugnet wurde, weil die Lügner der Todtenauferstehung, wenn sie durch Berufung auf Christi Auferstehung gedrängt wurden, dazu fortschreiten konnten, auch diese selbst zu läugnen. Vorerst aber hatten sie dies nicht nöthig, obgleich ihnen die zukünftige Auferstehung derer, welche der Verwerfung anheimfielen, eine Unmöglichkeit schien, da es ja immerhin ein ander Ding war, sich Christi am dritten Tage erfolgte Wiederbelebung, oder die am Ende des gegenwärtigen Weltlaufs zu erwartende Todtenauferstehung möglich zu denken. Uebrigens hat er eben sowohl für diejenigen geschrieben, welche letztere läugneten, als für die mehr oder weniger dadurch irre gemachte Gemeinde¹⁾. Die gegentheilige Meinung verträgt sich weder mit dem Ausgangspunkte seiner bisherigen Erörterung B. 12, noch mit dem, was weiter folgt.

Jobann nach
ernstlicher
Verwarnung
15, 33—34.

Nachdem er nämlich B. 12—19 gezeigt hat, daß die zuvor sichergestellte Thatsache der Auferstehung Christi, wenn Todtenauferstehung überhaupt ein Unding wäre, nicht wirklich sein könnte, und welche trostlose Folgen sich hieraus für die apostolische Verkündigung und für den Christenstand ergäben, Jobann aber B. 20—32, daß Christi Auferstehung, wenn das damit Begonnene zu seinem Ziele kommen soll, Todtenauferstehung nothwendig in ihrem Gefolge habe, und welche Wirkung der Wegfall dieser Aussicht auf das christliche und insonderheit auf das apostolische Verhalten üben müßte, so daß sich das *φάγομεν καὶ πίωμεν* am Schlusse des letztern Abschnitts mit dem *ἐλεεινότεροι πάντων ἀνθρώπων ἐσμέν* am Schlusse des erstern berührt: geht er nun zu der Warnung über *μὴ πλανᾶσθε*, die doch eben so wohl denen gilt, welche sagten, es giebt keine Todtenauferstehung, als denen, welche sich dadurch in ihrem Glauben an dieselbe nur wankend machen ließen. Denn *μὴ πλανᾶσθε* heißt nicht „laßt euch nicht irreführen“²⁾, sondern, wie überall, wo es vorkommt³⁾, dem Gebrauche von *πλανᾶσθαι* überhaupt⁴⁾ entsprechend, „geht nicht irre“⁵⁾. Er sieht also diejenigen, welchen er dies zuruft, in Gefahr, vom geraden Wege abzukommen und sich in Irthum zu verlieren, darin sie umkommen würden. Das ihnen wohl bekannte Sprüchwort

¹⁾ gegen Flatt. ²⁾ so z. B. Rückert, Meyer, Osiander, Bising, Maier.

³⁾ 6, 9; Gal. 6, 7; Jak. 1, 16. ⁴⁾ vgl. Tit. 3, 3; Hebr. 5, 2; Jak. 5, 19; 2 Petr. 2, 15. ⁵⁾ vgl. van Hengel.

φθίζουσιν ἢ θη χορηγὰ ὁμιλίας κακαί, welches Paulus selbst wahrscheinlich aus dem gemeinen Gebrauche und nicht aus Menander's Thais kannte, wie es denn in der allein beglaubigten Textgestalt keinen Trimeter bildet, soll sie darauf hinweisen, von wo ihnen diese Gefahr kommt, nämlich von einem Verkehre, welcher geeignet ist, ihnen sittlich zu schaden. Damit meint er aber nicht den Verkehr mit solchen Gliedern der Gemeinde selbst, welche die Todtenauferstehung läugneten, am allerwenigsten so, daß er von der sittlichen Verderbniß der Letzteren oder eines Theiles derselben¹⁾ Gefahr für die sittliche Unverdorbenheit derer fürchtete, zu welchen er redet. Es ist ja die Gemeinde, der er, in so weit sie sich an der Lehre von der Todtenauferstehung irre machen ließ, zuruft, ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἀμαρτάνετε, die Nothwendigkeit dieses Zurufs mit den Worten ἀγνοοῦσαν γὰρ θεοῦ τινὲς ἔχουσιν begründend. Der sittliche Zustand, welchen diese Ermahnung voraussetzt, ist der einer selbstverschuldeten Bewußtlosigkeit, was gut und recht ist, und daraus stammenden Unvermögendheit, es zu thun²⁾. In solchem Zustande sich zu befinden, stand denen schlecht an, welche durch ihre Befehrung zu Christo υἱοὶ φωτός und υἱοὶ ἡμέρας waren. Der Apostel redet nun zwar nicht so zu seinen Lesern, als befänden sie sich in einem solchen Zustande, wohl aber sagt er ἐκνήψατε δικαίως, so daß also immerhin die bei Christen zu erwartende sittliche Bewußtheit und Selbstbestimmungsfähigkeit noch nicht voll und ganz bei ihnen zu finden war. Weil sie noch theilweise in dem sittlichen Zustande waren, in welchem sie sich vor ihrer Befehrung befunden hatten, drum mußten sie ermahnt werden, sich recht und ganz zu ernüchtern und, was nur dann möglich war, nicht in anderer, als der des rechten Ziels gewissen Richtung zu gehen. Denn nur aus dieser Grundbedeutung von ἀμαρτάνειν³⁾ erklärt sich die Verbindung des μὴ ἀμαρτάνετε mit ἐκνήψατε. Es handelt sich nicht um die Begehung dieser oder jener Sünde, sondern um ein nicht auf das rechte Ziel gerichtetes sittliches Verhalten überhaupt⁴⁾, wie ja auch der Ausdruck ἢ θη auf die innere sittliche Beschaffenheit geht. Wie nun vor ihrer Befehrung das ver-

¹⁾ so Billroth, Olshausen. ²⁾ vgl. 3. 1 Theff. 5, 6 f. ³⁾ vgl. m. W. b. Schriftbeweis I. S. 484. ⁴⁾ vgl. Delitzsch 3. Hebr. 10, 26.

schuldete Unvermögen, klar zu erkennen, was gut und böse ist, und hiernach das Gute zu thun und das Böse zu lassen, mit ihrer ἀγρωσία Θεοῦ zusammengehangen hat, so begründet der Apostel auch seine Ermahnung ἐκνήψατε δικαίως καὶ μὴ ἁμαρτάνετε mit dem Vorwurfe, ἀγρωσίαν γὰρ Θεοῦ τινὲς ἔχουσιν. Nicht unterscheidet er diejenigen, welchen dieser Vorwurf gilt, von denen, an welche er jenen Zuruf richtet, in der Art, daß sich Letztere von Ersteren nicht sollen verführen lassen¹⁾, was einen ganz andern Inhalt der Ermahnung erfordern würde; sondern in so weit, als von den Angeredeten gilt, was ja nicht von Allen gesagt sein soll, daß sie sich in einer Unkenntniß Gottes befinden, in so weit gilt ihnen die Ermahnung. Dann können aber auch nicht diese über Gott Unwissenden es sein, mit welchen zu verkehren die Leser gewarnt werden; sondern sie selbst, als welche sich die Ermahnung μὴ πλανᾶσθε und μὴ ἁμαρτάνετε, was ja wesentlich eins und dasselbe ist, müssen gesagt sein lassen, bringt schlechter Umgang in die Gefahr, nicht etwa einem mit γάγωμεν καὶ πίωμεν ausgedrückten epikuräischen Leichtsinne sich zu ergeben, da zwischen jenen nur eine Schlußfolgerung enthaltenden Worten und der Ermahnung und Warnung gar kein Zusammenhang besteht²⁾, wohl aber, Wahrheiten des Heils zu mißkennen und daranzugeben, deren Verläugnung seelenverderbliche Sünde ist. Welcher andere Umgang aber sollte sie in solche Gefahr bringen, als der mit ihren heidnischen Volksgenossen, denen die christliche Lehre von der Todtenauferstehung ein Gegenstand des Spotts war?³⁾ Wie ungern sich die korinthischen oder vielmehr achajischen Christen des geselligen Verkehrs mit ihnen entschlugen, war aus der Angelegenlichkeit zu ersehen, mit der sie sich die Theilnahme an den Opfermahlzeiten vorzubehalten suchten. Sie hätten es aber in diesem Verkehr viel leichter gehabt, wenn sie die Lehre von der Todtenauferstehung als eine solche hätten behandeln können, welche kein oder doch kein wesentlicher Bestandtheil der von ihnen angenommenen Lehre sei. Und so erklärt sich, ohne daß man einen in Mitten heidnischer Gemeinden so unwahrscheinlichen Einfluß sadducäischer Juden anzunehmen braucht⁴⁾, daß die Einen die Todtenauferstehung geradewegs

¹⁾ so z. B. Meyer. ²⁾ gegen de Wette u. A. ³⁾ vgl. Akt. 17, 32.
⁴⁾ gegen Flatt u. A.

verneinten, und die Anderen es wenigstens dahingestellt ließen, ob man sie behaupten müsse.

* Man brauchte weder Sadducäer noch Philosoph zu sein, umfünftens über solche Fragen zu thun, wie diejenigen sind, auf welche sich der Apostel, ähnlich wie er es bezüglich des Gözenopferessens und des Sprachen-^{die Denkbareit der Todtenauferstehung,} redens gehalten hat, erst jetzt nach so kräftiger Beweisführung für 15, 35—44. die Auferstehungslehre einläßt. *Πῶς ἐγελῶνται οἱ νεκροί* und wiederum *ποῶν δὲ σώματι ἐγχοῦνται* sind die beiden Fragen, deren er auch nach dieser Beweisführung gewärtig sein muß, und die er sich deshalb entgentreten läßt, um durch ihre Beantwortung auch über das Wie der vorher sichergestellten Todtenauferstehung so viel zu sagen, als nöthig ist, wenn ihren Läugnern kein davon hergenommener, die Unbefestigten wankend machender Grund der Läugnang übrig bleiben soll¹⁾. Nicht wie Allgemeines und dessen konkrete Näherbestimmung verhalten sich die beiden Fragen zu einander²⁾. Wenn zwei gleichartige Fragen durch *δέ* verbunden werden, so geschieht dies in Anbetracht ihrer Inhaltsverschiedenheit³⁾. Eine solche durch „oder aber“ auszudrückende Verschiedenheit findet aber hier nur dann statt, wenn die erste Frage die vermeintliche Unmöglichkeit des Vorgangs der Auferstehung selbst, die zweite dagegen die vermeintliche Undenkbarkeit des Auferstehungsleibes geltend macht⁴⁾. Auf die erste antwortet B. 36, auf die zweite das darnach Folgende. Beiden Antworten aber geht der Ausruf *ἄγγω* voraus. Wenn nämlich diese Schreibung die richtige ist, so bildet *ἄγγω* keine Anrede, ist nicht als Vocativus gedacht⁵⁾, sondern will als Ausruf „Thor, der du bist!“⁶⁾ verstanden sein⁷⁾. Je mehr sich, wer so fragte, auf seine Klugheit zu Gute that, desto empfindlicher mußte ihn dieser Ausruf treffen. Und in der That, wie nahe lag ihm, sich seine Fragen selbst zu beantworten! Das nachdrücklich vorausgestellte *ὅ* führte ihm dies in so fern zu Gemüthe, als er auf solches, was er etwa selbst thun mochte, und auf das sinnenfällige Erlebnis, welches sich ihm daran schloß, hingewiesen wurde⁸⁾, um sich beschämt zu überzeugen, daß

¹⁾ vgl. z. B. Oslander z. d. St. ²⁾ gegen Meyer, van Hengel. ³⁾ vgl. Maier, Oslander z. d. St. ⁴⁾ vgl. Chrysostomus. ⁵⁾ gegen Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 123. ⁶⁾ vgl. Ilias 1, 231 u. Nägelsbach Anmerkgen z. Ilias z. dieser St. ⁷⁾ ebenso Luc. 12, 20. ⁸⁾ anders Meyer.

er bei besserem Nachdenken seine Fragen hätte unterlassen mögen. Denn erstlich erfolgt, wenn man Etwas säet, die Lebendigmachung des Gesäeten, auf welche es dabei abgesehen ist, nicht anders, als nachdem es zuvor erstorben, also um diejenige Lebendigkeit, die ihm eignete, gekommen ist. Wie kann nun, wer dies weiß, für unmöglich halten, daß die Todten aus dem Todeszustande, welchem sie mit ihrem leiblichen Leben anheimgefallen sind, zu einem neuen und andern leiblichen Leben erstehen? Denn so will die Thatsache angewendet sein, und nicht zum Beweise für den Satz, daß der Mensch nur durch den Tod in ein höheres Leben übergehen könne¹⁾. Aber auch die Undenkbarkeit des Auferstehungsleibes findet in dem, was mit dem Gesäeten vorgeht, ihre Widerlegung. Denn Gott giebt ihm ja, nachdem es als ein bloßes Korn gesäet worden, wenn es aus seiner Verwesung emporkommt, seinen vollständigen Pflanzenleib, und zwar, je nachdem das Korn von einer Pflanze genommen war, den Leib dieser Pflanze und nicht bloß überhaupt einen Pflanzenleib. Als etwas, das Gott thut, bezeichnet der Apostel den Vorgang, und zwar mit nachdrücklicher Voranstellung des Subjekts *ὁ θεός*, um die Unabhängigkeit dessen, was aus dem Samenkorn wird, von dem Thun dessen, der es in die Erde legt, auszudrücken, schreibt aber nicht *καθὼς θείει*, sondern *καθὼς ἡθέλησεν*, um das, was Gott thut, als den Vollzug eines Willens Gottes zu bezeichnen, welcher früher ist, als das Thun derer, welche säen. Nicht bloß darauf aber bezieht sich dieses *καθὼς ἡθέλησεν*, daß nur überhaupt Gottes Schöpferwille sich in solchem Vorgange vollbringt, was weder zu *καθὼς* passen würde, welches auf die Art und Weise des göttlichen Thuns geht²⁾, noch auch zu *δίδωσιν*, welches ja den Vorgang als ein Thun Gottes und nicht als ein Geschehniß vorstellt; sondern darauf bezieht es sich, daß Gottes Zuthellung eines Pflanzenleibes nach seiner vorgängigen Willensbestimmung geschieht, zu was für einem Pflanzenleibe das unterschiedliche Samenkorn erwachsen soll. In diesem Sinne gehört *καθὼς ἡθέλησεν* und *ἐκάστῳ τῶν σπερμάτων τὸ ἴδιον σῶμα* als Näherbestimmung des *δίδωσιν αὐτῷ σῶμα* zusammen, indem sich Gottes vorgängiger Wille in seiner Zuthel-

¹⁾ gegen Rückert u. A. ²⁾ vgl. 3. B. 12, 11. 18.

lung eines Pflanzenleibes damit vollzieht, daß er jedem Samenkorn seinen Leib, nämlich nicht irgend einen, sondern den Leib derjenigen Pflanze giebt, von welcher das Samenkorn genommen ist: weshalb der Apostel nicht unterlassen hat, zu *γυνὸν κόκκον* das sonst unnöthige *εἰ τύχοι σίτον ἢ τιτὸς τῶν λοιπῶν* hinzuzufügen. Angesichts dieser augenfälligen Thatsache mag nun derjenige, welcher gefragt hat, mit was für einem Leibe die Todten daherkommen, wenn sie erstehen, sich selber sagen, ob er verständig geredet hat, wenn er hiemit eine Auferstehung, in welcher Jeder zu desjenigen Leibes Leben ersteht, in dem er bis zu seinem Tode gelebt hatte, als eine Undenkbarkeit hinstellen wollte.

Aber, konnte man einwenden, es ist doch nur eben dieselbe Pflanze, welche aus dem Samenkorn entsteht, und von welcher es genommen ist; in der Auferstehung dagegen soll ja der zu neuem Leben Erstehende einen andersartigen Leib bekommen, als der gewesen ist, in welchem er zuvor gelebt hatte. Daher sehen wir den Apostel, nachdem er vorher nicht sowohl die Mannigfaltigkeit der Pflanzenleiber, wie man ihn gewöhnlich versteht¹⁾, als vielmehr die Selbstigkeit der als Samenkorn gesäeten und der aus dem Samenkorn erwachsenden Pflanze geltend gemacht hat, nunmehr auf die Unterschiedlichkeit der neben einander bestehenden Leibesarten hinweisen, und zwar erstlich der auf Erden neben einander bestehenden Arten einer für seelische Belebtheit geeigneten Leiblichkeit, dann der himmlischen Körper einerseits, der irdischen anderseits, und endlich der ersteren unter sich. Denn *σώματα ἐπουράνια* von andern Körpern, als den im 41. Verse aufgezählten, also von Körpern des Himmels in anderm Sinne, als in welchem Sonne, Mond und Sterne dem Himmel angehören, somit aber Leiber der Engel Gottes zu verstehen²⁾, läßt schon der Fortschritt der Säge nicht zu, in welchem *καὶ σώματα ἐπουράνια καὶ σώματα ἐπίγεια* den Uebergang zum Säge bildet, der von einer verschiedenen *δόξα* der einen und der anderen *σώματα* in eben demselben Sinne handeln muß, in welchem dann wieder die Unterschiedlichkeit der an der Sonne, dem Monde, den Sternen und

¹⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Osiander. ²⁾ so z. B. Meyer, de Wette z. d. St., Kurz Bibel u. Astron. S. 157, Nebe d. Versuchg des Herrn S. 79.

endlich auch, was sich an den Pluralis ἀστέρων anschließt, an den verschiedenen Sternen wahrnehmbaren δόξα in Erinnerung gebracht wird¹⁾. Dazu kommt, daß von Leibern der Engel in der heiligen Schrift überhaupt Nichts zu lesen steht²⁾, im vorliegenden Falle aber, selbst wenn dem nicht so wäre, eine Berufung auf die Engel-leiber denen gegenüber, welche die Leiblichkeit der auferstehenden Menschen undenkbar nannten, doch wahrlich keine Aussicht gehabt hätte, einen Eindruck zu machen. Die Gegenbehauptung, der Zusammenhang fordere, σώματα von Leibern zu verstehen, die wirkliche Lebensorgane sind, und man würde deshalb, wenn man den Ausdruck σώματα ἐνοργάνια von Sonne, Mond und Sternen verstünde, dem Apostel die Anschauung unterschieben, daß diese Himmelskörper belebte Wesen seien³⁾, ist deshalb untriftig, weil es sich hier nicht um die Möglichkeit eines leiblichen Lebens oder Wiederlebens handelt, sondern um die Denkbareit einer verschiedenen Beschaffenheit des Körpers selbst. Für letztere wird geltend gemacht, daß der Körper je nach der verschiedenen Lebensbestimmung der in körperliches Dasein geschaffenen Wesen verschieden ist, wie auf Erden zwischen den zu menschlichem oder thierischem Leben oder zum Leben auf dem Festlande oder in der Luft oder im Wasser geschaffenen Wesen solche Verschiedenheit stattfindet, und hinwieder, daß der Gegensatz von Himmel und Erde eine verschiedene Herrlichkeit der droben und zwar auch wieder verschieden leuchtenden und der hier unten an sich selbst lichtlosen Körper mit sich bringt.

Nicht auf B. 36—38⁴⁾, aber auch nicht bloß auf B. 39—41⁵⁾ geht nun das οὗτως des Satzes οὗτως καὶ ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν zurück, sondern faßt alles zusammen, was zuvor der vermeintlichen Unmöglichkeit des Erstehens zu neuem Leben und der vermeintlichen Undenkbarkeit des Auferstehungsleibes entgegengestellt worden war⁶⁾. Der Vorgang der Auferstehung vergleicht sich dem Erstehen des neuen Pflanzenleibes aus dem verwesenen Samenkorne, aus welchem derselbe Leib wieder erwächst, welchem es vorher angehört hatte: wornach es der eine und selbe Leib ist, von welchem σπείρεται und von wel-

¹⁾ vgl. namentlich Hahn d. Theologie des N. T. I. S. 265 f. ²⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 316 ff. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ so z. B. Chrysostomus. ⁵⁾ so Meyer früher. ⁶⁾ so Meyer jetzt.

hem *ἐγείρεται* gilt. Den Auferstehungsleib aber hat man sich darnach zu denken, daß er für ein Leben so ganz anderer Art, als das diesseitige Menschenleben ist, seine Bestimmung hat, und daß sich seine Herrlichkeit ähnlich nach der Ueberweltlichkeit Christi ¹⁾ bemißt, mit welchem wir leben werden, als die der Gestirne nach ihrem überirdischen Standorte an dem sichtbaren Himmel. Auf das Erstere beziehen sich die Gegensätze *ἐν φθορᾷ* und *ἐν ἀφθαρσίᾳ*, *ἐν αἰμίᾳ* und *ἐν δόξῃ*, *ἐν ἀσθενείᾳ* und *ἐν δυνάμει*, *σῶμα ψυχικόν* und *σῶμα πνευματικόν*, auf das Andere weist der Gegensatz *χοϊκός* und *ἐπουράνιος* zurück. Aber nicht von der Beerdigung des Leibes will *σπείρεται* verstanden sein, daß als unausgesprochenes Subjekt der Leichnam gedacht wäre. Das Subjekt ist vielmehr aus *σπείρεται* zu entnehmen, wornach dann *σῶμα ψυχικόν* und *σῶμα πνευματικόν* nicht Subjekt ist, was es nicht sein könnte, ohne daß die Selbigkeit des einen und des andern Leibes aufgehoben schiene. Was gesäet wird, ist die Meinung, wird gesäet als ein seelischer Leib und ersteht als ein geistlicher Leib. Das Säen aber ist die Dahingabe des Leibes in den Tod, ohne Rücksicht darauf, ob er in die Erde gelegt wird, was ja der Menschen und nicht Gottes Thun ist. Im andern Falle entstände die Unzukömmlichkeit, daß man sich fragen müßte, ob die aufgezählten Beschaffenheiten dessen, was gesäet wird, erst von dem entseelten oder gleichermassen auch schon von dem zuvor lebendigen Leibe gelten wollen²⁾, oder auch daß man zusehen müßte, ob sie sich denn alle zu dem entseelten Leibe schicken³⁾, was von *σῶμα ψυχικόν* und *ἐν ἀσθενείᾳ* allerdings sehr fraglich sein dürfte, da der Leichnam nicht nur schwach, sondern todt, und eben deshalb für seelisches Leben nicht mehr tauglich ist⁴⁾. Also nicht, was der Leib dann ist, wenn er begraben, sondern was er bis dahin ist, wenn er in den Tod gegeben wird, will der Apostel ausgedrückt haben, um dem gegenüberzustellen, was er sein wird, wenn er aus dem Tode ersteht. Der Gegensatz *σῶμα ψυχικόν* und *σῶμα πνευματικόν*, dessen erster Theil keineswegs alles vorher vom irdischen Menschenleibe Ausgesagte zusammenfaßt⁵⁾, da weder Vergänglichniß⁶⁾ noch Unehre noch Schwach-

¹⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 1. S. 534 ff. ²⁾ so z. B. Maier z. d. St. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ vgl. de Wette. ⁵⁾ gegen Meyer. ⁶⁾ vgl. Röm. 8, 10 f.

heit dem seelischen Leibe als solchem eigen ist, erklärt sich aus dem Gegensatze von *ψυχή* und *πνεῦμα* in der Art, daß die beiden Adjectiva ihrer Endung gemäß die Beschaffenheit bezeichnen, welche den Leib, der ja eines Lebenden Leib sein soll, demjenigen gleichartig macht, worin sich die wesentliche Eigenthümlichkeit des in ihm zu führenden Lebens darstellt. Ist nun *πνεῦμα* Bezeichnung des Lebensodems als des wirkenden, *ψυχή* als des seienden, so daß *πνεῦμα* lebendig macht, *ψυχή* so und so bedingtes Einzelleben ist¹⁾, so wird *σῶμα ψυχικόν* ein Leib heißen, welcher darnach geartet ist, daß derjenige, dessen Leib er ist, in ihm ein so und so bedingtes Leben führe, *σῶμα πνευματικόν* dagegen ein Leib, welcher darnach geartet ist, daß derjenige, dessen Leib er ist, in ihm ein selbstherrliches, den Quell seiner selbst in sich tragendes Leben führe. Im erstern Falle ist der Leib zwar Träger, aber auch bedingende Schranke des in ihm zu führenden Lebens, im andern Falle ist er Träger einer unbedingten Freiheit desselben.

schätens über
den innern
Zusammen-
hang zwischen
diesem Aus-
gange der
Menschheits-
geschichte und
ihrem von der
Schrift bezeug-
ten An-
fange. Zweierlei menschlichen Leib hat der Apostel unterschieden, einen seelischen und einen geistlichen. Auf diese Unterscheidung bezieht sich der folgende Satz, dessen Wortlaut aber zweifelhaft ist. Lautet er *εἰ ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν*, so erscheint, daß es einen seelischen Leib giebt, als Verbürgung der Thatfache, daß es auch einen geistlichen Leib giebt. Ist dagegen der ursprüngliche Wortlaut *ἔστι σῶμα ψυχικόν καὶ ἔστι σῶμα πνευματικόν*, oder, was dann wahrscheinlicher sein dürfte, *ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ πνευματικόν*, so wird lediglich die vorhergegangene Unterscheidung von zweierlei menschlichem Leibe aufrechterhalten. Wenn man Letzteres so verstand, als solle nur der befremdliche Begriff eines *σῶμα πνευματικόν* gerechtfertigt werden²⁾; so lag es nahe, die bloße Gleichstellung der beiden Aussagen in eine Gegenüberstellung umzuwandeln, welche die erste als begründende Voraussetzung der zweiten erscheinen ließ. Und deshalb dürfte die Einfügung des fraglichen *εἰ* erklärlicher sein, als die Ausmerzung desselben³⁾. Aber nicht blos die Berechtigung, von einem geistlichen Leibe zu sprechen, wollte der Apostel behaupten,

¹⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 295 f. ²⁾ so z. B. de Wette.

³⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 292.

sondern die Unterscheidung eines seelischen und eines geistlichen aufrechterhalten, da den Lesern der erstere Begriff eben so befremdlich sein konnte, als der zweite. Ergab er sich doch eben so wie der zweite erst aus dem geltend gemachten Gegensatz, während man sonst es dabei beließ, daß der menschliche Leib eben der menschliche sei. Nun wird sich auch leichter verstehen lassen, was der Apostel meint, wenn er hinzufügt, οὗτος καὶ γέγραπται. Eine Schriftstelle einzuführen, sind diese Worte nicht bestimmt, lauten auch gar nicht danach, wie es der Fall wäre, wenn καὶ γέγραπται stände. Einen geschlossenen Satz bilden sie, welcher lediglich besagt, daß die Unterscheidung von zweierlei menschlichem Leibe schriftgemäß sei. Nimmt man sie unnöthiger Weise für eine sonst ungebräuchliche Citationsformel, so muß man entweder annehmen, der Apostel wolle auch die Worte ὁ ἑσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιῶν für die Worte der angeführten Stelle gehalten wissen¹⁾, oder er füge sie als einen mittelbar in ihr enthaltenen Satz bei, welcher dann entweder in diesem Sinne einen Bestandtheil des Citats ausmacht²⁾, oder als typische Folgerung des Apostels selbst davon unterschieden sein will³⁾. Da es nun vermeintlich der zweite Theil des vorhergegangenen Satzes ist, dessen Inhalt in der Schrift nachgewiesen sein soll, so kommt es in allen diesen Fällen so zu stehen, daß gerade und nur das vom Apostel selbst Beigegebene den als Schriftinhalt aufzuzeigenden Gedanken bietet. Dieser Unzukömmlichkeit gehen wir ledig, wenn es vielmehr die Unterscheidung von zweierlei menschlichem Leibe ist, welche für schriftgemäß erklärt wird, und zwar für schriftgemäß im Allgemeinen, ohne Anführung einer einzelnen Stelle. Im Sinne hat der Apostel dabei freilich, was die Schrift über die Erschaffung des Menschen berichtet; aber nicht anführungsweise macht er dies geltend, sondern verwendet es auf eine die Schriftmäßigkeit jener Unterscheidung ins Licht stellende Weise. Die Verwendung besteht darin, daß er den Ausdruck betont, welchen die Schrift von dem ersten Menschen, dem durch den Eigennamen Adam bezeichneten, gebraucht, daß er ἐγένετο εἰς ψυχὴν ζῶσαν. Das Gebilde, welches der erste Mensch war, wurde durch Einhauchung von Lebensodem ein

1) so Rückert. 2) so Oslander. 3) so Meyer, de Wette,

lebendiges Seelwesen. Hierauf war es also mit der Bildung dieses körperlichen Geschöpfes abgesehen, sein Körper darnach eingerichtet, daß er darin ein so und so bedingtes Einzelleben führe. Wie könnte es aber heißen, Adam, der erste Mensch, ward ein lebendiges Seelwesen, wenn nicht auch eine andere, darüber hinaus liegende Weise menschlichen Lebens gedacht sein wollte? Er würde nicht Subjekt dieses Vorgangs sein, wenn eben lediglich der Mensch in dasjenige menschliche Dasein geschaffen worden wäre, außer welchem es keines giebt, wenn es also eins und dasselbe wäre, daß der Mensch und was zu sein er geschaffen worden. Und es ist ja auch thatsächlich nicht dabei geblieben, sondern auf diesen Adam, den Erstmenschen des Anfangs, ist ein anderer gefolgt, ein Erstmensch des Endes, wie ihn der Ausdruck *ὁ ἔσχατος Ἀδάμ*, *אָדָם הָאָחֵר* nennt, und von ihm gilt, daß er *ἐγένετο εἰς πνεῦμα ζωντοιοῦν*. Geist ist Lebensmacht, die ihrer Lebendigkeit Grund in sich selbst hat, während die Seele Lebensbedingnissen untergeben ist, und die außer ihr Seiendes lebendig macht, während die Seele nur innerhalb des durch ihre Lebensbedingnisse umschränkten Bereichs ihr Einzelleben führt. In demselben Sinne, in welchem es von Adam heißt, daß er lebendige Seele geworden, heißt es von dem Adam des Endes, daß er lebendigmachender Geist geworden. Die Seinsweise ist beide Male benannt, in welche der Eine und der Andere eingetreten. Das Subjekt aber, welches in diese Seinsweise eingetreten, ist beide Male schon vorhanden, und die Körperlichkeit des Zweiten gleich der des Ersten vorausgesetzt. Der nun, mit welchem die Menschheit einen neuen Anfang genommen hat, ist in diejenige Seinsweise, welche ihm im Gegensatz zu dem ersten Anfänger der Menschheit eignet, mit seiner Auferstehung aus dem Tode eingetreten. Denn durch sie ward er erst¹⁾, aber auch durch sie bereits²⁾, und nicht erst durch seine Auf-fahrt³⁾, was er werden sollte. Von da an hat er einen Leib, wie er sein mußte, damit er in ihm das Leben eines lebendig machenden Geistwesens führte. Ist also die Schrift, wo sie von der Erschaffung des Menschen spricht, mit der Unterscheidung von zweierlei mensch-

¹⁾ vgl. Röm. 1, 4. ²⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 1. S. 525 f.

³⁾ gegen Maier u. A.

lichem Leibe in Einklang, so liegt nun auch in dem Gegensatze Adam's und Christi die Berechtigung zu Tage, den einen und den andern menschlichen Leib als seelischen und geistlichen zu unterscheiden.

Wir sehen, der Apostel ist mit dem Satze *ἔστιν σῶμα ψυχικόν, ἔστιν καὶ σῶμα πνευματικόν* von dem, was er über die künftige Auferstehung gesagt hat, um den Einwand ihrer Unmöglichkeit oder Undenkbarkeit abzuweisen, nunmehr zur Aufzeigung einer Wirklichkeit übergegangen, in welcher jener Gegensatz von zweierlei menschlicher Leiblichkeit, aus dem er begreifen lehrte, daß sich die Leiblichkeit der Auferstehenden allerdings denken lasse, bereits vorhanden ist. Wenn er nun fortfährt, *ἀλλὰ οὐ πρῶτον τὸ πνευματικόν*, so möchte es scheinen, als tauge *ἀλλά* nicht, diesen Gedanken auf das Nächstvorhergegangene folgen zu lassen; daher es wohl geschehen ist, daß man es mit einem „also“ vertauschte¹⁾. Von einem Einwande, dessen Abweisung es einführe²⁾, kann auch in der That keine Rede sein, da aus dem Vorhergegangenen Niemand einen Einwurf entnehmen konnte, dessen Abwehr in dem Satze bestand, daß ja der geistliche Leib nicht zuerst da sei, sondern der seelische, darnach der geistliche. Auch kann man nicht sagen, der Apostel gehe mit einem „aber frei-lich“³⁾ zu einer andern Seite der Sache über, welche neben dem Bisherigen in Betracht gezogen sein wolle. Er verneint nur, daß der geistliche Leib zuerst gewesen sei, der sich dann zum seelischen verschlechtert haben müßte, und beseitigt so eine Vorstellung, welche dabei, daß es, wie einen seelischen, so auch einen geistlichen Leib gebe, bestehen könnte, aber ausgeschlossen sein soll. Der seelische ist zuerst, darnach der geistliche. Ist diese Auffassung des *ἀλλά* richtig, so ergänzt sich *σῶμα* zu *τὸ ψυχικόν* und *τὸ πνευματικόν*, und nicht stellt der Apostel ein allgemeines Entwicklungsgesetz auf, dem zufolge das Seculische dem Geistlichen vorausgehe⁴⁾, was in diesem Zusammenhange übel passen würde, da es sich lediglich um die in Adam und in Christo unterschiedlich vorhandene, also nicht einem allgemeinen Entwicklungsgesetze folgende menschliche Leiblichkeit handelt⁵⁾. Der erste Mensch war von der Erde her und darum, indem *χοϊκός* Apposition zu *ἐκ γῆς*

¹⁾ so Neander. ²⁾ so de Wette, Oslander, Maier. ³⁾ so Müllert. ⁴⁾ so J. B. Müllert, Meyer, Bisping, Maier. ⁵⁾ vgl. Oslander.

ist, ein Lehmgebild; der zweite Mensch, der Herr, indem *ὁ κύριος*, wenn ächt, Apposition ist¹⁾, kommt vom Himmel her: ein Gegensatz, welcher ausschließt, daß *ἐκ γῆς* besage, woraus der erste Mensch gebildet worden²⁾. Daß man *ἐξ οὐρανοῦ* von der Herkunft der Person Jesu bei seiner Menschwerdung zu verstehen habe³⁾, ist deshalb unrichtig, weil es sich um den Gegensatz der leiblichen Beschaffenheit des ersten und des zweiten Menschen handelt, in welcher Hinsicht der Letztere so lange im Werden begriffen war, bis er aus seinem irdischen Leben in Auferstehung und Auffahrt zu Gott hinging. Wenn er von dort kommt, wo er jetzt ist, wird er so beschaffen sein, wie es damit gegeben ist, daß er vom Himmel her, aus der Ueberveltlichkeit kommt, im Gegensatze zu der Beschaffenheit des ersten Menschen, welche damit gegeben war, daß sein Herkunftsort die Erde war.

Auf die Beschaffenheit des leiblichen Lebens bezieht es sich denn auch, wenn der Apostel fortfährt *οἷος ὁ χοῖνός, τοιοῦτοι καὶ οἱ χοῖνός, καὶ οἷος ὁ ἐπουράνιος, τοιοῦτοι καὶ οἱ ἐπουράνιοι*. In beiden Fällen ist sie die gleiche bei den Vielen, wie bei dem Einen. Dieß sagt B. 48 und nicht, daß es zwei Geschlechter gebe, deren Beschaffenheit der ihrer Häupter entspreche⁴⁾; in welchem Falle es so heißen müßte⁵⁾, wie man wirklich zu lesen gemeint hat, daß Adam's Geschlecht irdisch sei gleich ihm und Christi Geschlecht himmlisch gleich ihm, während vielmehr *οἱ χοῖνός, οἱ ἐπουράνιοι* Subjekt ist. Die Einen und die Anderen sind nach der Natur ihrer Leiblichkeit benannt, hinsichtlich deren sie selbstverständlich nicht *χοῖνός* und *ἐπουράνιοι* zu gleicher Zeit sein können, wie man gemeint hat, daß beides zugleich von allen Menschen gelte⁶⁾. Diejenigen, deren Leib erdstofflich ist, sind so beschaffen, wie der aus Erdstoff gebildete erste Mensch, und diejenigen, deren Leib nach himmlischem Wesen geartet sein wird, werden so beschaffen sein, wie der, welcher leiblich lebend vom Himmel kommt. Die mit *τοιοῦτοι* gemeinte Beschaffenheit kann also nicht blos darin bestehen, daß die Einen seelischen, die Anderen geistlichen Leib haben⁷⁾, sondern der gesammte Lebensstand, wie er durch die Verschiedenheit

¹⁾ gegen Bengel, Delitzsch System der bibl. Psychol. S. 336. ²⁾ gegen de Wette, Maier u. A. ³⁾ so de Wette, Osiander z. b. St., Delitzsch a. a. O.

⁴⁾ so z. B. de Wette, Osiander, Bisping. ⁵⁾ vgl. Rückert. ⁶⁾ Krauß S. 161.

⁷⁾ so Meyer.

des Leibes gegeben ist, nach welcher die Einen *oi χοῖνοι*, die Anderen *οἱ ἐπουράνιοι* heißen, muß gemeint sein, dort ein Lebensstand wie Adam's, in Sündigkeit und Vergänglichkeit, hier ein Lebensstand wie Christi, in Heiligkeit und Herrlichkeit.

Nur eben dasselbe würde auch B. 49 besagen, wenn man *γορεύομεν* lesen dürfte. Allein die Berechtigung hiezu erscheint gegenüber der nahezu ausschließlichen Beglaubigung, welche der Konjunktiv *γορεύομεν* für sich hat, so lange wenigstens überaus zweifelhaft, als man für die Entstehung und Verbreitung dieser Lesart keine bessere Erklärung aufzubringen weiß, als daß der Ausdruck *ἡ εἰκὼν τοῦ ἐπουραρίου* oder *σὰρξ καὶ αἷμα* irriger Weise in ethischem, statt in physischem Sinne genommen worden sei¹⁾. Denn wie sollte man darauf gekommen sein? Der Zusammenhang mußte ja eher veranlassen, ihn physisch zu verstehen und darum den Konjunktiv des Moristius, wenn man ihn vorfand, mit dem Indikativ des Futurums zu vertauschen. Es ist nun allerdings unmöglich, den Konjunktiv zu lesen und dennoch den Satz als Ausdruck einer Verheißung oder Hoffnung zu fassen²⁾. Aber es ist auch nicht nöthig, wenn man den Konjunktiv beibehält, unter dem Bilde des Irdischen und des Himmlischen etwas Anderes zu verstehen, als die mit dem beidemaligen *τοιούτοι* gemeinte Lebensbeschaffenheit. Der Apostel will nur das Tragen des Bildes Christi, welches an uns zu sehen sein wird, nicht als etwas vorstellen, das uns lediglich bezeichnen, sondern als etwas, das unsers eigenen Willens Inhalt und unser eigenes Thun ist³⁾. So steht es unserm Tragen des Bildes Adams gegenüber, welches wir gerne mit dem Bilde Christi vertauschen sollen. Ist doch auch nicht, wie wenn es *ὡςπερ — οὕτως* hieße, bloß gleichungsweise das Tragen des einen Bilds, welches der Vergangenheit, und das des andern, welches der Zukunft angehört, einander gegenübergestellt. *Καθὼς* drückt aus, daß das Eine irgendwie maßgebend ist für das Andere⁴⁾. Wie wir, heißt es hienach, das Bild des Erdstofflichen getragen haben, wollen wir entsprechender Maßen auch das Bild des Himmlischen tragen.

¹⁾ so z. B. Meyer, Maier, Meßner. ²⁾ gegen Bengel. ³⁾ vgl. Wisping.

⁴⁾ vgl. z. 1, 6 u. Meyer u. Weiß z. Phil. 1, 7; 2, 12.

siebentens
über die
gleiche Noth-
wendigkeit
einer Ver-
wandlung der
Lebenden, wie
er Vorheriges
bestätigen wollen³⁾,
da er nicht *τοῦτο γὰρ γημι* schreibt,
sondern etwas,
das er dem Vorherigen gegenüber als eine
schlechthin
gültige Wahrheit geltend macht⁴⁾,
muß er damit einführen. Ein
in dieser Weise geltendzumachender,
unfraglicher Satz ist der folgende,
und nicht kann sich *τοῦτο* auf das
Vorhergehende beziehen, daß *ὅτι*
eine Grundangabe brächte⁵⁾.
Fleisch und Blut, also menschliche
Natur, wie wir sie von Geburt haben,
kann nicht in den Besitz des
Reiches Gottes eintreten, da es dem
Wesen Gottes, welches für die
hier statthabende Lebensgemeinschaft
maßgebend ist, widerstreitet,
oder, was die andere Seite zu dem
Gegensatze von *σὰρξ καὶ αἷμα*
und *βασιλεία Θεοῦ* ist, die Verwesung,
nämlich, was dem Verwesenden
unterliegt, tritt nicht in den Besitz
der Unverweslichkeit, nämlich
dessen, was keinem Verderben unterliegt.
Diesen von selbst klaren
und gewissen Satz macht der Apostel
dem gegenüber, was er vorher
nicht in gleichem Maße von selbst
Einleuchtendes aus dem Gegensatze
Adam's und Christi entnommen hat,
als solchen geltend, um dann
mit *ἰδοὺ μυστήριον ὑμῖν λέγω* die
auf ihm beruhende, aber solchen
menschlichen Eigengedanken, wie die
Lügner der Möglichkeit einer
Todtenauferstehung sie geltendmachten,
allerdings fremde, nur durch
heilsgegeschichtliche Offenbarung
kundgewordene⁶⁾ Thatsache der Zukunft
einzuführen, daß auch die, welche
nicht vor des Herrn Wiederoffen-
barung entschlafen, eine Verwandlung
erfahren werden. Denn dieß
besagt der so eingeführte Satz.
Freilich nicht nach der gewöhnlichen
Auffassung derjenigen Gestalt
seines Wortlauts, aus welcher allein
sich die Entstehung der übrigen
Verstehensarten begreift. Wie man
nämlich dazu gekommen sein sollte,
πάντες oder *πάντες μὲν οὐ κοιμηθησόμεθα*,
πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα umzusetzen
in *πάντες μὲν κοιμηθησόμεθα*,
οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα,
wäre allerdings unbegreiflich.
Denn daß Ersteres dem Satze
der Sterblichkeit aller Menschen,
wie er

¹⁾ so z. B. Neander. ²⁾ Gal. 3, 17. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ vgl. z. 7, 29. ⁵⁾ vgl. Meyer. ⁶⁾ vgl. z. 2, 7.

B. 22 ausgesprochen war, widersprechend geschiehen habe, ist Ange-
sichts von 1 Thess. 4, 15 ff. undenkbar¹⁾. Daß man dagegen, was
nun auch die sinaitische Handschrift bietet, *πάντες μὲν κοιμηθσόμεθα*
οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα, und zog die Verneinungspartikel, wie
ja allgemein geschieht, zur zweiten Hälfte des Satzes, so erhielt man
den wirklich in seinen beiden Hälften unmöglichen Gedanken, daß
die Christen alle sterben werden, während doch die Gemeinde ihres
Herrn Wiederkunft erleben sollte, und daß sie nicht alle werden ver-
wandelt werden, während doch der Apostel so eben gesagt hatte,
daß Fleisch und Blut Gottes Reich nimmermehr erbt: wozu noch
kommt, daß die dem *ἀλλαγησόμεθα* beigegebene Näherbestimmung *ἐν*
ἀτόμῳ, ἐν ὑπνῷ ὀφθαλμοῦ, ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι unmöglich einem
verneinenden Satze angefügt sein konnte. Diesen Uebelständen zu
entgehen, stellte man *οὐ* vor *κοιμηθσόμεθα*²⁾. Aber schon derjenige,
welcher *πάντες μὲν ἀναστησόμεθα οὐ πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα* schrieb,
dürfte den Apostel nicht so verstanden haben, daß er von den Chri-
sten sagte, sie werden alle auferstehn, nicht aber alle verwandelt
werden. Denn die Verwandlung wäre ja entweder die der Lebenden,
welche dann also nicht auferstehn, oder die der Todten, welche dann
aber allesammt auferstehn. Dagegen giebt seine Schreibung einen
richtigen Sinn, wenn er abtheilte *πάντες μὲν ἀναστησόμεθα οὐ*,
πάντες δὲ ἀλλαγησόμεθα. Und eben dies wird nun auch die richtige
Abtheilung des ursprünglichen Textes sein, dessen *κοιμηθσόμεθα* nur
unnöthiger Weise aus Rücksicht auf das Nachfolgende mit *ἀναστη-*
σόμεθα vertauscht wurde. Da es sich für die Leser von selbst ver-
stand, daß der Apostel nicht konnte sagen wollen, die ganze Christen-
heit werde aussterben vor des Herrn Wiederkunft, so brauchte er auch
nicht zu besorgen, daß sie die Verneinungspartikel mit der zweiten
Satzhälfte zusammenlesen würden. An sich thöulich aber war die
Stellung, die er ihr gab, ja die einzig und allein dem, was er aus-
drücken wollte, entsprechende. Hätte er geschrieben *πάντες μὲν οὐ κοι-*
μηθσόμεθα, so hätte dies heißen können, wir werden allesammt
nicht sterben³⁾. Und hätte er geschrieben *οὐ μὲν πάντες κοιμηθη-*

¹⁾ gegen Reiche a. a. O. S. 316. ²⁾ vgl. Reiche a. a. O. S. 311.

³⁾ vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 106, gegen m. B. d.
Schriftbeweis II. 2, S. 654.

σόμεθα oder κοιμηθησόμεθα πάντες μὲν οὐ, so hätte dies heißen, nicht zwar alle werden wir entschlafen, oder entschlafen werden wir nicht zwar allesammt¹⁾, wohl aber — denn dies wäre dann der Gegensatz — zum Theil. Sollte statt dessen etwas wirklich von allen Christen Geltendes den Gegensatz bilden, sollte einerseits die Allgemeinheit des Sterbens verneint, dagegen andererseits die Allgemeinheit der Verwandlung bejaht werden, so mußte πάντες μὲν und πάντες δὲ einander gegenüber und die Verneinungspartikel hinter das in Eins zusammenzufassende πάντες κοιμηθησόμεθα gestellt werden²⁾. Einen andern Gedanken aber als diesen konnte der Apostel nicht ausdrücken wollen, am allerwenigsten den, daß alle diejenigen, welche gleich ihm selbst die Erscheinung Christi erleben, nicht etwa, wenn er erscheint, entschlafen, wohl aber alle verwandelt werden sollen³⁾. Woraus hätten die Leser entnehmen können, daß er in der ersten Person Pluralis nur einen gewissen Theil der Christenheit mit sich zusammenfaßt? Und welchen vernünftigen Grund hätte er haben können, hinsichtlich derer, welche des Herrn Wiederkunft erleben, zu verneinen, was zu glauben Niemandem zu Sinne kommen konnte, daß sie gerade dann entschlafen, also gerade dann dem Todeszustande anheimfallen werden? Nicht zu gedenken, daß es eine grundlose Annahme ist, er habe sich für seine Person versichert gehalten, des Herrn Wiederkunft zu erleben⁴⁾. Denn daraus, daß er denen gegenüber, welche alsdann vom Tode erstehen, ἡμεῖς ἀλλαγησόμεθα schreibt, folgt dies eben so wenig, als wir die gleiche Folgerung aus 1 Thess. 4, 15 für berechtigt anerkennen konnten. Zunächst faßt er sich mit der Christenheit überhaupt zusammen, und sagt, allesammt, wir mögen vorher sterben oder nicht, werden wir verwandelt werden: es wird Keiner in derjenigen Daseinsweise verbleiben, in welcher ihn der Schall der letzten Posaune betrifft. Dann aber unterscheidet er zwischen denen, welche er im Todeszustande, und zwischen denen, welche er lebendig betrifft, und faßt sich mit den Lebteren zusammen, weil er zu der lebenden Gemeinde redet, welche gleich ihm des Endes dieses gegenwärtigen

¹⁾ gegen Meyer 3. d. St. ²⁾ vgl. Plato Phaedo 73 B. ³⁾ so Meyer.
⁴⁾ I. S. 236.

Weltlaufs stets gewärtig sein muß, so daß die aus ihr Hinwegsterbenden nur als Einzelne erscheinen, welche diesen ihm unfern¹⁾ bevorstehenden Ausgang ihrer Wartezeit nicht miterleben. Da unterscheidet er denn die Erweckung der Todten, welche ja auch eine Wandlung ihrer Daseinsweise ist, und die Wandlung der Gemeinde im engeren Sinne, welche Umsetzung aus einem Lebensstande in den andern ist.

Ob er aber diesen Unterschied macht, bezeichnet er die Wandlung überhaupt als eines Augenblicks Sache, um ihre bei Allen, den Lebenden wie den Todten, gleiche Wunderbarkeit zu betonen. *Ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι* verhält sich zu *ἐν αὐτῷ*, *ἐν ἡπτῇ ὀφθαλμοῦ*, wie der Zeitpunkt zur Zeitdauer. Aber eben deshalb, weil die Wandlung beim Erschallen der letzten Posaune geschieht, so ist sie eines Augenblicks Sache. Es giebt Ausleger, welche darauf bestehen, daß man sich eine rechte, eigentliche Posaune vorzustellen habe²⁾, bei der sich nur fragt, wer sie blasen wird, da das Subjekt von *σαλπίζει* lediglich aus diesem Verbum selbst entnommen sein will³⁾. Wir erinnern uns aber, daß 1 Thess. 4, 16 *φωνὴ ἀρχαγγέλου* und *σάλπιγξ θεοῦ* nur zweierlei Bezeichnung für den machtvollen Befehlstruf des wiedererscheinenden Christus war, dessen Vernehmbarkeit man sich nach Maßgabe dessen zu denken hat, daß Todte ihn vernehmen sollen. Eine andere Frage ist, warum und in welchem Sinne der Apostel die erschallende Posaune die letzte nennt. Er thut dies nicht auf Grund eines Dogma's von den Posaunen, noch bedürfen die Leser einer Kenntniß solchen Dogma's, um ihn zu verstehen⁴⁾. Auch ist *σαλπίζει γάρ* nicht eine positiv dogmatische Belehrung oder Versicherung, daß ein Posaunenschall ergehen werde, sondern nur an *ἐν τῇ ἐσχάτῃ σάλπιγγι* sich anschließende Einleitung des Folgenden, welche besagt, daß im unmittelbaren Gefolge dieses Posaunenschalls die Auferstehung der Todten und Wandlung der Lebenden geschehen wird. Dann wird aber dieser Wunder wirkende Posaunenstoß nicht bloß deshalb, weil er der des letzten Tags ist⁵⁾, noch im Hinblick auf eine Zukunft, in der kein weiterer mehr erfolgt⁶⁾, sondern eben

¹⁾ vgl. 3. 7, 29. ²⁾ so Meyer. ³⁾ vgl. Xenoph. anab. 1, 2, 17. ⁴⁾ gegen de Wette. ⁵⁾ gegen Billroth, Rückert. ⁶⁾ gegen Meyer.

als letzter von mehreren der letzte heißen. Der Ausdruck erinnert an das siebenmalige Trompeten vor Jericho, dessen Mauern beim siebenten Male zusammenstürzten. Aber auch abgesehen hievon war wohl zu verstehen, was er besagen wollte. Dem Aehnliches, wie auf den letzten Trompetenstoß erfolgt, so daß also das siebenmalige Trompeten in der johanneischen Offenbarung allerdings vergleichbar ist, soll schon vorausgegangen, durch gleichen Befehlruß herbeigeführt worden sein, um nun seinen Abschluß zu finden. Erfolgt aber die Wandlung und Auferstehung als Abschluß der wunderbaren Vorgänge, durch welche Gottes Machtgebot das Ende des gegenwärtigen Weltlaufs einleitet, so muß sie ja freilich eines Augenblicks Sache sein.

Da es sich in diesem Zusammenhange nicht mehr sowohl um die Auferstehung der Todten handelt, als um die gleich ihr in Aussicht stehende und ihr zur Bestätigung dienende Wandlung der Lebenden, so begreift sich, daß nur der letztern in der Sache selbst liegende Nothwendigkeit geltend gemacht wird. Denn τὸ πᾶσι πάντων will ja ebenso, wie τὸ θνήσκειν, von der Leiblichkeit der Lebenden verstanden sein. Die Nothwendigkeit aber jener Wandlung liegt in so fern in der Sache selbst, als es nicht dabei bleiben kann, daß die Angehörigen Christi in einer dem Vergehen, dem Tode unterworfenen Leiblichkeit ihr Dasein haben. Ihre Natur muß die entgegengesetzte Beschaffenheit der Unvergänglichkeit und Unsterblichkeit anziehen; denn diese Beschaffenheit und nicht einen unvergänglichen, unsterblichen Leib bedeutet ἀσθαρσία und ἀθάνασις¹⁾. Ist dieß geschehen, dann wird es heißen, wie geschrieben steht, der Tod ist verschlungen worden für immer. Denn irrig erklärt man, wenn das geschehe, was der Vorderatz besagt, dann werde wirklich werden, was Jes. 25, 8 geschrieben steht²⁾. Erstlich wäre nach dieser Erklärung in Vorderatz und Nachatz Gleichzeitiges ausgesagt, während der Konjunktivus Aoristi hinter ὅταν mit nachfolgendem Futurum die Bedeutung eines Futurum exactum hat: ein Einwand, dem man sich nicht dadurch entziehen kann, daß man den Nachatz sagen läßt, dann werde, weil von nun an Niemand mehr dem Tode verfallt, jenes Schriftwort Wirklichkeit werden³⁾, indem es ja durch die Wandlung selbst Wirklichkeit

1) gegen Maier. 2) so z. B. Rückert, de Wette, Meyer. 3) so Meyer.

geworden ist. Und zweitens stimmt jene Erklärung, man mag *γίγ-
resθαι* von dem Geschehen des Wortinhalts¹⁾ oder von der Erfül-
lung des Wortes²⁾ verstehen, nicht zu dem sonstigen Gebrauche der
Redensart *γίνεται λόγος*, welche mit oder ohne Präposition der Rich-
tung den Sinn hat, daß ein Wort gesprochen wird³⁾. Mit einer
Wendung, die sich in eben dem Zusammenhange findet, welchem die
angeführte Stelle entnommen ist⁴⁾, heißt es vielmehr, man werde
dann so sagen, wie dort geschrieben steht, *κατεπόθη ὁ θάνατος εἰς
νίκος*. Denn ein geschehenes Ereigniß drückt der Apostel aus, indem
er den von ihm passivisch gewendeten Satz *הַמָּוֶת הָיָה לְנֶצֶחַ* präte-
ritisch wiedergiebt: der Tod ist, wo man so spricht, hinweggeschlungen
worden, und zwar, wie das nach sonstigem Vorgange der Septua-
ginta mit *εἰς νίκος* übersekte *הָיָה* besagt, so daß es dabei sein
Bewenden hat, für immer dabei bleibt. Mit seinem Siege ist's vor-
bei, weil die Todten nicht im Tode geblieben sind; mit seinem Sta-
chel ist's vorbei, weil er Keinen mehr verwunden wird, daß er sterbe.
Denn in diesem Sinne erweitert der Apostel die jesajaniische Stelle
durch Beiziehung der aus Hos. 13, 14 frei entnommenen Worte
הָיָה יְרֵמְיָהּ מוֹת אֱהִי קִטְרֵךְ הָיָה, welche in der Septuaginta *ποῦ
ἡ δίκη σου, θάνατε; ποῦ τὸ κέντρον σου, ἄδη;* lauten, von dem Apostel
aber, nach der wahrscheinlich richtigsten, auch von der sinaitischen Hand-
schrift bestätigten Lesart *ποῦ σου θάνατε τὸ νίκος, ποῦ σου θάνατε
τὸ κέντρον*, unter theilweiser Anschließung an diese Uebersetzung, so
gewendet werden, daß sich die erste Hälfte an die jesajaniische Stelle
ansügt, die zweite dagegen zum Folgenden überleitet. Die sehr ver-
breitete Umstellung, wornach *κέντρον* der ersten, *νίκος* der zweiten
Hälfte angehört, erklärt sich vielleicht aus der nahe liegenden Mei-
nung, das Mittel des Siegs — denn dies ist ja *τὸ κέντρον* neben
τὸ νίκος, und nicht der Stachel des Treibers⁵⁾ — müsse früher ge-
nannt sein, als der Sieg selbst, während des Apostels Gedanke dieser
ist, es sei dann nicht bloß mit dem gewonnenen Siege des Todes

¹⁾ so z. B. van Hengel. ²⁾ so z. B. de Wette. ³⁾ vgl. z. B. LXX. Jer.
26, 1; Hagg. 1, 3 mit Joh. 10, 35. ⁴⁾ f. Jes. 25, 9 u. vgl. damit
Jes. 12, 1; 26, 1. ⁵⁾ gegen Bissroth u. A.

vorbei, sondern auch mit dem, wodurch er seine Siege gewonnen. Denn die beiden Fragen auf einen schon in der Jetztzeit vorhandenen Stand der Dinge zu deuten¹⁾, ist ebenso unmöglich, als sie von der jesajanischen Stelle abzutrennen, mit der sie so verwandt sind, daß sie nicht bloß derselben Zukunft gelten, sondern auch als Bestandtheil des angezogenen Schriftworts und nicht als eigene Worte des Apostels²⁾ gemeint sein müssen.

worauf die
Belehrung in
eine dieser
Ausficht ent-
springende
Ermahnung
ausgeht.
15, 56—58.

Wie Paulus Röm. 7, 11 von der Sünde sagt, sie tödte den Menschen mittelst des Gebotes, so sagt er im vorliegenden Falle vom Tode, er bringe die tödtliche Wunde bei mittelst der Sünde, deren Macht, so tödtlich zu wirken, das Gesetz sei, und dankt dann Gotte, daß er uns durch Jesum Christum den Sieg giebt. Aber dies soll nicht eine angehängte kurze Erklärung³⁾ desselben sein. Weder jener, noch dieser hätte es bedurft. Wohl aber mochte der Apostel an das Siegeslied, welches man singen wird, nachdem der Tod außer Bestand gesetzt ist, die Einleitung einer Ermahnung anknüpfen, welche nicht bloß diesen gegen Verläugnung der Todtenauferstehung gerichteten Abschnitt des Briefs, sondern der Hauptsache nach den Brief selbst abzuschließen bestimmt ist. Giebt uns Gott den Sieg über den Tod durch Jesum Christum, während wir sonst durch die Sünde, welche die Macht hiezu durch das Gesetz hat, dem Tode überliefert würden, wie sollten wir nicht in Hoffnung auf solchen in dem Herrn Jesu verbürgten Gewinn unserer Arbeit unsern Christenstand unwandelbar behaupten und das Werk mit allem Fleiß thun, das uns als Christen befohlen ist? Eine hierauf gerichtete Ermahnung ergab sich aus der Hinweisung auf die Zeit, wo die Gemeinde Jesu sammt den aus ihr Hinweggestorbenen in unvergängliches Leben hergestellt wird, nachdem die Widerlegung derer, welche sagten, es gebe keine Todtenauferstehung, in eben dieser Hinweisung auf die einstige Wandelung auch der Lebenden zum Abschlusse gekommen war. Der in B. 44—49 enthaltene Unterricht über den innern Zusammenhang, welcher zwischen der künftigen Todtenauferstehung und dem von der Schrift beurkun-

¹⁾ so van Hengel. ²⁾ gegen Meyer u. A. ³⁾ so z. B. Rückert. ⁴⁾ so z. B. Meyer.

deten Anfange der Menschheitsgeschichte besteht, indem es ihr zufolge bei der von Adam herstammenden Lebensbeschaffenheit der Menschheit nicht bleiben kann, sondern darauf hinauskommen muß, daß es eine Menschheit giebt, welche Christi Lebensbeschaffenheit theilt, ist B. 50—55 in die abschließende Belehrung ausgegangen, daß auch die Schriftweissagung nicht anders, als in einem Stande der Dinge ihre Erfüllung findet, wo es weder Sterblichkeit noch Todeszustand mehr giebt; weshalb nicht bloß die Todten auferstehen, wenn das Ende dieses gegenwärtigen Weltlaufs eintritt, sondern auch die Lebenden eben so wunderbar verwandelt werden. Und ist also B. 44—55 das Zeugniß der Schrift über Anfang und Ende der Menschheitsgeschichte für einen Uebergang aus der jetzigen Lebensbeschaffenheit in eine künftige geltend gemacht, von welchem die zuvor aus der Schöpfungswelt als denkbar erwiesene Todtenauferstehung nur die eine Hälfte bildet. Als ein nothwendiger Bestandtheil der Menschheitsgeschichte erscheint hier die Todtenauferstehung gegenüber der Behauptung ihrer Undenkbarkeit, nachdem sie vorher gegenüber der Neigung, sich dieser Lehre zu entschlagen, als ein nothwendiger Bestandtheil der Lehre von Christo im Zusammenhange mit seiner Auferstehung und Wiederkunft aufrechterhalten worden war.

Der Apostel ist nun mit allem zu Ende, was er der Gemeinde, sei es von selbst oder auf Anlaß ihrer brieflichen Anfragen und Äußerungen, aus dem Schatze seiner christlichen Erkenntniß an Rüge oder Ermahnung oder Belehrung darzureichen hatte. Sie hatte ihn aber, wie der Uebergang 16, 1 verglichen mit 7, 1. 25; 8, 1; 12, 1 zu erkennen giebt, ferner auch wegen einer offenbar von ihm veranlaßten Sammlung befragt, wie es mit ihr zu halten sei; und als er die Worte *περισσότητες ἐν τῷ ἔργῳ τοῦ κυρίου πάντοτε* schrieb, hatte er wohl bereits in Gedanken, daß er nun zur Beantwortung dieser Frage übergehen wolle¹⁾. Die Bestimmung der Sammlung ist durch *εἰς τοὺς ἀγίους* deutlich genug ausgedrückt, ohne daß man anzunehmen braucht, einer nähern Bezeichnung der Christen, für welche sie bestimmt war, habe es deswegen nicht bedurft, weil die Leser wußten, welche Christenheit der Apostel meine²⁾. Wie Akt. 18, 22 ἡ ἐκκλη-

Antzeiſung in
Betreff einer
Sammlung
für die Mut-
tergemeinde.
16, 1—2.

¹⁾ vgl. Maier 3. d. St. ²⁾ so Rückert u. A.

στα ohne nähere Bezeichnung diejenige Gemeinde ist, welche es vor allen andern war, so dient auch der Ausdruck *οἱ ἄγιοι*, wo er ohne Näherbestimmung und doch nicht von der Christenheit überhaupt gebraucht wird, die Muttergemeinde zu bezeichnen¹⁾. Daß der Apostel seine Weisung, wie es mit dieser Sammlung gehalten werden soll, nicht giebt, ohne beizufügen, daß er in den Gemeinden Galatiens dieselbe Anordnung getroffen habe, kann nur den Zweck haben, den Lesern bemerklich zu machen, daß er damit nicht etwa nur einem augenblicklichen Belieben folge, sondern seinen guten Grund habe, es so und nicht anders gehalten wissen zu wollen. Man könnte meinen, es hätte ihm näher gelegen, auf die in den Gemeinden Macedoniens, wo eine gleiche Sammlung eben jetzt im Gange war, getroffene Anordnung hinzuweisen. Aber von der in Galatien veranstalteten Sammlung lag ohne Zweifel das Ergebniß bereits vor, wie er denn ihren Ertrag nicht jetzt nach Jerusalem zu bringen hatte, sondern ihn wohl bereits dahin gebracht wußte. Das Ergebniß wird dort der Zweckmäßigkeit seiner Anordnung Zeugniß gegeben haben. An jedem ersten Wochentage, wie der Apostel mit hebräischem Ausdrucke sagt, indem er Kenntniß der alttestamentlichen Woche, nicht minder aber auch die christliche Auszeichnung dieses Tags im Gegen-
sage zum Sabbath voraussetzt²⁾, soll Jeder bei sich daheim zurücklegen, was ihm als Ersparniß und Gewinn zurückzulegen gelingt. Denn zu *ὁ τὸ ἄρ* ist aus *θησαυρίζων* der von *ἐνδοῶται* abhängige Infinitiv *θησαυρίζειν* zu ergänzen³⁾. Der Einzelne soll sich also dessen, was er für die Sammlung bestimmt, nicht sofort entäußern müssen, daß es, wenn er es etwa selbst noch bedürfen sollte, nicht mehr zu seiner Verfügung stände, sondern es soll nur vorgesehen sein, daß bei des Apostels Ankunft das Aufgesparte lediglich zusammengelegt, und nicht durch dann erst anzustellende wiederholte Sammlungen — denn so ist der Pluralis *λοῦται* gemeint — eine Summe aufgebracht zu werden braucht. Die so zusammengebrachte Summe sollen sie aber, wenn er kommt, nicht etwa ihm einhändigen, sondern durch Abgeordnete ihrer eigenen Wahl nach Jerusalem bringen lassen,

¹⁾ vgl. Röm. 15, 25 u. Delitzsch z. Hebr. 6, 10. ²⁾ vgl. 2 Kor. 8, 1 ff

³⁾ vgl. Aft. 20, 7. ⁴⁾ vgl. 1 Matt. 16, 2.

so jedoch, daß er als Veranstalter der Sammlung diese Abgeordneten entsendet und brieflich bei der Muttergemeinde einführt. Denn er selbst ist es, welcher dadurch, daß er in den von ihm gestifteten Gemeinden solche Sammlungen veranstaltet, einer übernommenen Liebespflicht gegen die Muttergemeinde nachkommt¹⁾. Daher will er die Abgeordneten, wenn das Aufgebrachte erheblich genug ist, in seiner Gesellschaft nach Jerusalem reisen lassen. Denn so sagt er, und nicht, er werde dann auch mitreisen²⁾. Er selbst reist jedenfalls dahin, und es kann sich nur fragen, ob die Abgeordneten Achaja's allein oder mit ihm reisen sollen. Das Letztere, was ihnen und der abordnenden Gemeinde natürlich lieber sein muß, will er gestatten, falls die zu überbringende Unterstützung von solchem Belange ist, daß es für ihn der Mühe werth wäre, sie mitzuüberbringen, wenn er auch nicht ohnehin nach Jerusalem reiste. So hohen Werth hat also für ihn eine reichliche Unterstützung der Muttergemeinde durch die von ihm gesammelte heidnische Christenheit.

Da die Absendung des in Achaja Zusammengebrachten jeden=Benachrichti= falls nach seiner Ankunft in Korinth geschehen soll, so muß die Ge= gung in We= meinde wissen, bis wann sie ihn zu erwarten hat. Wenn er sagt, treff seiner nach Durchreise Macedoniens werde er zu ihr kommen, und dem beabsichtigten Hinfunft. zur Erklärung hinzufügt, Macedonien werde er nämlich durchreisen, 16, 3—9. dagegen in Korinth, wenn es sich so trifft, einen längern Aufenthalt nehmen, der sich sogar über die winterliche Zeit hinaus erstrecken kann, indem er sich von ihnen nach dem Ziele seiner alsdann anzutretenden Reise befördern lassen will; so sieht man, daß er einen Grund haben muß, sich darüber auszusprechen, warum er erst dann und auf diesem Wege zu ihnen kommen wird. In dieser Wahrnehmung wird man durch den Satz bestärkt, welcher den Lesern seinen Reiseplan erklären soll. In der Hoffnung — denn ἐπιζω γάρον ist ohne Zweifel die richtige Lesart —, es werde ihm vergönnt sein, eine längere Zeit bei ihnen zu verweilen, will er sie jetzt nicht im Vorübergehen besuchen. "Ἄρτι heißt nicht „jetzt gleich“³⁾ im Gegen=satz zu später, daß ἐν παρόδῳ Apposition dazu wäre, da er sich ja nicht schon auf der Reise befindet. Es stände aber müßig, wenn

¹⁾ vgl. Gal. 2, 10. ²⁾ so z. B. Basing. ³⁾ gegen Villoth.

es nicht entweder auf eine gegenwärtige Lage der Dinge hinwiese, welche ihm einen vorübergehenden Besuch unräthlich erscheinen läßt, oder auf einen frühern Besuch, wo er nur über Korinth gereist war¹⁾. Doch dies fällt ja in der That beides in eins zusammen, wenn seine Hoffnung, länger bei ihnen verweilen zu können, den Grund abgiebt, weshalb er sie jetzt nicht im Vorübergehen besuchen will. Wäre ἄρα nur im erstern Sinne gemeint, so sollte man statt des ἐπιλωγᾶς einen mit ἀλλά der Verneinung gegenüberstehenden Satz erwarten. Nur ohne ἄρα könnte der Verneinungssatz durch solche Hoffnung begründet werden. Die Beigabe dieses Adverbiums muß also ihren besondern Grund haben, welcher in nichts Anderm zu finden sein dürfte, als in der Bezugnahme auf einen frühern derartigen Besuch. Ermöglicht ist ihm, eines solchen jetzt sich zu enthalten, durch die Hoffnung auf ein längeres Verweilen, aber dazu bestimmen muß ihn eine Lage der Dinge, über welche er unterläßt sich zu äußern. Fügt er nun hinzu, er werde noch bis Pfingsten in Ephesus bleiben, weil ihm daselbst eine Thüre eröffnet sei, welche er groß nennt um der Vielen willen, zu denen er, und wirkungsvoll um des Erfolgs willen, mit welchem er auf sie eindringt, während andererseits der Widersacher viele sind, deren Bestreitung und Abwehr er, um das Ergebniß seiner Arbeit sicherzustellen, möglichst lange fortsetzen muß; so kann die Gemeinde ungefähr berechnen, daß es noch eine geraume Zeit dauert, ehe er zu ihr kommt, und daß allerdings bis dahin die winterliche Zeit eingetreten sein mag, welche ihn bis zur Wiedereröffnung der Schifffahrt zu verweilen nöthigt.

Weisung in
Betreff der zu
erwartenden
Zukunft des
Timotheus.
16, 10—11.

Zunächst wird nun Timotheus nach Korinth kommen, wie der Apostel schon 4, 17 angekündigt hat. Für diesen in Aussicht genommenen Fall²⁾, nicht für die Zeit seines Eintretens, weshalb es nicht ὅραρ heißt³⁾, giebt er den Lesern die Weisung, seinem Berufs-
genossen einen unbefangenen Verkehr mit ihnen zu ermöglichen, indem ihm ein geringschätziges Benehmen den Muth rauben möchte, offen und frei gegen sie herauszugehen. Und dann sollen sie für seine Weiterbeförderung Sorge tragen, damit er ohne Gefährde⁴⁾

¹⁾ gegen Meyer, de Wette. ²⁾ vgl. Kol. 4, 10. ³⁾ gegen Rückert. ⁴⁾ vgl. 3. B. Gen. 33, 18.

zu dem Apostel komme, welcher sammt den seine Umgebung bildenden Brüdern auf ihn wartet. Daß ἐν εἰρήνῃ zum Absichtssatze gehört¹⁾, erhellt aus der Zwecklosigkeit dieses Beisatzes bei προπέμψατε αὐτόν, während es im Absichtssatze dazu dient, das bloße Gelangen des Timotheus nach Ephesus, diesen auch ohne Zuthun der Gemeinde erreichbaren Zweck, angemessen näher zu bestimmen. Und daß μετὰ τῶν ἀδελφῶν mit dem Subjekte von ἐκδέχομαι verbunden sein will, nicht mit dem Objecte²⁾, ist deshalb unzweifelhaft, weil es sonst bei ἵνα ἔλθῃ πρὸς ἐμὲ seine Stelle hätte. Der Apostel macht bemerktlich, daß nicht blos ihm für seine Person an der rechtzeitigen und glücklichen Ankunft des Timotheus gelegen sei.

Fraglicher ist, ob ein Gleiches von dem μετὰ τῶν ἀδελφῶν des folgenden Satzes gilt, wo der Apostel, nach der Art und Weise zu urtheilen, wie er mit Περὶ δὲ überleitet, auf ein Begehren antwortet, daß die Gemeinde an ihn gerichtet hatte, daß er den Apollos bestimmen möge, nach Korinth zu kommen. Man sieht aus seiner Antwort, wie einträchtig er mit Apollos stand. Er hat ihn dringend aufgefordert, den Wunsch der Gemeinde zu erfüllen: so gewiß war er, daß seine Einwirkung auf sie nur heilsam sein würde. Auch seine Umgebung war desselben Sinnes und unterstützte seine Anforderung, wenn μετὰ τῶν ἀδελφῶν dem Hauptsatze angehört und nicht etwa von den korinthischen Gemeindegliedern verstanden sein will, welche den Brief der Gemeinde gebracht haben und den des Apostels überbringen sollen. Zweckdienlicher erscheint es in der Verbindung mit παρεκάλεσα αὐτόν. Die Gemeinde hätte ja argwöhnen können, Apollos sei von solchen, die paulinischer waren, als Paulus selbst, zurückgehalten worden. Warum er jetzt nach Korinth zu kommen so schlechterdings ungewillt war, überläßt der Apostel seinen Lesern zu errathen.

Es wird aber nicht zufällig sein, daß er von dieser Nachricht zu der Ermahnung übergeht, welche folgt. Nur muß man sie nicht durch die Erinnerung an die 1, 12 gerügte Parteinahme für und gegen Apollos oder Paulus oder Kephas hervorgerufen glauben. Darnach ist ihr Inhalt schlechterdings nicht angethan. Wohl aber

Nachricht in
Betreff der
verweigerten
Einreise des
Apollos.
16, 12.

Schlußer-
mahnungen.
16, 13—18.

¹⁾ vgl. Flatt 3. d. St. ²⁾ gegen Meyer u. A.

erklärt sie sich aus dem Beweggrunde, den die Gemeinde gehabt haben wird, nach Apollos zu begehren. Es war ihr darum zu thun, den geistvollen, gelehrten und redebegabten Mann wieder in ihrer Mitte zu haben und sich seiner anregenden Schriftauslegung und Schriftanwendung zu freuen. Statt dessen weist sie der Apostel auf das Nothwendigere hin, das in ihrem eigenen Vermögen steht. Wenn sie wachen Sinnes und standfest im Glauben sind, ihr Herz mannhafte und ihre Kraft stark werden lassen, wie der so sich steigende Zuruf von ihnen verlangt, dann haben sie, was sie brauchen, um gegen alle Versuchung, die von außen kommt, gesichert zu sein; und wenn andererseits Liebe die Seele alles ihres Thuns ist, so wird auch ihr gemeindliches Leben, ihr Verkehr unter einander in der rechten Verfassung sein. Unter den einen oder den andern Theil dieser Ermahnung fällt nahezu alles, was der Apostel ihnen zu sagen gehabt hat.

Aber er hat ihnen noch Etwas zu sagen, was er mit den Worten *παρακαλῶ δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί* vorerst nur ankündigt. Denn statt es gleich zu sagen, hält er ihnen vor, was sie von denen wissen, zu welchen er sie dem gemäß sich zu stellen ermahnen will. Es handelt sich um ein Glied ihrer Gemeinde und dessen Angehörige, um das schon 1, 16 genannte Haus des Stephanas, welches unter die frühesten Bestandtheile der achajischen Christenheit zählte und sich freiwillig der Muttergemeinde zu Dienst gestellt hatte¹⁾. Denn *τοῖς ἀγίοις* kann nicht von den Christen schlechthin gemeint sein, zumal *εἰς διακονίαν*, bei welchem an gemeindeamtliche Thätigkeit zu denken schon durch *ἐταξαν ἑαυτοὺς* verwehrt ist²⁾, aller nähern Bestimmung entbehrt: eine solche Bereitschaft, den Christen wo immer zu dienen, ist ja undenkbar. Der Apostel muß also diejenigen meinen, welche er B. 1 die Heiligen in einem sich von selbst ergebenden besondern Sinne genannt hatte, und bei denen sich dann ebenfalls von selbst verstand, zu welchem Dienste sich ihnen das Haus des Stephanas begeben hatte. Ein zwiefaches, aber in sich zusammenhängendes³⁾ Verdienst benennt er hienach, welches diese Familie um die Gemeinde hat, daß sie durch ihre Bekehrung die Bahn gebrochen hat, Achaja

¹⁾ vgl. Plato de republ. 371 C. ²⁾ gegen Neander. ³⁾ vgl. Röm. 15, 27.

zu einem Gebiete des Christenthums zu machen, und daß sie sich die Erfüllung der Pflicht gegen die Urgemeinde, welche der achajischen Christenheit vom Apostel auferlegt ist, freiwillig zu ihrer sonderlichen Aufgabe gemacht hat. Nun hatte aber Stephanas, wie es scheint, über eine störrische Ungeneigtheit, sich von ihm und den Seinen, namentlich in Bezug auf jene Sammlung, sagen zu lassen, gegen den Apostel geklagt. Daher die mit *ἵνα*, welches nur entfernter Weise von *παρακαλῶ* abhängt, angefügte Ermahnung, es an jener Selbstunterordnung, welche den Christen überhaupt in ihrem Verhalten gegen einander geziemt¹⁾, in solchem Falle nicht fehlen zu lassen. Denn der Apostel verallgemeinert sogleich diese Ermahnung, nicht nur indem er schreibt *τοῖς τοιούτοις*, sondern auch indem er hinzufügt *καὶ παντὶ τῷ συνερχοῦντι καὶ κοπιῶντι*, womit er nicht diejenigen meint, welche solchen²⁾, sondern, da *συνεργεῖν* eben so wenig Bezug auf *τοιούτοις* hat, wie *κοπιᾶν*, welche überhaupt behülflich, nämlich zur Mehrung des Reiches Gottes³⁾ behülflich sind. Durch *καὶ* wird das *ὑποτάσσασθαι τοῖς τοιούτοις* zu dem *ἐταξάν ἐαυτοὺς εἰς διακονίαν* in Beziehung gesetzt. Haben sich Stephanas und die Seinen freiwillig zu solchem Dienste gestellt, so folgt daraus für die übrige Gemeinde, daß sie sich ihrerseits ihnen unterstelle und sich von ihnen hinsichtlich dessen, dem sie sich unterzogen haben, sagen lasse.

Mit dem Geschäfte, welches jetzt den Stephanas nebst zwei andern Gemeindegliedern nach Ephesus geführt hat, will der freiwillige Dienst, welchem sich das Haus des Stephanas unterzogen hat, nicht vermengt sein⁴⁾. Im Hinblick auf letztern macht Paulus der Gemeinde ein *ὑποτάσσασθαι* zur Pflicht; er muß also eine Sache betreffen, hinsichtlich welcher der Gemeinde zur Pflicht gemacht werden konnte, sich von denen berathen und leiten zu lassen, die sich ihrer freiwillig angenommen haben. Dagegen von der Reise jener drei Gemeindeglieder nach Ephesus sagt der Apostel, daß sie damit ihm und der Gemeinde eine erquickliche Befriedigung bereitet und sich die Anerkennung der letztern verdient haben, eine Anerkennung, welche er, auch dies Mal seine Ermahnung gleich verallgemeinernd,

¹⁾ vgl. Eph. 5, 21. ²⁾ gegen Meyer, de Wette. ³⁾ vgl. Kol. 4, 11. ⁴⁾ gegen Maier u. A.

für alle in Anspruch nimmt, die sich derartiger, vom *συνεργεῖν* verschiedener Mühewaltung unterziehen. In wie fern sie nicht blos ihm sondern auch der Gemeinde eine erquickliche Befriedigung gewährt haben, ist aus den Worten *τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα αὐτοὶ ἀτεπλήρωσαν* zu entnehmen. Von einer Leistung, durch welche sie das ersetzen, woran es die Gemeinde fehlen ließ¹⁾, können diese Worte nicht verstanden sein wollen: daß sie auch ihr damit eine Beruhigung und Befriedigung verschafft haben, will hiezu nicht passen. Aber eben so wenig braucht man *τὸ ὑμέτερον ὑστέρημα* das Mangeln, nämlich die Abwesenheit der Gemeinde bedeuten zu lassen²⁾. Wie in allen vergleichbaren Stellen, 2 Kor. 8, 14; 9, 12, und nicht minder auch Phil. 2, 30, wo die Meinung ist, daß der Gabe der Gemeinde die nun durch Epaphroditus ersetzte persönliche Darreichung fehlt, ist *ἀναπληροῦν τὸ ὑστέρημα* *τις* Ersetzung dessen, was Einem abgeht. Was nun jetzt eben Seitens der Gemeinde abging, als jene drei sich bei dem Apostel befanden, war ihr persönliches Erscheinen bei ihm, und ersetzt ist ihr dieser Mangel durch deren Anwesenheit in Ephesus³⁾, vermöge deren sie nicht blos brieflich, sondern auch persönlich mit ihm in Verkehr getreten ist. Sie haben also den Brief der Gemeinde überbracht und werden denn auch seine Antwort ihr überbringen.

Grüßbe-
stellung.
16, 19—20.

Desungeachtet bestellt er schriftlich theils ihm aufgetragene, theils nicht eigens aufgetragene Grüße. Nicht aufgetragen ist der Gruß, den er von allen Gemeinden Asia's bestellt: nur in ihrem Namen kann er zu grüßen gemeint sein. Aufgetragen ist der von Aquila und Prisca, dem vormalig in Korinth wohnhaften Ehepaare, und von dem in ihrem Hause zusammenkommenden Theile der ephesinischen Gemeinde. Denn nur ein Theil derselben kann dies sein, da sonst *κατ' οἶκον αὐτῶν* keinen andern Zweck hätte, als bemerklieh zu machen, daß Aquila's Haus Versammlungsort der Gemeinde sei, was sich mit der Stellung dieser Worte nicht verträgt. Auch folgt noch erst ein Gruß der ganzen Gemeinde⁴⁾, denn *οἱ ἀδελφοὶ πάντες* sind in diesem Zusammenhange die Christen alle, welche sich

¹⁾ so Rückert. ²⁾ so z. B. Meyer, de Wette, Maier. ³⁾ vgl. Neander 3. d. St. ⁴⁾ vgl. Neander.

in Ephesus befinden, und nicht etwa nur diejenigen, welche mit Aquila die nächste Umgebung des Apostels ausmachten¹⁾.

Durch eigenhändige Unterschrift schloß der Apostel, wie gewöhnlich, den Brief ab, dies Mal aber nicht, ohne ausdrücklich auf sie aufmerksam zu machen. Vom zweiten Briefe an die Thessalonicher abgesehen, wo er einen aus diesem Briefe selbst ersichtlichen Grund dazu hatte, kommt dies nur im Briefe an die Kolosser vor, wo eben so, wie im vorliegenden Falle, die Ankündigung des eigenhändigen Abschiedsgrußes von diesem selbst durch einige dazwischentretende Worte, die er also auch eigenhändig geschrieben haben und darnach sonderlich gewürdigt wissen wollte, getrennt ist. Um so weniger ist glaublich, daß er nur einen beliebigen Spruch zufällig gewählt habe, bloß um seine schon ohne dies ersichtliche Handschrift und wohl gar durch Beifügung von $\alpha\alpha\alpha\ \eta\eta\eta$ auch seine für die Korinthier gleichgültige aramäische Handschrift zu zeigen²⁾. An dieser Stelle, vor dem bereits angekündigten Abschiedsgruße, welcher dies Mal nicht bloß Zuwünschung der Gnade des Herrn Jesu, sondern auch Versicherung seiner Liebe in Christo Jesu ist, kann der Satz $\epsilon\acute{\iota}\ \tau\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\ \phi\iota\lambda\epsilon\acute{\iota}\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu,\ \eta\gamma\omicron\upsilon\acute{\nu}\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\nu$ — denn diese Apposition zu $\tau\omicron\upsilon\ \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ ist zu stark beglaubigt, um nicht für ursprünglich gelten zu sollen — nur mit der Absicht zwischentreten, um des Grußes Sinn und Meinung gegen diejenigen zu wahren, welche kein Recht haben, ihn auf sich zu beziehen. Ein vom Antheile am Reiche Gottes von seinetwegen ausschließendes Urtheil der Verurtheilung³⁾ spricht er damit über jeden aus, nicht der Jesum Christum nicht bekennet, sondern der ihn nicht lieb hat, sich nicht als Freund gegen ihn stellt und verhält. Es erinnert dieß daran, daß er 3, 17 geschrieben hat, $\epsilon\acute{\iota}\ \tau\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \pi\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \theta\epsilon\omicron\upsilon\ \phi\theta\epsilon\acute{\iota}\rho\epsilon\iota,\ \phi\theta\epsilon\rho\epsilon\acute{\iota}\ \tau\omicron\upsilon\tau\omicron\nu\ \omicron\ \theta\epsilon\omicron\varsigma$. Hier wie dort spricht er nur bedingungsweise, aber man sieht doch, daß er sich veranlaßt findet, von solchen zu sagen, die Gottes Tempel verderben oder den Herrn nicht lieb haben. Wie kommt er nun aber dazu, in einer der griechischen Gemeinde fremden Sprache die Worte $\mu\alpha\rho\acute{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}\theta\acute{\alpha}$ beizufügen? Insgemein nimmt man sie für den ara-

¹⁾ vgl. Phil. 4, 21. ²⁾ gegen Biskroth, Rückert. ³⁾ vgl. 3. Gal. 1, 8.

mäischen Spruch אֱלֹהֵינוּ מְרַנֵּן⁴⁾ oder dem Wortlaute näher, aber mit Ausnahme einer nicht nachweisbaren Form מְרַן, für die man sich auf רַבָּן beruft, und ohne den unentbehrlichen status emphaticus, אֱלֹהֵינוּ מְרַן⁵⁾). Dies soll dann heißen, unser Herr oder der Herr kommt, im Sinne eines futurischen *ἐρχεσθαι*, in Wirklichkeit aber hieße es, unser Herr ist gekommen³⁾, und hilft hiegegen weder die Berufung auf den Context, noch die auf das fabelhafte praeteritum propheticum. Und wenn dem auch nicht so wäre, eine Hinweisung auf die Zukunft dessen, welcher unser Herr ist, würde durch den vorausgegangenen Satz nicht veranlaßt erscheinen, da derselbe nicht sowohl einem künftigen Gerichte überliefert, als vielmehr von gegenwärtigem Heile ausschließt⁴⁾. Da nun jener aramäische Spruch in seiner richtigen Gestalt nicht einmal mit dem Wortlaute stimmt, so wird man in aller Hinsicht berechtigt sein, in μαγαράδα vielmehr den Satz אֱלֹהֵינוּ מְרַן zu erkennen, wie אֱלֹהֵינוּ Gen. 10, 7 in der Septuaginta Μαγαράδα heißt. „Du bist Herr“⁵⁾ ruft der Apostel im Aufblicke zu dem, welchem die von ihm Verurtheilten die Liebe vorenthalten, die sie ihm schulden: als Herrn wird er sich an ihnen beweisen. Daß er dies aber hebräisch, wenn auch, was bei dieser Auffassung keinem Zweifel unterliegt, mit griechischen Buchstaben schreibt, kann seinen Grund nur in dem Zwecke haben, zu welchem er seinem Abschiedsgruße diese Sätze vorausschickt, und ihr Zweck erhellt hinwieder aus dem Umstande, daß er sie in einen hebräischen Spruch ausgehen läßt. Sie gelten solchen, die seine Sprache verstehen, und wenn sie den hebräischen Spruch vernehmen, sollen sie wissen, daß es ihnen gilt. Nun haben wir schon aus 1, 13—17 entnommen, daß sich in Korinth Juden befunden haben müssen, welche ihre Bekehrung zum Glauben an Jesum nicht dem Paulus verdankten, sondern sich dessen berühmten, die Taufe von Kephas empfangen zu haben, der ein ganz anderer Apostel sei, als Paulus. Sie wollten das Band lockern, welches die Gemeinde an den, durch dessen Predigt sie gewonnen worden war, von Gottes

1) so z. B. Meyer. 2) so z. B. de Wette, Maier. 3) so Chrysostomus, Theodoretus u. A. 4) vgl. Röm. 9, 3. 5) vgl. Pf. 16, 2.

und Rechts wegen knüpfte. Wer es aber hierauf anlegte, der konnte den Herrn nicht lieb haben, zu welchem er sich bekannte. Er verdiente nicht minder ein ἀνάθεμα εἶναι, als derjenige, welcher durch des Apostels Predigt gewonnene Gemeinden an der Heilslehre irre macht, durch welche er sie gewonnen hatte. Nur mittelbarer Weise, wie wenn er 15, 10 die Gelegenheit wahrnahm, sich mit den andern Aposteln zu vergleichen, nur andeutungsweise, wie wenn er 9, 1—3 von denen sprach, welche sein Apostelthum ihrer Prüfung unterziehen, oder 9, 12 von solchen, die auf Kosten der Gemeinde leben, ist er vorerst jenen aus dem jüdischen Lande gekommenen Widersachern seines Berufswerts entgegengetreten. Er wollte vor allem die Gemeinde selbst in das rechte Verhältniß zu ihm und zum Herrn wiederherstellen und zur Einsicht in ihre Schäden bringen. Erst als seine Widersacher auch dann noch ihre Umtriebe fortsetzten und die Gemeinde ihnen nicht von selbst steuerte, wie sich gebührte, fand er sich veranlaßt, in einem nächsten Briefe, den er seiner Hinkunft vorausschickte, geradezu und unumwunden hiewider anzugehen.

Es wird aber dann nicht eine geschlossene Partei innerhalb der Gemeinde sein, die er deshalb zu strafen hat, sondern die <sup>Be schaffen-
heit der Ge-
meinde.</sup> Gemeinde selbst und überhaupt. Von geschlossenen Parteien, in welche sie zerfiel, war in diesem Briefe Nichts zu lesen. Wir haben den Apostel nicht bald gegen diesen, bald gegen jenen Theil derselben sich wenden sehen, sondern sie war es, und als einheitliches Ganzes war sie es, an die er seine Rügen und Zurechtweisungen und Belehrungen richtete, auch wo sie zunächst durch Versündigungen oder Verirrungen Einzelner veranlaßt waren. Die Parteinahme für oder gegen Paulus mit Einschluß jener falschen Stellung gegen das Apostelthum überhaupt, für deren Ausdruck wir ἐγὼ δὲ Χριστοῦ erkannten, war eben auch nur eine solche in verschiedenartiger Weise sich äußernde Verkehrtheit der Einzelnen, welche dann freilich die Einheitlichkeit des gemeindlichen Lebens störte, und nicht eineerspaltung der Gemeinde in eine bestimmte Zahl von Parteirichtungen, welche als eben so viele verschiedenartige Verderbnisse des Christenthums das gesammte Gemeindeleben durchzogen, daß sie sich auch durch den ganzen Brief hindurch verfolgen lassen mußten. In der so oder anders falschen Stellung zum Apostel gab sich eben nur der Grund-

schaden der Gemeinde allernächst zu erkennen, welcher darin bestand, daß sie sich mehr auf das zu Gute that, was sie zu sein meinte, als der Pflicht eingedenk war, welche ihr um des willen oblag, wodurch sie es geworden. Denn in Folge dessen vermaß und befließ sie sich einer Selbstständigkeit, welche sich mit dem pflichtmäßigen Verhalten gegen den Apostel, durch dessen Zeugniß von Christo sie eine Christengemeinde geworden war, nicht vertrug. Anstatt sich an die Heilsbotschaft zu halten, durch welche er sie gegründet hatte, und hiemit in dem Verhältnisse zu ihm selbst zu bleiben, welches sein an ihr bewährter Beruf mit sich brachte, meinte sie über diesen Anfang ihres Christenstandes schon weit genug hinaus zu sein, um sich unabhängig von ihm auf ein vernünftiges Christenthum, auf eine wohl bemessene Einrichtung ihres christlichen Lebens zu verstehen, und sich entweder vollkommene Freiheit den Trägern des Lehramts gegenüber zu wahren, oder sich an diejenigen unter ihnen zu halten, dem sie nach eigener Einsicht den Vorzug gab. Im letzteren Falle schlug aber diese Freiheit in Menschenknechtschaft um, indem man sich nun, statt einfach an der Heilsbotschaft zu bleiben, an irgend eine Persönlichkeit hängte, sei es, daß man der natürlichen Begabung eines Paulus oder eines Apollos falschen Werth beimaß, oder denen versiel, welche das Apostelthum des Paulus gegen das des Petrus herabsetzten. Da war es denn gleichviel, ob man für oder gegen Paulus sich erklärte: beides war gleicher Weise der gleichen Selbstüberhebung entstammende Mißkennung des Christenthums und des apostolischen Amts. Aus der nämlichen Selbstüberhebung stammte auch die Gleichgültigkeit gegen die Uebereinstimmung mit der übrigen Christenheit. Hielt man für gleichgültig, ob die Frauen verschleiert oder unverschleiert Gebet und Weissagung sprachen, und fand man kein Arg darin, auch sie gleich den Männern in den Gemeindeversammlungen das Wort nehmen zu lassen, so meinte man darnach, wie es in diesen Stücken anderwärts gehalten wurde, nicht fragen zu sollen. Und eben so wenig achtete die Gemeinde auf diejenigen in ihrer eigenen Mitte, welche hinter der Einsicht und Urtheilsreife, deren sie sich selbst berühmte, vermeintlich zurückblieben: sonst hätte sie nicht hinsichtlich des Essens von Gözenopfern und der Theilnahme an heidnischen Opfermahlzeiten auf ihr Recht der christlichen Freiheit

gepocht, ohne zu berücksichtigen, welchen Schaden sie bei denen anrichtete, die sich in solche Freiheit nicht finden konnten, während gleichzeitig diejenigen, welche sich von ihrer freimachenden Erkenntniß leiten ließen, in Gefahr geriethen, des Götzendienstes mitschuldig zu werden. In Wahrheit gab diese Erkenntniß und der Grundsatz der christlichen Freiheit nur den Vorwand her, hinter welchem sich die Ungeneigtheit verbarg, den Christenstand sich Etwas kosten zu lassen. Man hatte keine Lust, sich die heidnischen Volksgenossen und Verwandten dadurch zu Feinden zu machen, daß man die Einladungen zu Opfermahlzeiten ablehnte. Ebenso war man es gern zufrieden, wenn ein hauptsächlichster Grund der Verspottung des Christenthums dadurch wegfiel, daß die Lehre von der Todtenauferstehung für unnötig erklärt und ihrer Undenkbarkeit wegen beseitigt wurde. So wenig mochte man um des Christenthums willen einen Nachtheil erleiden, daß man keinen Anstand nahm, sich um Mein und Dein vor heidnischen Gerichten zu verklagen. Daß es zuträglicher sein sollte, auf eheliches Leben für sich selbst oder auf Verheirathung der Töchter zu verzichten, fand man sonderbar, ja achtete sogar die unbedingte Einschränkung des geschlechtlichen Lebens in die Ehe für eine Beschränkung der christlichen Freiheit. Um so leichter übersah man auch die schreiendsten Fälle geschlechtlicher Zuchtlosigkeit: wie man denn überhaupt ungeneigt war, wider grobe Sünder einzuschreiten und ihnen die Gemeinschaft aufzukündigen. Dieser Mangel an sittlichem Ernste zeigte sich auch, wenn die Gemeinde zusammenkam. Das gemeindliche Mahl wurde so sehr nur als ein Essen und Trinken abgehalten, daß eine würdige Begehung des daran anzuschließenden Mahls des Herrn unmöglich war; und in den Versammlungen, welche der Erbauung durch Gottes Wort gewidmet waren, mußte dieser ihr Zweck einem eiteln Vergnügen an dem auffällig Wunderbaren nachstehen, indem das Reden in der Sprache der Verückung einen unverhältnißmäßigen Raum in Anspruch nahm.

Von diesem Zustande der Gemeinde hatte der Apostel theilweise schon von länger her Kenntniß. Denn wir sahen ihn 5, 10 auf einen frühern Brief Bezug nehmen, in welchem er sie ermahnt hatte, mit hurerischen Menschen keine Gemeinschaft zu pflegen. Er hatte also damals schon Kenntniß, daß solche in ihrer Mitte waren,

Woraus sich
der Inhalt
des Briefs er-
klärt.

ohne daß man es mit ihrer Sünde ernst genug nahm, um sie durch Aufkündigung der Gemeinschaft empfinden zu lassen, wie sehr sie damit ihren Christenstand verläugneten. Aus 2 Kor. 2, 1 und 13, 1—2 wird sich ergeben, daß er ihr dies auf Grund eigener Anschauung geschrieben hatte. Seitdem waren ihm durch solche, die von Korinth her zu ihm kamen, jene mündlichen Mittheilungen zugegangen, auf die er sich 1, 11 und 11, 18 bezieht. Es waren Mittheilungen über die Parteilung der Einzelnen für diesen oder jenen Apostel und Lehrer, welche machte, daß man sich um Personen stritt, anstatt einhellig an der einen Heilslehre zu bleiben; sodann über die häufigen Fälle geschlechtlicher Zuchtlosigkeit und sonderlich über jenen einen schreiendsten Fall, auf welchen er 5, 1 zu sprechen kommt; ferner über die Unbedenklichkeit, mit der man sich in Sachen des Mein und Dein, selbst wenn man im Unrechte war, vor heidnischen Gerichten verklagte; endlich über die leichtfertige Weise, wie man das gemeindliche Mahl hielt und dadurch eine würdige Feier des Mahls des Herrn unmöglich machte. Auch von denen, welche die Todtenauferstehung läugneten, und von dem Eingange, welchen diese Läugnung fand, scheint er nur mündliche Kunde gehabt, vielleicht erst durch die Ueberbringer des Gemeindeschreibens erhalten zu haben. Letzteres selbst gab ihm wohl keine anderen Nachrichten, als solche, die mit den Fragen, welche die Gemeinde an ihn richtete, in Zusammenhang standen. Was dies für Fragen waren, erhellt aus denjenigen Theilen seines Briefs, die wir für Beantwortungen derselben erkannt haben. Aber auch die Art und Weise, wie sie gestellt gewesen, ist eben dort zu ersehen, und aus ihr erhellt, was die Gemeinde veranlaßt hat, sie an ihn zu bringen. Angesichts der bevorstehenden Hinkunft des Apostels mußte ihr darum zu thun sein, sich über solches zuvor mit ihm zu verständigen, was ihm selbst Anlaß zur Unzufriedenheit oder Einzelnen aus ihrer Mitte Anlaß zur Beschwerde geben konnte. Er hatte ihr ja die Weisung zugehen lassen, mit denen, welche in geschlechtlicher Zuchtlosigkeit lebten, nicht so zu verkehren, als ob sie keinen Anstoß daran nehme. Hiegegen meinte sie sich verantworten zu sollen, that es aber so, daß sie sich anstellte, als handle es sich um den Verkehr mit groben Sündern dieser Art überhaupt statt um den innergemeindlichen, und hielt ihm

vor, wie unmöglich es sei, sich allen Verkehrs mit solchen Menschen zu enthalten, statt daß sie sich seine Weisung hätte zu Herzen nehmen und größern Ernst gegen diejenigen bethätigen sollen, welche in ihrer Mitte den Christennamen durch Laster schändeten. Da sie verhehlte nicht, daß sie das, was er als Hurerei brandmarkte, nicht so schlecht hin für Sünde achten könne, und daß ihr unbedingte Einschränkung des geschlechtlichen Lebens in die Ehe mit dem von ihm selbst vertretenen Grundsatz der Christenfreiheit unverträglich scheine. Dabei kam ihr zu Statten, daß sie von ihm wußte, er halte es für besser, sich des geschlechtlichen Lebens ganz zu entschlagen, indem sie sich nun hieraus sein Eifern gegen das erklärte, was er Hurerei nannte, und der Sache die Wendung gab, daß sie ihn fragte, ob er denn denen Recht gebe, welche es für Sünde hielten, sich oder ihre Töchter zu verhelichen oder verhehlicht zu haben, oder welche in der Ehe der geschlechtlichen Gemeinschaft sich enthalten oder gar das eheliche Band, insonderheit wenn es sie mit Nichtchristen verknüpfte, lösen zu sollen meinten. Aus allem dem blickte die Verstimmung heraus über jene briefliche Aeußerung des Apostels, und anders, als im Zusammenhange mit dem Bestreben, sich ihrer zu erwehren, würde man wohl schwerlich darauf gekommen sein, ihm diese Fragen vorzulegen. Eine andere Bewandniß hatte es mit den Anfragen in Betreff des Essens von Geopfertem und der Berechtigung der Wundersprache in den Gemeindeversammlungen. Hinsichtlich dieser beiden Stücke mußte sich die Gemeinde dessen versehen, daß dem Apostel, wenn er kam, eine Unzufriedenheit in ihrer eigenen Mitte nicht verborgen blieb. Um dem zuvorzukommen, stellte sie ihm hinsichtlich des ersten Punktes vor, wie undurchführbar völlige Vermeidung des Essens von Geopfertem sei, und wie unnöthig, da jeder Christ die Nichtigkeit des Gözendienstes kennen und einsehen müsse, ja wie unverträglich es mit der christlichen Freiheit sei, um einiger Aengstlichen willen zwischen solchem Essen und anderem einen Unterschied machen zu sollen. Hinsichtlich des andern Punktes aber fragte sie, ob es denn irgend ein Bedenken habe, diese wunderbare Gabe in den Versammlungen frei walten zu lassen. Außerdem stellte sie eine Frage in Betreff der vom Apostel angeordneten Sammlung für die Muttergemeinde, wie es damit gehalten werden solle, sprach ihre

Hoffnung aus, ihn bald in ihrer Mitte zu sehen, und bat ihn, zunächst den Apollos zu bestimmen, daß er nach Korinth komme.

Wornach sich
Gang u. Ver-
lauf desselben
richtete.

Die Gemeinde wird überrascht gewesen sein, auf ihr Schreiben eine weit umfänglichere Antwort zu erhalten, und noch mehr, im ganzen ersten Vierteltheile derselben Dinge zu lesen, nach denen sie nicht gefragt hatte. Gleich der Anfang mochte sie bedenklich machen, daß der Apostel kein Wort des Lobes für sie hatte, sondern nur Gotte dafür dankte, daß er es ihr an keiner Gabe hatte fehlen lassen, und ihm vertraute, daß er sie auf dem Wege des Heils erhalten werde bis zu Ende. Die Ermahnung, zu welcher er dann überging, wurde unmittelbar zur Rüge und diente nur zu deren Einleitung. Und zwar straft er sie um etwas, wovon er nur durch mündliche Mittheilung Kenntniß hat, nämlich um ihre zu thörichtem Streite über Personen führende Parteinahme für und gegen diesen und jenen Träger des Worts. Er deutet auf solche, die sich Etwas darauf zu Gute thun, die Taufe von einem bessern Apostel, als er ist, von Petrus empfangen zu haben, während doch eines Apostels Beruf nicht ist, die Taufe zu ertheilen, sondern das Wort des Heils zu verkündigen. Er verweilt länger bei denen, welche den Apollos wegen seines gelehrtern und kunstmäßigeren Vortrags höher stellen, als ihn, und weist nach, wie völlig dem Wesen des Heils widersprechend es wäre, wenn er es mit den Mitteln natürlicher Wissenschaft und Kunst denen verkündigte, welche zum Glauben daran bekehrt werden sollen, weshalb er denn auch in Korinth durch nichts Anderes gewirkt hat, als durch die der Heilsthatsache selbst einwohnende Kraft. Wohl hat der Verkündiger dieser Thatsache auch ein Wissen, und ein so tiefes, daß es vor der Welt und in Gott verborgen ist: in dem Gottesgedanken unserer Seligkeit besteht es. Aber dieses durch den Geist Gottes geoffenbarte Wissen ist nur für diejenigen, welche geistlich sind, nur für die zu christlicher Mündigkeit Gereiften. Und dies waren die Korinther nicht, als er bei ihnen war, und daß sie es auch jetzt noch sind, beweisen sie eben durch ihre Parteinahme für und gegen die Personen, welche an ihnen und unter ihnen wirken. Mit allem dem tritt der Apostel nicht dem Apollos entgegen, welchen er als Nachfolger in seiner Arbeit ausdrücklich anerkennt, sondern nur der thörichten Vergleichung, welche die Gemeinde zwischen ihnen

beiden anstellt, der thörichten Bevorzugung des Einen vor dem Andern. Aber das können die Leser allerdings entnehmen, daß er die Weise, wie Apollos unter ihnen gelehrt hat, der Stufe des Christenstandes, auf welcher er sie vorfand, minder entsprechend erachtet. Zu thun jedoch ist es ihm nur darum, die Gemeinde in ein richtiges Verhalten gegen ihn selbst, ihren Apostel, und hiemit gegen diejenigen überhaupt herzustellen, welche das Werk Gottes an ihr treiben oder sich desselben annehmen. Zu diesem Zwecke hat er dargethan, daß es verkehrt von ihr ist, wenn sie ihre Stellung zu ihm nach solchem bemißt, das nicht die eigentliche Aufgabe seines Berufs ist, oder bei ihr seine Aufgabe nicht sein konnte; und zu gleichem Zwecke verbreitet er sich nun über den zwischen den verschiedenen Trägern des Wortes wirklich statthabenden Unterschied, worin allein er besteht und worin er sich aufhebt, betont die Verantwortlichkeit derer, die in die Fortführung seines Werks eintreten, aber es ungeschickt fortführen oder gar schuldvoll verderben, und lehrt hiernach die Leser, wie sie sich zu ihnen zu stellen habe, nämlich weder in falscher Weise unter sie, daß sie ihren Stolz darein setzt, sich die Ihren zu nennen nach eigener Wahl, statt ausschließlich des Herrn zu sein, noch in falscher Weise über sie, daß sie sich eines Urtheils über ihren persönlichen Werth anmaßt, welches nur Sache des Herrn ist. Daß die Gemeinde dieser Weisung bedarf, hat seinen Grund in ihrer Selbstüberhebung, vermöge deren sie sich anstellt, als ob sie über die Träger des apostolischen Berufs hinaus wäre, und sich besser als sie auf ein vernünftiges und nach außen unanstößiges Christenthum verstünde. In eine Rüge dieser Selbstüberhebung als des Grundschadens der Gemeinde geht deshalb alles Bisherige aus.

Je bitterer aber diese Rüge ist und je mehr bittere Dinge ihnen der Apostel noch zu sagen hat, desto lieber hält er hier an und fügt ein freundliches Wort dazwischen, sein Vaterverhältniß zur Gemeinde hervorkehrend, welches er auch jetzt und auch durch Abordnung des Timotheus an sie bethätigt. Er unterscheidet, nachdem er sie so scharf um ihre Selbstüberhebung gestraft hat, zwischen ihr selbst, welche doch mehr unbewußter Weise in solcher Thorheit hinlebt, und zwischen gewissen Einzelnen in ihrer Mitte, welche sich ihm mit entschiedenem Troge entgegensetzen, und mit denen er sich, wenn er

gegen ihr Erwarten selbst nach Korinth kommt, zu messen haben wird. Aber er kann seiner Hinkunft nicht gedenken, ohne daß ihm vor Augen tritt, was er, wenn er jetzt käme, zu strafen finden würde, weil die Gemeinde es ungeahndet läßt. Und so kehrt er sich wieder gegen sie und hält ihr vor, wie wenig Ursache sie hat zu der vorher an ihr gezüchtigten Selbstüberhebung: vor allem von wegen der Sünden geschlechtlicher Zuchtlosigkeit, namentlich eines besonders heillosen Falles, welche sie ungestraft gewähren läßt, wobei er die schlechte Ausrede zu nichte macht, mit der sie sich seiner früheren darauf bezüglichen Ermahnung entziehen wollte; sodann aber auch von wegen der Schmach, daß sich ihre Glieder um Handel der Erwerbsucht, wie sie unter Christen gar nicht vorkommen sollten, vor heidnischen Gerichten verklagen. In die warnende Erinnerung, daß Niemand das Reich Gottes ererben werde, der in groben Sünden lebt, läuft diese gedoppelte Rüge aus. Wider derlei Sünden sollte die Gemeinde vor allem auf der Hut sein, statt daß sie dem Apostel nur von solchem geschrieben hat, wofür sie sich auf die christliche Freiheit meint berufen zu können. Sie wird sich nun auch über das, was sie ihm derartiges geschrieben hat, williger von ihm sagen lassen, nachdem sie durch alles Bisherige so tief gedemüthigt ist.

Denn auch von dem an sich ja richtigen Grundsatz der Christenfreiheit hat sie unrichtige Anwendung gemacht. Hat sie ihn doch auch über das erstreckt, was der Apostel Hurerei nennt. Wie verkehrt dies ist, beweist er ihr zuerst, ehe er auf ihre Frage eingeht, ob er denn das geschlechtliche Thun überhaupt und darum auch Verehelichung und Pflege der ehelichen Gemeinschaft für Sünde halte, und also denen beipflichte, welche in ihrer Mitte solcher Meinung sind und darnach handeln. Sie dachte das Gewicht seiner Strenge gegen das, was er Hurerei nannte, durch die Annahme einer solchen Anschauungsweise, aus welcher sie sich auch seine eigene Ehelosigkeit erklärte, abmindern zu können. Aber er hat ihr nun schon gezeigt, daß jene Strenge einen andern Grund hat, und braucht daher um so weniger mit seinem Satze zurückzuhalten, daß der allerdings besser daran ist, welcher dem Weibe ganz und gar ferne bleibt. Denn neben diesem Satze geht der andere her, daß derjenige, welcher nicht die Gabe besitzt, des geschlechtlichen Thuns sich zu entschlagen,

in der Ehe leben soll, um nicht in Hurerei zu fallen. Immer und immer wieder macht er den erstern Satz geltend und zeigt, wie vortheilhaft es für den Christenstand ist, wenn man der Sorge ledig geht, welche der Ehestand mit sich bringt, damit sie es nicht blos für eine sonderbare Gewissensbedenklichkeit ansehen, wenn Andere vorziehen, ehelos zu bleiben. Dabei kann er dann immerhin den Irrthum derer berichtigen, die sich ein Gewissen daraus machten, sich verheirathet zu haben und in der Ehe zu leben, und deshalb inner der Ehe der geschlechtlichen Gemeinschaft sich entschlagen oder aus der Ehe selbst treten zu sollen meinten, kann auch je nach Befund der Umstände in die Ehe zu treten oder sich wiederzuverheirathen oder Töchter zu verheirathen für gut und angemessen erkennen, ohne den an die Spitze gestellten Grundsatz aufzugeben, welcher die Gemeinde von freiwilliger Ehelosigkeit anders urtheilen lehrt, als ihrer Ungeneigntheit, auf Etwas an sich Erlaubtes zu verzichten, genehm war.

Mit etwas an sich Erlaubtem und unter Umständen auch Anzuempfehlendem hatte es der Apostel hier zu thun. Wie ganz anders verhält es sich mit dem Essen von Geopfertem! Einer sich nicht entschlagen zu wollen, hatte die Gemeinde keinen andern Grund, als daß ein Christ wissen müsse, das geopferte Fleisch sei nur eben so Fleisch, wie jedes andere, und daß es unausführbar sei, alles Essen von Geopfertem zu vermeiden. Je unzweifelhafter und einer weiteren Ausführung unbedürftiger das Erstere war, desto mehr konnte sie dabei verweilen, die Unzukömmlichkeiten aufzuzählen, in die man gerieth, wenn man Geopfertes schlechterdings nicht essen zu dürfen meinte oder schlechterdings zu essen verböte. Der Apostel hält es in seiner Antwort umgekehrt. Nur ganz zuletzt erledigt er mit wenigen Worten die ihm vorgehaltenen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten, nachdem er in umfänglicher Ausführung gezeigt hat, daß jener erstere Grund Nichts verfange und ganz andere Erwägungen für das Verhalten in diesem Stücke maßgebend seien. Vor allem verbiete die Rücksicht der Liebe gegen den in seinem Gewissen nicht eben so klaren und erkenntnißfesten Mitchristen, etwas zu thun, was ihm zum Verderben gereichen könne, während man es selbst ohne Schaden lassen mag: wofür er sich selbst als Beispiel hinstellt, sowohl hinsichtlich dessen, worauf er verzichtet, während er als Apostel nicht darauf

zu verzichten brauchte oder vielmehr ein Recht darauf hätte, als auch hinsichtlich dessen, wozu er sich bequemt, um sein Apostelthum Anderen möglichst fruchtbar zu machen. Aber in dem vorliegenden Falle handelt es sich um etwas, dessen sich zu entschlagen auch die Rücksicht auf das eigene Heil gebietet. Als ein Beispiel solchen Zwangs, den ein Christ aus dieser Rücksicht sich selbst anthut, stellt er wieder sich selbst vor allem hin, erinnert dann warnend an die Geschichte des aus Aegypten erlösten, auf der Wanderung nach Kanaan begriffenen Israel, indem Gleiches wie diesem auch der newtestamentlichen Gemeinde widerfahren kann, und zeigt endlich auf die Gefahr götzendienstlichen Einflusses hin, welchem sich wirklich unterstellt, wer an Götzennahlzeiten Theil nimmt.

Die Gemeinde wird nicht gedacht haben, Widerspruch zu erfahren, wenn sie sich für den Brauch der natürlichen Dinge auf den Grundsatz der christlichen Freiheit berief. Und den Grundsatz hat der Apostel auch gelten lassen, aber ihr gezeigt, daß sie ihm eine falsche Ausdehnung gab und ihn falsch anwendete. Sie hat ihn auf solches ausgedehnt, das an sich selbst Sünde ist, und ihn auf das Essen von Geopfertem so angewendet, daß sie das Heil von Mitchristen und das eigene Heil gefährdete. Sie hat sich in dieser Beziehung belehren lassen müssen, daß der Christ das an sich Erlaubte nur in dem Maße thun darf, als es ihm und Anderen frommt, nachdem sie schon ihr Urtheil über diejenigen, welche sich der Ehe entschlugen, durch die Belehrung hat berichtigt sehen müssen, daß dies an sich das Zuträglichere sei. Eine so durchschlagende Berichtigung in Fragen, über welche sie ein so sicheres Urtheil zu haben meinte, mußte ihr nicht minder empfindlich sein, als die vorhergegangene Rüge grober sittlicher Schäden, über welche sie hinweggesehen hatte. Aber endlich vernimmt sie doch auch ein lobendes Wort aus seinem Munde. Er lobt sie, daß sie hinsichtlich der äußerlichen Ordnung des christlichen Gemeinlebens seiner Weisung durchweg eingedenk sei. Denn dieses Zeugniß hatte sie sich gegeben, als sie ihn wegen eines dahin gehörigen Punktes befragte. Allein auch diesem Lobe folgt sofort wieder eine Zurechtweisung hinsichtlich einer von ihr wohl nur im Vorübergehen erwähnten, in ihren Augen gleichgültigen Sache. Denn nur so scheint sie, nach der Weise zu ur-

theilen, wie der Apostel darauf zu sprechen kommt, des Umstands Erwähnung gethan haben, daß bei den Frauen der Brauch vorkomme, wenn sie vor Andern beten oder weissagen, das Haupt unverschleiert zu haben. Desto demüthiger war nun wieder für sie, daß er ihr darthat, einen wie tief liegenden Grund der entgegengesetzte Brauch habe, und wie sie nichts Geringeres als das schöpfungsmäßige Verhältniß von Mann und Weib verkenne, wenn sie eine Abweichung von demselben, über die er nicht weiter streiten will, die aber die allgemeine christliche Sitte gegen sich hat, für gleichgültig achtet. Und wenn er nun auf ihre gemeindlichen Versammlungen übergeht, verwandelt sich vollends das flüchtig ausgesprochene Lob zunächst in scharfen Tadel. Denn statt auf ihre Frage, ob denn in den Versammlungen das Reden in der Wundersprache unzulässig sei, kommt er auf etwas viel Wichtigeres, von dem in ihrem Briefe keine Rede gewesen. Auf die leichtfertige Art kommt er unerwartet zu sprechen, wie das gemeindliche Mahl bei ihnen als ein bloßes Gelage begangen und dadurch die angemessene Feier des Mahls des Herrn, dessen Bedeutung er ihnen in's Gedächtniß rufen muß, unmöglich gemacht wird. Erst hienach läßt er sich auf ihre Frage ein, und auch sie beantwortet er auf eine Weise, daß sie sehen können, wie oberflächlich sie dieselbe gestellt haben. Es handelt sich nämlich dabei nicht bloß um Beschwichtigung der Aengstlichkeit derer, welche besorgt sind, es möchte in der unverständlichen Sprache Väterliches geredet werden können, sondern um richtige Würdigung der mannigfaltigen Gaben des christlichen Wundergeistes überhaupt und um die hienach zu bemessende richtige Verwendung jener Gabe insonderheit. Zu diesem Zwecke bespricht er erstlich das Verhältniß der Wundergaben unter sich, wie sie alle Aeußerungen des einen und selben Geistes und alle zum Besten des Ganzen der Gemeinde je in ihrer Weise bestimmt sind, im Gegensatz zu dem Unmuth derer, welche nur gerade diese oder jene Gabe besitzen möchten statt der andern, und im Gegensatz zu der Neigung, nur gewisse Begabtheiten gelten zu lassen und nur diejenigen werth zu halten, welche sie besitzen. Sodann weist er auf ein Gut hin, welches zu besitzen wichtiger ist, als der ohne dasselbe werthlose und doch nur vergängliche Besitz aller Gaben des Wundergeistes, nämlich die Liebe. Er

beschreibt sie, damit Jeder zusehe, ob er sie habe, und ermahnt, ihr vor allem nachzutrachten und dann erst den Gaben. Denn die Liebe ist es, welche den Gebrauch der Gaben darnach werthet, wozu sie dienen. Und hienach wird nun die Frage der Gemeinde beantwortet. Unter diesem Gesichtspunkte war aber der Werth der Wundersprache vornämlich gegen den des Weissagens abzuschätzen, und da ergiebt sich denn, daß derjenige, welcher die Gabe solcher Sprache hat, um sie in versammelter Gemeinde nicht unfruchtbar zu verwenden, sich auch das Andere erbitten sollte, das was er in solcher Sprache redet, auch verdolmetschen zu können, und daß er nur in dem Maße, als auch Verdolmetschung zu erwarten ist, zu Worte kommen soll, und auch dies nur mit der Beschränkung, daß die Weissagung nicht darüber hintanstehet. Erst so, am Schlusse einer allseitig auf den Grund gehenden Erörterung kommt der Apostel auf die von der Gemeinde eigentlich begehrten unmittelbar verwendbaren Weisungen, wie es hinsichtlich dieses Punkts in den Versammlungen zu halten sei. Und zwar sagt er nicht blos, wie es hinsichtlich der Wundersprache, sondern auch, wie es hinsichtlich des Weissagens zu halten sei, und nimmt zugleich die Gelegenheit wahr, zu verbieten, daß man die Frauen auch das Wort nehmen lasse: ein Verbot, welches daran erinnert, daß der hier zu Ende gehende Abschnitt des Briefs mit einer ebenfalls auf die Stellung des Weibes zum Manne bezüglichen Zurechtweisung angehoben hat.

Zu Ende geht nämlich hier derjenige Abschnitt des Briefs, in welchem sich der Apostel mit solchem zu beschäftigen hatte, was der äußern Ordnung des christlichen Gemeinlebens angehörte. Es war aber das hier zu Behandelnde in zwiefacher Hinsicht unterschiedlicher Art. Die Zurechtweisung in Betreff des Schleiertragens der Frauen bezog sich zunächst, wenn wir recht gesehen haben, auf eine Sache des häuslichen Lebens und gründete sich auf die schöpfungsmäßige Natur der menschlichen Dinge; wogegen der übrige Inhalt dieses Abschnitts die beiderlei gemeindlichen Versammlungen, die zu gemeinsamem Mahle und die zu gemeinsamem Reden und Hören des göttlichen Worts, anging, und es mit Dingen der heilsgeschichtlichen Ordnung zu thun hatte. Jene Zurechtweisung in Betreff des Schleiertragens der Frauen bildete den Uebergang von dem, was

Sache der Einzelnen war, wie Enthaltung von Hurerei oder auch vom Ehestande und Enthaltung vom Essen des Geopferten, zu dem, was Sache der versammelten Gemeinde war, wie Ordnung des gemeindlichen Mahls und Verwendung der Gabe der Wundersprache. Um die christliche Heilslehre hat es sich in diesem ganzen die Fragen der Gemeinde beantwortenden Theile des Briefs nirgends gehandelt. Sie hatte keine derartige Frage gestellt. Und doch mußte der Apostel, daß es Glieder der Gemeinde gab, welche die Wiedererstehung zu leiblichem Leben läugneten, und daß die Meinung in ihr Raum gewann, die von jenen geläugnete Thatsache bilde keinen wesentlichen Bestandtheil der christlichen Lehre. Er beantwortet daher ihren Brief nicht, ohne diese Heilsthatsache gegen solche Läugnung und Mißkennung zu wahren, und also von dem, was die korinthische Gemeinde als gemeindliche Einheit, als versammelte Gemeinde anging, zu dieser das Christenthum überhaupt, die christliche Lehre selbst betreffenden Darlegung fortzuschreiten. Er zeigt vor allem, ein wie wesentliches Stück der christlichen Lehre diejenigen läugneten, welche sagten, es gebe keine Todtenauferstehung. Nachdem er die Auferstehung Christi als ein Hauptstück der Verkündigung, durch welche er die Gemeinde belehrt hat, und als eine geschichtlich verbürgte Thatsache geltend gemacht hat, weist er nach, wie mit ihr, welche ja unwirklich sein müßte, wenn es ein Auferstehen der Todten überhaupt nicht gäbe, die Wahrheit der apostolischen Verkündigung und des christlichen Glaubens und mit der auf sie sich gründenden Hoffnung der Werth des Christenstandes dahinfällt. Die Auferstehung Christi aber, so zeigt er ferner, hat die der Seinen und die Vernichtung des Todes überhaupt nothwendig in ihrem Gefolge, so daß ohne letztere das nicht zum Schlusse gelangen kann, was mit der erstern begonnen hat. Und von welchem Belange ist es für das christliche Thun und Verhalten, ob solche Aussicht besteht oder nicht! Es wäre gleichgültig ohne sie, ob man Christ wird oder nicht, und welchen Antrieb oder Grund könnte man dann haben, Anderen dazu zu helfen, daß sie Christen werden, und sich deshalb in Noth und Gefahr zu begeben? Hat der Apostel bis hieher bewiesen, daß die Thatsache der Todtenauferstehung einen in aller Hinsicht wesentlichen Bestandtheil der christlichen Lehre ausmacht, so zeigt er nun, wie

haltlos die Gründe sind, aus denen man sie für unmöglich und undenkbar erklärt. Mit Thatfachen der Schöpfungsordnung widerlegt er sie. Im Gegentheil ist für denjenigen, welcher an den von der Schrift beurkundeten Anfang und Ausgang der Menschheitsgeschichte glaubt, ein Uebergang der Menschheit aus ihrer bisherigen Lebensbeschaffenheit in eine andere, welche sie mit Christo theilt, und somit nicht nur Auferstehung der Todten, sondern auch Wandlung der Lebenden dennothwendiger Abschluß der Gegenwart.

Wenn nun der Apostel noch die begehrte Anweisung giebt, wie es mit der von ihm angeordneten Sammlung für die Muttergemeinde gehalten werden soll, so wie Nachricht über die Reise, die ihn nach Korinth führen wird, und Antwort auf die Bitte, daß vorerst Apollos dahin kommen möge, so ist alles erledigt, was die Gemeinde an ihn gebracht hat. Und von sich aus hat er nur noch in Betreff des Timotheus, welcher unbegehrt zu ihnen kommen wird, und in Betreff etlicher ihrer Glieder, deren Verdienst besserer Anerkennung werth ist, einige Worte der Ermahnung an sie zu richten. Er kann schließen mit der Versicherung seiner Liebe gegen sie alle, aber freilich einer Liebe in Christo Jesu. Wer den Herrn Jesum nicht lieb hat, der ist von ihm aus verurtheilt, am Reiche Gottes keinen Theil zu haben. Wen er im Sinne hat, indem er diese Worte des strengsten Ernstes seiner eigenhändigen Grußunterschrift einfügt, das soll die Gemeinde daran inne werden, daß er sie in einen hebräischen Spruch ausgehen läßt. An solche denkt er, welche diese seine Sprache reden. Wer sind sie, und werden sie in sich gehen, wenn sie sich getroffen fühlen? Wird die Gemeinde ihn verstehen und den schweren Ernst dieser Worte für ihren Theil würdigen? Er hat sie für den eigenhändigen Abschiedsgruß aufbehalten, damit dies der letzte Eindruck sei, welchen die Gemeinde von dem Briefe hinwegträgt, der sie von Anfang an um so mehr gedemüthigt hatte, je zuversichtlicher und erkenntnißstolzer der Ton ihres eigenen Schreibens gewesen war.

Die heilige Schrift neuen Testaments

zusammenhängend untersucht

von

Dr. J. Chr. A. v. Hofmann,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

Zweiten Theils
dritte Abtheilung.

Der zweite Brief Pauli an die Korinther.

Zweite vielfach veränderte Auflage.



Nördlingen.

Druck und Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung.
1877.

Inhaltsverzeichnis.

Der zweite Brief Pauli an die Korinther.

Ueberschrift des Briefs 1, 1—2 S. 1. Ausdruck der Gemüthsstimmung, in der ihn der Apostel beginnt 1, 3—7 S. 1. Antwort auf eine theilnehmende Aeußerung der Gemeinde über eine Lebensgefahr, die ihn betroffen hat 1, 8—11 S. 10. Antwort auf eine Aeußerung ihres Verfremdens über die Abänderung seines Reiseplans 1, 12—2, 4 S. 17. Antwort auf ihre Mittheilung hinsichtlich ihres Verfahrens gegen den im vorigen Briefe sonderlich bedrängten Blutschänder 2, 5—11 S. 39. Geständniß seiner Unruhe um die Gemeinde, die ihn ohne Aufenthalt nach Macedonien trieb 2, 12—13 S. 49, aber auch Ausdruck seiner Freude zu Gott im Hinblick auf die Beschaffenheit seiner Berufsthätigkeit 2, 14—17 S. 52. Er kann sich das Zeugniß so beschaffener Berufsthätigkeit geben, weil er zu einer Gemeinde redet, die sein Werk ist 3, 1—3 S. 60, und es erwächst ihm aus der Herrlichkeit seines neutestamentlichen Amtes gegenüber der des alttestamentlichen 3, 4—13 S. 65, aus dem Wesen des von ihm verkündigten Christenthums gegenüber dem Judenthum 3, 14—4, 6 S. 79, aus dem, was ihn unter den Leiden seines Berufslebens 4, 7—15 S. 104, so wie Angesichts des ihm in Aussicht stehenden Todes getrost macht 4, 16—5, 8 S. 118, endlich aus dem guten Gewissen, das er hat sowohl hinsichtlich dessen, was er thut 5, 9—6, 2 S. 137, als hinsichtlich dessen, wie er es thut 6, 3—11 S. 166. Mit diesem Bewußtsein fordert er von den Lesern, daß sie seiner Ermahnung zu einem ihrem Christenstande entsprechenden Verhalten Raum geben 6, 12—7, 3 S. 174. Er thut dieß um so zurechtlicher, je beruhigendere Nachricht er in Macedonien durch Titus über die Wirkung seines vorigen Briefs erhalten hat 7, 4—16 S. 184. Aber der unfertige Stand der achajischen Sammlung für die Muttergemeinde vernothwendigt des Titus Rücksendung, über deren Zweck und Meinung der Apostel sich deshalb erklärt 8, 1—15 S. 198, ihn und seine Begleiter der Gemeinde empfehlend 8, 16—24 S. 217 und ihre

Sendung als eine Fürsorge für den guten Namen derselben vorstellend 9, 1—5 S. 224, woran sich eine Ermahnung an die Einzelnen, freigebig beizusteuern, anschließt 9, 6—15 S. 228. Endlich bereitet er auf seine eigene Hinkunft vor, und zwar erstens, indem er den Wunsch vorzuschickt, nicht scharf auftreten zu müssen 10, 1—6 S. 238, indem er dann zweitens seine Versicherung, daß er persönlich eben so scharf auftreten könne wie brieflich, durch Hinweis auf die Berechtigung seines auf gottgegebener Berufsarbeit beruhenden Selbstbewußtseins bekräftigt 10, 7—18 S. 242, und denen gegenüber, die ohne solche Berechtigung einen Eingang bei der Gemeinde gefunden haben, welchen ihnen zu gewähren sie keinen Grund hatte 11, 1—15 S. 256, was er auch damit beweist, daß er sich, ob auch widerwillig, persönlich mit ihnen vergleicht 11, 16—29 S. 272, ohne jedoch Anderes von sich rühmen zu wollen, so sehr er es könnte, als was mit seiner Schwachheit zusammenhängt 11, 30—12, 10 S. 284, seinen durch Nichts geschmälernten oder geschwächten Anspruch an sie aufrecht erhält 12, 11—18 S. 299, und indem er endlich drittens unnachsichtliches Einschreiten gegen alle sittlichen Schäden und unbußfertigen Sünder in Aussicht stellt, dessen er jedoch gerne durch Selbstzucht der Gemeinde überhoben wäre 12, 19—13, 10 S. 305. Schlußermahnung 13, 11 S. 323. Gruß und eigenhändige Unterschrift 13, 12—13 S. 325. Was zwischen dem vorigen Briefe und diesem in der Mitte lag S. 326. Worauf der Apostel Bezug zu nehmen hatte S. 330. Wie dem der Inhalt und Gang des Briefs entspricht S. 340.

Der zweite Brief Pauli an die Korinther.

Der zweite Brief Pauli an die Korinther.

Einen andern und offenbar spätern Brief richtet Paulus gemeinsam mit dem wieder bei ihm befindlichen Timotheus in der Art an die korinthische Gemeinde, daß er dieß Mal in der Ueberschrift ausdrücklich bemerkt, was er hier schreibe, gelte zugleich der gesammten achajischen Christenheit. In der Ueberschrift des früheren Briefs hatte er neben sich, dem Apostel, einen Sosthenes genannt, welcher zur Gemeinde in keinem andern Verhältnisse stand, als welches er damit ausdrückte, daß er ihn *ὁ ἀδελφός* nannte. Nur ebenso bezeichnet er jetzt den Timotheus. Aber während er dort den Brief selbst in der ersten Person Singularis begann und fortsetzte, schreibt er hier, wie in den Briefen an die Thessalonicher, von Anfang an in der ersten Person Pluralis und fährt auch so fort, schreibt also, was er den Lesern zu sagen hat, zugleich auch im Namen des Timotheus, welcher ja vermöge seiner Theilhaberschaft an der Gründung der Gemeinde so viel anders zu ihr stand, als jener Sosthenes.

Mit einer Lobpreisung Gottes, welche dieselbe Form hat, wie Ausdruck der der Anfang des Briefs an die Epheser, beginnt er dieß Mal. *Ge-* *Gemüths-* *stimmung, in*
priesen, ruft er aus, sei *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ* *der ihn der*
Χριστοῦ, benennt also Gott in zweierlei Weise nach seinem Verhält- *Apostel be-*
nisse zum Herrn Jesus, als dessen Gott und als dessen Vater. Denn *ginnt.* *1, 3—7.*
τοῦ κυρίου ἡμῶν gehört, da *θεὸς καὶ πατὴρ* unter Einem Artikel steht, zu diesen beiden Begriffen zumal und nicht zu dem zweiten allein, ohne daß es eines *τὸ* vor *καὶ* bedarf¹⁾, welches die eine dieser Ver-

¹⁾ gegen Harleß 3. Eph. 1, 3.

hältnißbezeichnungen der andern ungehöriger Weise gegenüberstellen würde, während sie vielmehr in ihrer einheitlichen Zusammengehörigkeit gemeint sind¹⁾. Weil Gott im Verhältnisse zu Jesu Christo das Eine nicht ist ohne das Andere, so ist er auch uns nicht anders Gott, als daß er uns zugleich Vater ist. Um so leichter schließt sich hieran die andere Bezeichnung Gottes *ὁ πατήρ τῶν οἰκτιρῶν καὶ θεὸς πάσης παρακλήσεως*, deren Bestandtheile denen der erstern in umgekehrter Folge entsprechen. Sie sagt, was für ein Vater, was für ein Gott er ist, nämlich in seinem Verhältnisse zu uns ist, so zwar, daß seine erste Bezeichnung als des Gottes und Vaters Jesu Christi hiefür die Voraussetzung bildet: weil er dieß ist, drum haben wir einen solchen Vater und Gott an ihm. Durch etwas, das uns widerfährt oder zu Theil wird, sind beide Begriffe, *ὁ πατήρ* und *ὁ θεός*, näher bestimmt. Der erstere hat *οἰκτιρμοί*, welches pluralische Nomen der Septuaginta dem hebräischen *רַחֲמִים* entspricht, der andere *πᾶσα παράκλησις* im Genitivus bei sich. Beide Genitive sind gleich gemeint²⁾, aber nicht als genitivi effecti³⁾, sondern als solche Kennzeichnungen der Vaterschaft und der Gottheit des Gepriesenen, welche von dem hergenommen sind, worin sich die eine und die andere erzeugt⁴⁾. Er ist in der Art Vater, daß er sich über die erbarmt, deren Vater er ist, und ist in der Art Gott, daß sich diejenigen, deren Gott er ist, alles dessen von ihm versehen können, was geeignet ist, sie in äußerer oder innerer Bedrängniß aufrecht zu erhalten oder wieder aufzurichten. Denn in diesem Sinne ist ja *πράκλις* hier neben *οἰκτιρμοί* gemeint, und in diesem Sinne kehren die Worte *παράκλησιν* und *πράκλις* in B: 3—7 immer wieder. Nicht weniger als zehnmal hörte die Gemeinde, wenn ihr der Brief vorgelesen wurde, die Worte Trost und Tröstung sich wiederholen, wie zu Anfang des vorigen Briefs der Name Jesu Christi immer und immer wieder ihr Ohr traf. Sie erhielt hierdurch, wie schon gleich durch die Näherbezeichnung des Gottes, mit dessen Lobpreis der Apostel seinen Brief begann, einen Eindruck der Gemüthsstimmung, in welcher er sich befand, als er anhub, ihr zu schreiben. Um eben das preist er ja

¹⁾ vgl. Eph. 1, 3 u. 17; Joh. 20, 17; Apokal. 3, 12. ²⁾ gegen Meyer.

³⁾ gegen Rückert. ⁴⁾ vgl. I. S. 268.

Gott, was er durch seine Benennung dessen, den er preist, von ihm ausgesagt hat. Und zwar preist er ihn weiter als den, welcher sich ihm selbst fort und fort so erzeugt, wie er ihn benannt hat. Denn aus dem Gegensatze *τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει*, wie nachher aus dem Gegensatze *ἡμῖς* und *ὑμῖς*, erhellt, daß er mit *ἡμᾶς* nicht die Christen überhaupt, sondern sich und den Timotheus meint. All die Drangsal, sagt er, die uns betrifft, wird aufgewogen, ihre niederdrückende Wirkung aufgehoben durch die aufrichtende Wirkung Gottes: er tröstet uns um die Gesamtheit dessen, was uns bedrängt. Denn so verbindet sich *ἐπὶ πάσῃ τῇ θλίψει ἡμῶν* mit *παρακαλῶν*¹⁾. So gewiß es sich in diesem Sinne damit verbinden läßt, so gewiß ist es keine bloße Benennung der Umstände, unter denen das *παρακαλεῖν* geschieht, welches auch nicht gerade, ja vielmehr gerade nicht in einer die Drangsal selbst abwendenden Thathülfe besteht²⁾. Diese göttliche Tröstung sieht aber der Apostel nicht so an, daß sie ihm nur um seiner selbst willen zu Theil werde, sondern seine Berufsstellung lehrt ihn sie darauf ansehn, wozu sie ihm für Andere dienen soll. Er soll die in allerlei oder in was immer für welcher Drangsal Befindlichen trösten können. So ist *τοὺς ἐν πάσῃ θλίψει* gemeint, und nicht als ob jeder Einzelne von denen, welche er soll trösten können, in allen möglichen Drangsalen zugleich befindlich wäre³⁾. Die zu Tröstenden sind nicht im Gegensatze zu denen gedacht, welche sich nur in dieser oder jener einzelnen Drangsal befinden, sondern die Drangsal, in welcher befindlich sie getröstet werden sollen, ist verallgemeinert im Gegensatze zu dieser oder jener einzelnen, damit nicht irgend eine ausgenommen scheine, für welche der Apostel keinen Trost hätte. In dem Beisatze *διὰ τῆς παρακλήσεως ἧς*⁴⁾ *παρακαλούμεθα αὐτοὶ ὑπὸ τοῦ θεοῦ* findet man insgemein das Mittel benannt, wodurch der Apostel tröstet, was dann entweder dahin umgedeutet wird, daß es in der Mittheilung seiner eigenen Trosterfahrung bestehe⁵⁾, oder dahin, daß es eine reale Kraft des Geistes sei, welche er empfangen, um sie Andern mitzutheilen⁶⁾. Es bedarf aber solcher Umdeutung nicht. Denn der Apostel benennt nicht das, womit er tröstet, sondern das, wodurch er im Stande ist,

1) vgl. I. 8. 208. 2) gegen Rückert. 3) so Meyer. 4) vgl. 3. 1 Kor. 7, 20. 5) so Meyer. 6) so Olshausen.

zu trösten, was ein selbst Ungetrösteter nicht kann: διὰ τῆς παρακλήσεως schließt sich an δύνασθαι an. Sein Trösten ist dadurch ermöglicht, daß er selbst fort und fort von Gott getröstet wird; er kann trösten, weil er das an sich erfährt, was der mit ὅτι angesprochene Satz besagt. Denn nicht eine Begründung der mit ἡς παρακαλούμεθα ausgesagten Thatsache kann dieß sein: sie könnte nur erklärt werden, in wie fern ihm solches geschehe, und müßte also γὰρ stehen. Mit ὅτι wird für eben das, womit sich διὰ τῆς παρακλήσεως verband, eine dem nebengeordnete Grundangabe angefügt. Daß er trösten kann, hat seinen Grund daran, daß ihm, wie ihm die Leiden Christi reichlich widerfahren, so auch durch denselben Christus reichliche Tröstung zu Theil wird. Nicht etwa nur die Reichlichkeit der letztern wird hier der Reichlichkeit seiner Leiden gleichgesetzt, sondern der innere Zusammenhang wird mit καθώς aufgezeigt, welcher deshalb zwischen der einen und der andern stattfindet, weil es Christenleiden sind, um die er getröstet wird¹⁾. Τὰ παθήματα τοῦ Χριστοῦ²⁾ sind freilich nicht die Leiden, die man um Christi willen zu erfahren bekommt³⁾, aber auch nicht die Leiden des mystischen Christus, die den Christen als dessen Gliedern widerfahren⁴⁾, in welchem Falle ὁ Χριστός nicht die Person, sondern die Gemeinde Christi sein müßte⁵⁾. Christus hat gelitten, nicht leidet er, und so sind selbstverständlich seine Leiden diejenigen, welche er und wie er sie erlitten hat, die Leiden um das Heil der Menschheit und durch die Feinde desselben. In so fern nun das Heilswerk noch nicht vollendet ist, kommen auch dieselben Leiden, welche ihn, oder, deutlicher gesagt, wie sie ihn betroffen haben, über diejenigen, durch welche es fortgeführt wird, nur mit dem Unterschiede, welcher damit gegeben ist, daß Christus das Heil beschafft hat und die Seinen das von ihm beschaffte zu bezeugen haben⁶⁾. Bei solchem συμπάσχειν τῷ Χριστῷ⁷⁾, das ja eben eine in Leiden bestehende Betheiligung an demjenigen Leiden ist, welches Christum betroffen hat, kann es nicht fehlen, daß dem, welcher sich ihm unterzieht — denn solches πάσχειν ist gleich dem des

¹⁾ vgl. Oslander. ²⁾ vgl. Kol. 1, 24. ³⁾ so z. B. Flatt. ⁴⁾ so z. B. de Wette. ⁵⁾ s. hiegegen z. Gal. 3, 15 u. 1 Kor. 12, 12. ⁶⁾ vgl. z. B. Meyer, Neander z. b. St. ⁷⁾ vgl. z. B. Röm. 8, 17.

Herrn Jesu selbst ein thätiges Erleiden —, durch denselben nun in Herrlichkeit lebenden Christus, dessen Leiden man theilt, Tröstung zu Theil wird, und zwar in gleichem Maße, als das Leiden.

Daß die Christenheit, an welche der Apostel schrieb, solches Leiden zu erdulden hatte, ist nicht angedeutet. Im Gegentheile achtet er ja nicht für überflüssig, was er selbst fort und fort zu erleiden hat, ins rechte Licht zu stellen, damit es seine Leser richtig zu würdigen verstehen. Es sind dieselben, welchen er im vorigen Briefe 4, 8—13 die Thorheit ihrer Selbstüberhebung vorzuhalten hatte, daß sie sich geberdeten, als wären sie mit ihrem vernünftign Christenthume über diejenigen hinaus, die sich durch ihre Weise, christlich zu leben, eitel Verachtung und Mißhandlung zuziehen. Daher betont er nicht blos den reichen Trost, welcher ihm die Drangsal aufwiegt, sondern auch die Natur seiner Leiden, daß es Leiden Christi sind, die über ihn kommen, und daß ihm deshalb solcher Trost nicht entsteht. Und wie er den Trost, welcher ihm wird, gleich darauf angesehen hat, wozu er ihm für Andere dient, so faßt er nun beide, seine Bedrängniß und seine Tröstung, dahin zusammen, daß die eine wie die andere bestimmt sei, ihnen zu Gute zu kommen. Der Satz, in welchem er dieß thut, lautet nach der einen, auch in der sinaitischen Handschrift vertretenen Schreibung: *εἶτε δὲ θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας· εἶτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων, ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν· καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν, εἰδότες, ὅτι ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως*¹⁾. Nach der andern weit verbreitetern Schreibung lautet er: *εἶτε θλιβόμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας, τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων, ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν, καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν· εἶτε παρακαλούμεθα, ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας, εἰδότες, ὅτι ὡς κοινωνοὶ ἐστε τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως*²⁾. Da eine derartige Verschiedenheit unmöglich in einem bloßen Versetzen oder Uebersetzen ihren Ursprung haben kann³⁾, so fragt es sich, ob man leichter versucht sein konnte, die verbreitetere Schreibung in die minder verbreitete umzuändern, oder umgekehrt.

1) so zuletzt Tischendorf. 2) so Tregelles. 3) gegen Meher.

Für die Beantwortung dieser Frage dürfte zunächst schon dieß von Belang sein, daß in der verbreitetern die sprachliche Härte nicht begegnet, welche der andern anhaftet. Sie verbindet *καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν* mit dem ersten Satze und trennt es dadurch von dem in der andern sich daran schließenden *εἰδότες*, welches sich nun bequem an das aus dem Vordersatze zu *ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας* zu ergänzende *παρακαλούμεθα* anfügt. Dazu kommt, daß es scheinen konnte, als müsse dasjenige, was die Gemeinde von dem *θλιβεσθαι* und von dem *παρακαλεῖσθαι* des Apostels haben solle, beide Male eines und dasselbe sein, und als müsse, nachdem es beide Male *ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως* heißt, *καὶ σωτηρίας* das eine Mal nur versehentlich ausgefallen sein, wie es denn wirklich hie und da auch bei der andern Schreibung beide Male steht. Und nicht minder konnte es scheinen, als müsse *ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν* demjenigen der beiden Sätze angehören, wo der Apostel von seinem *θλιβεσθαι* spricht, indem man ihn so verstand, als ob die Bedrängniß, die ihm widerfährt, die Leser in Ertragung der gleichen Leiden bestärken solle, woran sich dann der Ausdruck seiner Hoffnung, es werde hierin ihr Heil zu Wege kommen, also der Satz *καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν* bequem angeschlossen¹⁾. So Vieles traf zusammen, um glauben zu machen, die Periode sei durch Nachlässigkeit in eine Verwirrung gerathen, aus der man sie wieder zurecht bringen müsse, während die andere Schreibung, wenn sie die ursprüngliche wäre, nichts so Auffälliges geboten hätte, daß man sich zu einer so durchgreifenden Umstellung hätte veranlaßt sehen können. In Wahrheit freilich täuschte man sich. Denn nur, wenn der Apostel sagte, in wie fern seine Bedrängniß den Lesern eine Frucht bringe, konnte er schreiben *ὑπὲρ τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας*. Er sagt dieß nicht von dem Beispiele, das er durch sein Ertragen der Bedrängniß giebt²⁾, oder von der Art und Weise, wie er sie erträgt³⁾, aber man braucht auch nicht das *θλιβόμεθα* des einen und das *παρακαλούμεθα* des andern Satzes in eins zu mengen, um beides zusammen solchen Dienst thun zu lassen⁴⁾. Wenn wir

¹⁾ gegen Klöpfer. ²⁾ so Flatt u. A. ³⁾ so z. B. Osiander, Visping.
⁴⁾ so de Wette, Meyer.

Bedrängniß erfahren, sagt er, so ist es um euere Tröstung und Errettung zu thun. Meint er ja doch diejenige Bedrängniß, welche ihm über der Ausrichtung seines Berufs und aus ihr erwächst¹⁾: sein Beruf aber ist die Verkündigung des Wortes, welches um alle gegenwärtige Noth der Menschheit tröstet und schließlich vom ewigen Tode rettet²⁾. Denn ähnlich wie 2 Thess. 2, 16 *παράκλησις* und *ἐλπίς*³⁾ sind hier *παράκλησις* und *σωτηρία* verbunden. Gehörte, wie es bei der von uns abgelehnten Lesart der Fall ist, *τῆς ἐνεργουμένης ἐν ὑπομονῇ τῶν αὐτῶν παθημάτων ὧν καὶ ἡμεῖς πάσχομεν* zu *τῆς ὑμῶν παρακλήσεως καὶ σωτηρίας*, so würde sich fragen, ob hier *ἐνεργεῖσθαι* als Passivum oder als Medium gemeint ist. Im erstern Falle wäre ihre Tröstung und Errettung, um die es bei seiner Bedrängtheit zu thun sei, als diejenige näher bestimmt, welche in einer standhaften Erdduldung derselben Leiden, die er über sich ergehen läßt, gewirkt werde⁴⁾ und also damit zu Wege komme, daß sie das standhaft ertragen, was ein Christ um Christi willen über sich ergehen läßt. Im andern Falle dagegen wäre diese ihre Standhaftigkeit als eine Frucht und Wirkung ihrer Tröstung und Errettung bezeichnet. Das Erstere will nicht zur *παράκλησις*, das Letztere nicht zur *σωτηρία* passen. Denn die christliche Standhaftigkeit dient zwar, das Heil zu erlangen, aber des Trostes bedarf sie zu ihrer selbst Ermöglichung; und die Kraft des göttlichen Trostes erweist sich in der Standhaftigkeit des Christen, deren er sonst nicht fähig wäre, aber das Heil ist dann der Lohn derselben. Es ist daher ein Vorzug der andern Lesart, daß sich bei ihr jener Beisatz nur an *τῆς παρακλήσεως* anschließt, in welchem Falle kein Zweifel ist, daß *ἐνεργουμένης* mediale Bedeutung hat, wie denn ein Passivum *ἐνεργεῖσθαι*, sei es auch nur zufälliger Weise, bei Paulus nie vorkommt. Wenn wir getröstet werden, schreibt der Apostel, so ist es damit um eure Tröstung zu thun, welche dann darin wirksam wird, daß ihr dieselben Leiden, die wir erleiden, mit ausharrender Geduld ertragt. Hieran fügt er dann den Satz an *καὶ ἡ ἐλπίς ἡμῶν βεβαία ὑπὲρ ὑμῶν*, der sich mit einer nicht eben seltenen Unregelmäßigkeit⁵⁾ in

¹⁾ vgl. Kol. 1, 24; 2 Tim. 2, 10. ²⁾ so Billroth, Olshausen. ³⁾ vgl. I. S. 347. ⁴⁾ so Rückert. ⁵⁾ vgl. namentlich Kol. 2, 2.

dem Participialsatze *εἰδότες, ὅτι ὡς κοινονοὶ ἐστέ τῶν παθημάτων, οὕτως καὶ τῆς παρακλήσεως* fortsetzt. Seine Hoffnung steht ihm fest, daß sie, was um Christi willen zu leiden kommt, standhaft aus= halten, indem er aus eigener, B. 5 ausgesprochenen Erfahrung weiß, daß sie, wenn sie um Christi willen zu leiden bekommen, auch der entsprechenden Tröstung theilhaft sind, welche das Aussharren er= möglichkt.

Antwort auf eine theil= nehmende Äußerung der Gemeinde über eine Lebensgefahr, die ihn betroffen hat. 1, 8—11. An die beiden Hälften des 5. Verses, wo der Apostel von sich Gleiches gesagt hat, wie B. 7 von seinen Lesern, haben sich die beiden mit *εἴτε — εἴτε* einander nebengeordneten Sätze angeschlossen, in denen er darlegt, wie gleichmäßig ihnen zu Gute kommen will, was ihm sei es an Leid oder an Tröstung widerfährt. Sie fügen sich so in die Lobpreisung Gottes ein, in der er die Gemüthsstim= mung kund gegeben hat, mit welcher er seinen Brief begann. Wenn er nun mit einem *οὐ γὰρ θέλωμεν ὑμᾶς ἀγνοεῖν*¹⁾ fortfahrend auf eine Bedrängniß zu sprechen kommt, die ihn betroffen hat, so wird, was er ihnen hievon zu sagen hat, zu einer Erklärung dienen sollen, warum er seinen Brief gerade so und nicht anders angefangen. Aber nicht so spricht er von dieser Bedrängniß, als wollte er ihnen erzäh= len, was er erlebt hat²⁾, sondern er setzt voraus, daß sie den Vorgang selbst bereits kennen, und zwar nicht etwa erst durch den Ueberbringer des Briefs erfahren haben werden, ehe sie dieß lesen³⁾, oder, wenn sie es lesen, von ihm sich des Nähern erzählen lassen werden⁴⁾, sondern daß sie ihn jetzt schon kennen, wo er davon schreibt, ja schon gekannt haben, als sie ihm schrieben. Denn nur daraus, daß er sich auf eine das Ereigniß betreffende Äußerung der Ge= meinde bezieht, erklärt sich die Art und Weise, wie er dazu übergeht, die Lage zu schildern, in welcher er sich damals befunden hat. Da es sich um etwas handelt, das ihm begegnet ist, als er noch in Asia war, der Brief aber, wie sich im Verlaufe desselben zeigt, zu einer Zeit verfaßt ist, wo er sich schon seit geraumer Zeit in Macedonien befand, so kann die korinthische Gemeinde gar wohl Kenntniß davon gehabt haben, als Titus von ihr ging. Muß doch überdieß, wenn

¹⁾ vgl. I. C. 232. ²⁾ gegen Bisping u. A. ³⁾ gegen Rückert. ⁴⁾ gegen Maier.

die Nachricht Akt. 19, 22 Glauben verdient, daß Timotheus einige Zeit vor Paulus Ephesus verlassen und sich voraus nach Macedonien begeben hat, zwischen jenem Ereignisse und des Apostels Abreise von Ephesus ein längerer Zwischenraum liegen. Denn als etwas, das ihm und dem Timotheus begegnet ist, bezeichnet er es. Eben deshalb kann er auch nicht jenen Aufruhr meinen, welcher nach des Vektens Abreise den noch in Ephesus weilenden Apostel bedroht hat, wie denn die Ortsbezeichnung *ἐν τῇ Ἀσίᾳ* eher an ein anderswo und nicht gerade in Ephesus vorgekommenes Ereigniß denken läßt¹⁾. Welcher Art es gewesen, läßt sich vielleicht aus dem ersehen, was er darüber sagt. Ueber die Maßen schwer nennt er die Wucht der Drangsal, von welcher sie betroffen worden, so schwer, wie das zu *καθ' ὑπερβολήν* als zweite, steigernde Adverbialbestimmung²⁾ hinzutretende *ὑπὲρ δύναμιν* besagt, daß es über ihr Vermögen ging, darunter aufrecht zu bleiben, und sie, was mit *ὥστε* an *ὑπὲρ δύναμιν* sich anschließt, nicht mehr wußten, wie sie am Leben bleiben sollten. Hierzu bringt *ἀλλὰ* nicht einen Gegensatz, welcher nur das bejahend³⁾ oder auch steigernd⁴⁾ ausdrücken will, was der vorhergegangene Folgesatz verneinend gesagt hat. Da der mit *ἀλλὰ* eingeführte Satz dem *ὥστε* nicht untersteht, hat man zu dieser Auffassung keinen Grund, und der Absichtssatz, in den er ausgeht, und nicht minder das Perfectum *ἐσχήκαμεν* weist auf eine andere. Denn im Unterschiede von dem erzählenden *ἐβάρηθημεν* stellt dieses Perfectum des Apostels damalige Lage als etwas dar, was in der Art einer abgeschlossenen Vergangenheit angehört, daß in der Gegenwart, von welcher der Absichtssatz handelt, das damit bezweckt Gewesene vorliegt. Eben auf diesen Absichtssatz zielt die mit *ἀλλὰ* eingetretene Wendung der Rede, indem das Ereigniß hinter diesem „doch nein“ unter einen ganz andern Gesichtspunkt gestellt wird, als vorher. Wenn wir selbst, sagt der Apostel, bei uns auf die Frage, was aus uns werden solle, keinen andern Bescheid gehabt haben, als der auf den Tod lautete — denn gleichbedeutend mit *κατάκριμα*⁵⁾ ist nun einmal *ἀπόκριμα* nicht —, so hat dieß dazu dienen sollen, daß wir, wie wir denn auch thun,

¹⁾ vgl. Rückert. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ so Billroth, Meyer. ⁴⁾ so z. B. Rückert, de Wette. ⁵⁾ so noch Osiander.

unser Vertrauen nicht auf uns selbst setzen, sondern auf den Gott, welcher die Todten erweckt. Man hat diese vorwiegende Betonung des Nachsatzes willkürlich genannt¹⁾, ohne zu bedenken, daß sie durch den Fortschritt der Rede von selbst gegeben ist, da der Hauptsatz wesentlich nur Wiederaufnahme des Vektovorhergegangenen ist. Daß sie niemals, auch wenn die Bedrängniß keine so hoffnungslose ist, wie damals, sich selbst auszuhelfen zu können vermeinen, sondern nur darauf sich verlassen sollen, daß ihnen der Gott, dem es nicht zu schwer ist, die Todten ins Leben zu rufen, aus aller Gefahr zu helfen vermag, dieß haben sie damals gelernt, und so sehen sie vielmehr auf die Frucht, welche ihnen jene Drangsal bringen sollte, als auf die Schwere und Hoffnungslosigkeit der Noth, in welcher sie sich befanden. Die Drangsal muß dann aber eine solche gewesen sein, bei welcher ihnen der Tod vor Augen stand, ohne daß sich ihnen irgend ein Mittel oder irgend eine Möglichkeit darbot, sich selbst zu retten, was sich mit Akt. 19, 30 schwerlich würde reimen können. Vollends wenn der Apostel ihre Errettung eine Errettung *ἐκ τηλικούτου θανάτου* nennt und die Hoffnung ausspricht, daß ihn Gott auch ferner von solchem Tode erretten werde, so will dieß zu keinerlei Gefahr passen, die ihm von Menschen drohen konnte. Denn durch die Hand der Feinde Christi zu sterben, konnte ihm nicht ein sonderlich schrecklicher Tod sein. War er doch, wie er 11, 24 erwähnt, schon einmal gesteinigt worden und für todt liegen geblieben. Dagegen gedenkt er eben dort einer Todesgefahr, in welcher umzukommen ihm in der That schrecklich gewesen wäre. *Νυχθημερον ἐν τῷ βυθῷ περιόηκα* lesen wir dort und gewinnen dadurch die Vorstellung, daß er einmal in Folge eines Schiffbruchs Tag und Nacht lang ohne Hoffnung des Lebens und ohne alle Möglichkeit, sich selbst zu helfen, ein Spielball der Wellen gewesen, immer in Gefahr, von ihnen verschlungen zu werden. Sollte er durch ein Unglück, das Gott selbst über ihn verhängt hatte, eines so grausigen Todes sterben, welcher nicht, wie wenn er als Blutzuge Christi starb, für die heilige Sache, der er lebte, Etwas austrug?

Wenn freilich dem *ἐξέβαστο ἡμᾶς* das namentlich in den Minuskelhandschriften vorwiegend bezeugte *καὶ ὄνεται* sich anschlösse, dann

¹⁾ so Meyer.

wäre an eine solche Todesgefahr nicht zu denken. Aber man könnte sich dann überhaupt nicht vorstellen, worin sie bestanden haben sollte. Es müßte etwas sein, das ihn noch fortwährend bedroht, und zwar mit demselben ihm besonders schrecklichen Tode bedroht, welchem er in Asia entronnen ist. Denkt man sich, daß er durch Feinde Christi in einer anscheinend unabwendbaren Gefahr schrecklichen Todes gewesen¹⁾, so kann doch gerade diese oder gleiche Gefahr nicht andauernd ihn bedrohen: überhaupt aber seines Lebens nie sicher zu sein, war ihm ja nichts Sonderliches²⁾. An eine Krankheit aber, welche ihn in Asia befallen hatte und immer noch einen besonders schweren Tod befürchten ließ³⁾, ist schon deshalb nicht zu denken, weil er davon im Singularis sprechen müßte. Doch ganz abgesehen von der Frage, worin die Gefahr bestanden haben mag, wird vor allem jene Lesart zu beseitigen sein. Denn sie ist es keinen Falls, aus der sich die ungewöhnliche Menge verschiedener Schreibungen, welche sich an der vorliegenden Stelle findet, herleiten und erklären läßt. Auch hier kann es nicht ein bloßes Versehen sein, welches solche Abweichungen verursachte: wenigstens ist ein Abschweifen von καὶ ῥύεται zu καὶ ἔτι ῥύσεται wenig wahrscheinlich. Für das Verständniß aber bot die Stelle keine unmittelbaren Schwierigkeiten, wenn sich dem Relativsatze ὅς ἐκ τῆλικούτου θανάτου ἐρρύσατο ἡμᾶς καὶ ῥύεται der andere angeschlossen eis ὃν ἠλπικαμεν, ὅτι καὶ ἔτι ῥύσεται. Wenn man nicht tiefer ging und sich über die Art der in Rede stehenden Todesgefahr Rechenschaft gab, mußte es ganz angemessen erscheinen, daß der Apostel von seiner Erfahrung, die er in der Vergangenheit gemacht hatte und in der Gegenwart fortwährend machte, zu der Hoffnung überging, deren er sich für die Zukunft getröstete. Wie ganz anders stellt es sich in beiden Beziehungen, wenn ursprünglich geschrieben stand καὶ ῥύσεται, eis ὃν ἠλπικαμεν, καὶ ἔτι ῥύσεται! So findet sich in mehreren der gewichtigsten Majuskelhandschriften, auch der sinaitischen, mit der einzigen Verschiedenheit, daß sie hinter ἠλπικαμεν zum Theil jenes ὅτι haben, welches aber die mannigfaltigsten Anzeichen der Unächttheit gegen sich hat, sei es, daß es in erheblichen Handschriften ganz fehlt, oder daß in anderen καὶ ὅτι sich findet

1) so z. B. Meyer, Klöpper. 2) vgl. 1 Kor. 15, 30 f. 3) so z. B. Rückert.

statt καὶ ἔτι, oder daß in der Beschito καὶ ἔτι mit ἡλπίζαμεν oder anderwärts καὶ ῥύσεται εἰς ὃν ἡλπίζαμεν, letzteres wohl richtig und im Sinne des Apostels, verbunden erscheint. Bei dieser Lesart konnte das Auge von dem ersten ῥύσεται zum zweiten überschweifen und gleich zu dem übergehen, was hinter letzterem folgt. Vor allem aber konnte es scheinen, als stehe der Relativsatz εἰς ὃν ἡλπίζαμεν dem vorhergehenden nebengeordnet, in welchem Falle ein ὅτι nöthig war, um καὶ ἔτι ῥύσεται dranzuschließen. Hierdurch erschien dann καὶ ῥύσεται entweder überflüssig, daß man es wegließ, oder irrtümlich, daß man es ins Präsens verwandelte, um zwischen Vergangenheit und Zukunft auch die Gegenwart ausgedrückt zu sehen. Erklärt sich auf diese Weise die ganze Mannigfaltigkeit von Lesarten, so ergibt sich nicht minder, wenn die hiebei als ursprünglich vorausgesetzte Lesart den Vorzug verdient, wenn wir also lesen Καὶ ῥύσεται, εἰς ὃν ἡλπίζαμεν, καὶ ἔτι ῥύσεται¹⁾, auch ein richtiger Fortschritt der Rede. Mit einem καὶ, welches nun im Sinne von „auch“ gemeint ist und einen selbstständigen Satz beginnt, geht der Apostel von der Erfahrung, die er gemacht hat, zu der Zukunft über, für die er sich eines Gleichen von dem versieht, auf den er seine Hoffnung bleibend gerichtet hat, und wiederholt dieses καὶ ῥύσεται hinter εἰς ὃν ἡλπίζαμεν mit einem das Futurum betonenden „auch ferner noch“ nachdrücklich. Standen ihm doch wiederholte weite Seereisen bevor, von Korinth nach Judäa, von dort nach Rom und Röm. 15, 24 zufolge von Rom nach Spanien. Da setzt er seine Hoffnung auf Gott, daß er ihn nicht in den Wellen des Meers werde den Tod finden lassen, während er unterwegs ist, seinen großen Beruf zu erfüllen, sondern ihn aus solcher Gefahr nicht minder erretten werde, als er ihn in Asia so wider alles Verhoffen errettet hat. Die Ortsbezeichnung ἐν τῇ Ἀσίᾳ kann uns an unserer sonst durchweg bestätigten Vorstellung, welcher Art jene Lebensgefahr gewesen, nicht irre machen, da es nicht darauf ankam, die Stelle genau zu bezeichnen, wo sie ihn betroffen hat, sondern nur das Land zu benennen, wo er, schon im Begriff, es zu verlassen, und ehe er seine eigentliche Reise, zunächst nach Macedonien, antrat, noch solche Todesnoth erleben mußte. Wenn er auf

¹⁾ so auch Tregelles.

einer Küstenfahrt, wie etwa zwischen Ephesus und Miletus, Schiffbruch gelitten hatte, so konnte er wohl ἐν τῇ Ἀσίᾳ schreiben.

Bei seiner Hoffnung, nicht solchen Todes zu sterben, versieht er sich zur korinthischen Gemeinde, daß auch sie, gleich allen Anderen, von denen er dieß erwarten kann, mit ihrer Bitte zu Gott, als welche eben das Mittel ist, wie Menschen dazu mithelfen können, das Ihre thun werde, um dieß für ihn zu erlangen, oder, was er nun statt dessen als das durch ihr Gebet zu Erzielende benennt, damit ihrer Viele ebenso um ihn Gotte dank sagen, wie er sie um ihn Gott bitten heißt. Denn in dieser Weise steht das beidemalige ὑπὲρ ἡμῶν sich gegenüber, angemessen genug, um jeden Gedanken an Erziehung des zweiten durch die unzureichend beglaubigte Lesart ὑπὲρ ὑμῶν fernzuhalten¹⁾. Aber nicht bloß überhaupt soll um ihn und Timotheus Gotte Dank gesagt werden, sondern εὐχαριστηθῆναι hat an τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα ein Subjekt. Eine ihnen geschenkte Gabe ist es, für welche von Anderen um sie Gotte gedankt werden soll. Insgemein versteht man darunter ihre Errettung von solchem Tode. Aber da dem Subjekte kein zurückweisendes Demonstrativum beigegeben, χάρισμα auch kein passender Ausdruck für stetige Lebensbewahrung ist, und es sich keineswegs von selbst versteht, daß das Verdankte mit dem Erbetenen eins und dasselbe ist²⁾, vielmehr das, wofür gedankt wird, als durch das Erbetene ermöglicht erscheint; so hat man keinen Grund, unter τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα etwas Anderes zu verstehen, als was der Apostel auch sonst die ihm sonderlich geschenkte Gabe Gottes nennt³⁾. Dafür, daß ihm und so denn auch seinem Berufsgenossen gegeben worden, Christum denen zu verkündigen, die ihn noch nicht kennen, sollen diejenigen dank sagen, welche durch ihn zur Erkenntniß Christi kommen⁴⁾. Ihrer werden aber um so mehr, in je weitere Ferne er, weit übers Meer, wie er jetzt eben vorhat, die ihm anvertraute Botschaft trägt. Daher heißt es ἐκ πολλῶν προσώπων, was nicht zu τὸ εἰς ἡμᾶς χάρισμα bezogen werden kann, wo es angeblich die ihm gewordene Begnadung als eine von Vielen ihm erbetene be-

¹⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 326. ²⁾ gegen Alöpfer

³⁾ vgl. Gal. 2, 9; 1 Kor. 3, 10; Röm. 1, 4; 12, 3; 15, 15; Eph. 3, 2. 7. 8.

⁴⁾ so Oslander, Ewald.

zeichnen soll¹⁾, während doch in keiner Weise angedeutet ist, daß es dem in sich abgeschlossenen Subjekte zu einer derartigen Näherbestimmung dienen will. Eben so wenig kann aber *διὰ πολλῶν* eine solche Näherbestimmung desselben sein²⁾. Es heißt weder *τὸ ἐκ πολλῶν προσώπων* noch *τὸ διὰ πολλῶν εἰς ἡμᾶς χάρισμα*. Eher wäre möglich, daß *διὰ πολλῶν* die Danksgiving als eine durch Viele zu Wege kommende bezeichnete, nur daß es dann an der Stelle erwartet werden sollte, wo *ἐκ πολλῶν προσώπων* steht, und umgekehrt. Aber wenn dann erklärt wird, die Danksgiving komme in so fern durch Viele zu Wege, als sie das erbeten haben, wofür Dank gesagt wird³⁾, so begreift man nicht, warum es von der nur so mittelbarer Weise herbeigeführten Danksgiving heißt, sie komme durch sie zu Wege, und nicht vielmehr von dem, was sie erbeten haben und wofür nun gedankt wird. So kann also *ἐκ πολλῶν προσώπων* nur die Richtung bezeichnen, von der die Danksgiving herkommt, ohne daß *πολλὰ πρόσωπα* lediglich dasselbe sein muß, wie *πολλοί*, indem allerdings die Angesichter der Danksgivingenden Gotte zugewandt zu denken sind⁴⁾, weshalb auch nicht sowohl *πολλὰ πρόσωπα*, als vielmehr *πολλῶν πρόσωπα* gemeint sein dürften. *Διὰ πολλῶν* aber kann dann nur eine Näherbestimmung der Danksgiving sein, welche von Vieler Gotte freudig zugewendeten Angesichtern aufsteigt zu Gott. Man würde es auch kaum jemals anders verstanden haben, als wie *διὰ βραχέων*, δι' ὀλίγων, *διὰ πλείονων* so oft bei Verbis des Redens vorkommt, wenn man nicht gemeint hätte, ein in vielen Worten sich verbreitendes Danksgiving vertrage sich übel mit Matth. 6, 7. Als wenn es dem dankbaren Herzen nicht natürlich wäre, je mehr es die Größe des Gutes erkennt, für das es dankt, desto mehr auch diese seine Erkenntniß zu Worte kommen zu lassen! Und was ist *εὐχαριστεῖν ἀδιαλείπτως* anders als *εὐχαριστεῖν διὰ πολλῶν*? Reichliches Dankgebet und aus Vieler Munde möchte der Apostel um ihn zu Gott aufsteigen sehen. In diesem Sinne wünscht er sich von der Fürbitte der Korinther auf seiner Reise ins ferne Abendland begleitet zu wissen, damit er dort sein Berufswerk neu beginne und erfolgreich fortsetze.

¹⁾ so z. B. Flatt, Rückert, de Wette, Osiander, Bisping, Maier. ²⁾ so z. B. Billroth, Olshausen. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ vgl. Meyer.

Wir sehen, der Apostel hat das Ereigniß, wegen dessen ihn ^{Antwort an eine Aeußerung ihres Bezugs über die Abänderung seines Reiseplans.} die Gemeinde ihrer Theilnahme versichert hatte, unter einen Gesichtspunkt gestellt, unter welchem es ihr eine Mahnung zur Fürbitte für ihn ward, so zwar, daß sie dabei nicht bloß an seine Person, sondern an sein Berufswert zu denken hatte. Wenn er nun seinen Anspruch auf solche Fürbitte begründet, so thut er dieß in einer Weise, die ihm den Uebergang bahnt¹⁾, um auf eine andere Aeußerung der Gemeinde zu erwiedern, welche mit ihrer Bezugnahme auf jenes Ereigniß in Zusammenhang gestanden haben wird. Denn die Nachricht, in welcher Lebensgefahr er gewesen, ehe er Asia verließ, hatte ihr ja den erschütternden Gedanken erwecken müssen, wie nahe ihr gestanden hatte, ihn nicht wieder zu sehen. Dieses Unglück war abgewendet, und die vorübergegangene Gefahr diente nur, die Freude zu steigern, daß sie ihn wiedersehen sollte. Aber es war keine ungetrübte Freude, indem sie es andererseits schmerzlich empfand, daß sie ihn nicht so bald wiedersehen sollte, als sie ihn erwarten zu dürfen gemeint hatte. Denn er hatte ihr geschrieben, daß er nicht gleich und unmittelbar, sondern erst über Macedonien nach Korinth kommen werde. Wie sie sich hierüber geäußert hat, können wir aus der Erwiderung des Apostels entnehmen. Er knüpft sie an das Vorhergehende damit an, daß er seine Erwartung, von ihrer Fürbitte begleitet zu werden, durch Geltendmachung der Lauterkeit seines Verhaltens überhaupt und ganz besonders seines Verhaltens gegen sie begründet. Denn dieser und keiner andern Beschaffenheit seines Verhaltens rühmt er sich, wenn er fortfährt *ἡ γὰρ καύχησις ἡμῶν αὐτῇ ἐστίν*, mit *καύχησις* das Thun des *καυχώμενος*, nicht den Inhalt oder Gegenstand des *καυχᾶσθαι* bezeichnend²⁾, und mit *αὐτῇ* nicht auf τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν, sondern auf *ὅτι* hinweisend. Es könnte nicht eben so gut *ἡ καύχησις ἡμῶν ἐστίν τὸ μαρτύριον τῆς συνειδήσεως ἡμῶν* heißen³⁾, vielmehr bezeichnet er dasjenige, von dem er sagt, daß er sich dessen freue und rühme, durch die zwischenge-schobene Apposition⁴⁾ als das von seinem Gewissen ihm Bezeugte. Nur bei dieser Auffassung begreift sich genügend, warum er *καύχησις*

¹⁾ so auch Tregelles. ²⁾ vgl. Meher. ³⁾ gegen de Wette u. A. ⁴⁾ vgl. 3. B. Plato Gorg. 507 E.

schreibt und doch nicht μαρτυρία¹⁾ und μαρτύριον und doch nicht καύχημα. Zweierlei sagt er von seinem Wandel in der Welt, daß er ihn ἐν ἀπλότῃ καὶ εὐκρινείᾳ τοῦ Θεοῦ und daß er ihn οὐκ ἐν σοφίᾳ σαρκικῇ ἀλλ' ἐν χάριτι Θεοῦ geführt habe. Denn so wahrscheinlich es ist, daß der Artikel vor dem ersten Θεοῦ hinter dem artikkellosen εὐκρινείᾳ weggelassen wurde, weil er vor dem zweiten hinter dem artikkellosen χάριτι fehlte²⁾, so unwahrscheinlich ist es, daß ἀγιότητι in ἀπλότῃ sollte umgekehrt worden sein, während vielmehr ἀπλότης gar leicht ungeeignet erscheinen konnte, als Eigenschaft Gottes genannt zu sein. Als Eigenschaft Gottes ist es aber wirklich gemeint³⁾ und nicht bezeichnet τοῦ Θεοῦ Schlichtheit und Lauterkeit als gottgefällige⁴⁾ oder gottgewirkte⁵⁾ Eigenschaften. Wenn die Christen μιμηταὶ τοῦ Θεοῦ sind⁶⁾, wenn sie bestimmt sind, εἰς τὸ μεταλαβεῖν τῆς ἀγιότητος αὐτοῦ⁷⁾, so ist nicht abzusehen, warum der Apostel die Schlichtheit und Lauterkeit, welche er seinem Verhalten beimißt, nicht darnach bezeichnen sollte, daß dies Gottes Art und Weise ist⁸⁾. Um so deutlicher geschieht es dann im Gegensatz gegen τοῦ Θεοῦ, daß er ἐν τῷ κόσμῳ dem ἀνθρωπίνῳ beigiebt. Hat er nun hiemit die sittliche Beschaffenheit benannt, die er in seinem Wandel erzeugt hat, so sagt ἐν χάριτι Θεοῦ, was ihm für seine Schritte maßgebend war. Nur wie eine adjektivische Näherbestimmung steht hier das artikkellose Θεοῦ bei χάριτι, und nicht von der Gnade Gottes, der für Alle gleichen, sagt er, daß sie sein Verhalten regiert habe, sondern bezeichnet seinen Wandel als einen, dessen Gang und Verlauf in göttlicher Gnade, das heißt in solchem, das Gott ihm gnädig zugetheilt hat, seinen Bestimmungsgrund hatte, statt in fleischlicher Verstandigkeit. Σοφία σαρκική ist ein Besitz des natürlichen Menschen, vermöge dessen er sich darauf versteht, sein Thun und Lassen so einzurichten, daß seinem sündhaften Eigenwillen ein Genüge geschieht. Der Apostel dagegen kann sich das Zeugniß geben, daß er göttliche Gnade den Bestimmungsgrund seines Wandels hat sein lassen. Was er hierunter versteht, erhellt aus dem Umstande, daß es sich darum han-

¹⁾ gegen Ofiander. ²⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 327.

³⁾ vgl. Ofiander. ⁴⁾ so z. B. Rückert, Reiche. ⁵⁾ so z. B. Meyer, de Wette.

⁶⁾ Eph. 5, 1. ⁷⁾ Hebr. 12, 10. ⁸⁾ vgl. Jak. 1, 5.

deß, wie er und Timotheus in Ausrichtung ihres apostolischen Berufs sich verhalten haben. Wenn sie sich für dieß ihr Verhalten die ihnen gewordene Berufsaufgabe bestimmend sein ließen, so konnte er das, was ihre Schritte regierte, göttliche Gnade nennen, indem ihnen Gott gegeben hatte, was sie thun und wie sie es thun sollten, im Gegensatz zu der sündhaften Klugheit, welche das Thun und Lassen des natürlichen Menschen bestimmt.

Gilt dieß von seinem und des Timotheus Verhalten überhaupt, so ganz besonders gegenüber der Gemeinde von Korinth oder Achaja. Er kann sich das Zeugniß geben, hier ganz besonders dieser Richtschnur seines Verhaltens gefolgt zu sein, nicht als hätte er es anderwärts weniger gethan, sondern weil er unter den dortigen Umständen, die ihn so leicht zu Mitteln fleischlicher Weisheit verleiten konnten, ganz besonders auf seiner Hut war¹⁾. Aus der Begründung, welche er dem περισσοτέρως δὲ πρὸς ὑμᾶς anschließt, wird ersichtlich, wodurch er veranlaßt war, sich solches Zeugniß zu geben. Denn als Begründung desselben eine Aussage über das folgen zu lassen, was er ihnen brieflich sagt, kann ihn nur eine Aeußerung der Gemeinde veranlaßt haben, welche ihm zu verstehen gab, daß ihr, sei es überhaupt oder in einer bestimmten Beziehung das, was er ihr schriftlich zugehen läßt, einen andern Eindruck mache, als den der rückhaltlosen Offenheit. Was ihr leset, sagt er, oder auch versteht, das schreiben wir und nicht Anderes. Denn es heißt nicht οὐδὲν ἄλλο, daß sich ἄλλ' ἢ auf die Verneinung bezöge und Etwas als das Einzige bezeichnete, was er schreibe, in welchem Falle οὐδὲν allein stehen könnte, ohne daß der Sinn sich änderte²⁾; sondern ἄλλ' ἢ bezieht sich auf ἄλλα, und die Negation verneint, daß sein Schreiben, wenn er schreibt, ein Schreiben von Anderem sei, als das ist, was sie lesen, wenn sie lesen³⁾. Die Selbigkeit also dessen, was er schreibt, und dessen, was sie lesen oder auch verstehen, hält er aufrecht. Er schreibt weder geßtentlich so, daß sie Anderes herauslesen müssen, noch absichtlich so, daß sie auch Anderes verstehen können⁴⁾, als was er sich bei seinen Worten denkt. Um auch Bekteres

¹⁾ vgl. Röpper. ²⁾ so z. B. Plato Phaed. 81 B. ³⁾ vgl. Plato de republ. 429 B. ⁴⁾ gegen Rückert.

auszuschließen, und nicht, um zu sagen, daß sie auch ohne Brief wissen können, wie er gesinnt sei¹⁾, fügt er ἢ καὶ ἐπιγινώσκετε hinzu; wo übrigens ἢ καὶ zusammengehört²⁾ und nicht καὶ ἐπιγινώσκετε³⁾, indem nur gesagt sein will, daß ἀναγινώσκειν mit ἐπιγινώσκειν gleichbedeutend gemeint ist und unbedenklich damit vertauscht werden mag, und nicht steigerungsweise von erstem zu letztem fortgeschritten wird⁴⁾.

Eine andere Bewandniß hat es mit dem ἐπιγινώσσεσθε des folgenden Satzes, welches ja auch ein anderes Objekt hat⁵⁾. Denn nicht bloß zu ἐπέγνωτε⁶⁾, sondern im Gegentheil zu diesem nicht, da es keines andern Objekts als ἡμᾶς bedarf, und also zu ἐπιγινώσσεσθε allein ist ὅτι κἀνχημα ὑμῶν ἐσμέν Objekt⁷⁾. Nur die auch in der Einschlebung des unzureichend beglaubigten καὶ sich kundgebende irrige Meinung, ἐλπίζω δὲ ὅτι ἕως τέλους ἐπιγινώσσεσθε schließe sich enge an das Vorhergehende an, konnte auf den Gedanken bringen, ἐπιγινώσσεσθε habe dasselbe Objekt wie ἐπιγινώσκετε: in welchem Falle man dann ὅτι κἀνχημα ὑμῶν ἐσμέν entweder für das näher bestimmende Objekt zu ἐπέγνωτε ἡμᾶς oder für eine Begründung der hierin sich aussprechenden Zuversicht des Apostels nahm, Letzteres etwa auch aus dem Grunde, weil die Korinther das nicht schon erkannt haben könnten, was doch erst am Tage des Herrn Jesu offenbar werden sollte⁸⁾. Aber dann könnte er auch nicht ἐσμέν, sondern nur ἐσόμεθα schreiben. Wir sind euch, sagt er, ganz ebenso wie ihr uns, wovon ihr am Tage des Herrn Jesu werdet rühmen können, daß wir es euch gewesen seien: womit aber nicht gemeint ist, daß es ihnen Ehre machen wird, ihn zum Lehrer, und ihm Ehre machen wird, sie zu Schülern gehabt zu haben⁹⁾; sondern, wie κἀνχᾶσθαι ἐν τινι heißt „sich Eines rühmen, daß man ihn habe“¹⁰⁾, so heißt ἐσμέν κἀνχημα ὑμῶν „wir gehören euch so an, daß ihr werdet rühmen können, wir seien euer gewesen.“ Nur dieß, nicht jenes paßt in den Zusammenhang, nur das innige Verhältniß, in welchem sie zu einander stehen, daß

¹⁾ gegen Meyer, Oslander. ²⁾ wie z. B. Luc. 11, 11. ³⁾ wie z. B. 1 Kor. 16, 6. ⁴⁾ gegen de Wette u. A. ⁵⁾ gegen de Wette, Oslander u. A. ⁶⁾ so z. B. Billroth, Rückert, de Wette u. A. ⁷⁾ vgl. Meyer, Bispinq. ⁸⁾ so Olshausen. ⁹⁾ gegen Meyer u. A. ¹⁰⁾ vgl. Röm. 2, 17; 5, 11.

sie sich gegenseitig angehören, kann gemeint sein. Die Gemeinde hat schon theilweise erkannt und wird bis zu Ende erkennen, daß er ihnen, wie sie am Tage des Herrn werden rühmen können, nicht minder angehört, als sie ihm. Diese Wendung nämlich nimmt des Apostels Rede mit ἐλπίζω δέ, daß er von dem, was er über seine brieflichen Kundgebungen gesagt hat, übergeht zu seinem Verhalten gegen die Gemeinde überhaupt, in welchem er bis zu Ende, also bis mit seinem Tode seine Beziehung zu ihr ein Ende nimmt¹⁾, erkannt zu werden hofft. Der Zwischensatz καὶ ἐπὶ τῷ ἡμᾶς ἀπὸ μέρους kann nicht sagen wollen, daß ihre Erkenntniß seiner Person bis jetzt eine unvollständige²⁾, noch daß sie nur bei einem Theile von ihnen³⁾ zu finden sei. Keines von beidem entspricht dem Gegenfaze ἕως τέλους, welcher vielmehr ἀπὸ μέρους zeitlich fassen heißt⁴⁾. Ihr bisheriges Erkennen ist nur ein stückweises, sofern sein bisheriger Verkehr mit ihnen nur erst ein Theil dessen ist, was er mit ihnen zu leben hat. Er tadelt sie also nicht, indem er ἀπὸ μέρους schreibt, sondern setzt vielmehr voraus, daß sie in dem bisherigen Theile seines Verkehrs mit ihnen einen Eindruck von ihm empfangen haben, welcher sie schon jetzt dessen versichert, wessen er sie durch sein Verhalten bis zu Ende zu versichern hofft.

Es konnte auffallen, daß er ἐλπίζω schrieb, hier zum ersten Male in die erste Person Singularis übergehend, während doch in dem von ἐλπίζω abhängigen Satze wieder nur die erste Person Pluralis begegnet. Woher dieß kommt, zugleich aber auch, wie recht wir urtheilten, als wir in ἐλπίζω δέ ein Fortschreiten zu einem neuen Gedanken erkannten, erhellt aus dem mit dem Nächstvorhergegangenen enge zusammengehörigen 15. Verse, wo derselbe Paulus, welcher es nur seine persönliche Hoffnung genannt hatte, daß die Gemeinde ihn und Timotheus allezeit als solche erfinden werde, deren sie sich berühren darf, nun eben diese Ueberzeugung als triebkräftige Voraussetzung eines Vorhabens bezeichnet, welches wieder nur als seine persönliche Sache erscheint. Die Leser wußten, auf welche Zeit sich das

¹⁾ vgl. z. 1 Kor. 1, 8 gegen Meyer, Maier. ²⁾ so z. B. Theodoretus, Calvin. ³⁾ so z. B. Flatt, Rückert, Olshausen, Meyer, Osiander. ⁴⁾ vgl. m. B. d. Schriftbeweis II. 2. S. 95.

Imperfectum ἐβουλόμην bezieht, wir aber entnehmen es in so fern aus 16, 5 des vorigen Briefs, als wir ihn dort auf eine Weise, welche erkennen ließ, daß die Gemeinde eine andere Erwartung hegte, ankündigen sahen, er werde erst über Macedonien zu ihr kommen: wornach also die Zeit, auf die sich ἐβουλόμην bezieht, jenseit der Abfassung des vorigen Briefs und zwar so weit jenseit derselben liegt, daß die Gemeinde von seinem damaligen Vorhaben bereits Kenntniß gehabt hatte, ehe sie seine nunmehrige Absicht erfuhr. Gleich zuerst wollte er damals nach Korinth und Achaja gehen und aus Macedonien wieder dahin zurückkehren, um sich an sein Reiseziel nach Judäa befördern zu lassen. Sowohl sein Weggang aus Asien, als seine Hinreise nach Judäa sollte ihn über Korinth führen: ein Gegensatz, welcher durch die weniger beglaubigte Lesart ἀπελθεῖν¹⁾ besser ausgedrückt ist, als durch das wegen des δι' ὑμῶν anscheinend richtigere, wahrscheinlich aber eben deshalb dafür eingesetzte διαλθεῖν. Welche Absicht ihn bei diesem Vorhaben leitete, sagt er mit den Worten ἵνα δευτέραν χάριν σχῆτε, indem ihnen, wenn er gleich zuerst zu ihnen kam, ehe er anderswohin, nämlich nach Macedonien, ging, da er jedenfalls vorhatte, von ihnen sich nach Judäa befördern zu lassen, dasjenige, was sie von seiner Anwesenheit hatten, noch ein zweites Mal zu Theil ward. Eine χάρις aber nennt er dieß allerdings in dem Sinne, in welchem χάρις das Widerspiel von λήπη ist²⁾, aber ohne daß es darum die Bedeutung von χάρις hat, sondern nur ähnlich, wie er 1 Kor. 16, 3 die Spende Achaja's an die Muttergemeinde so nennt. Was er ihnen nämlich durch seine Anwesenheit bietet und leistet, das ist im Einzelnen χάρισμα³⁾, im Ganzen χάρις, und er kann es ohne Verletzung der Pietät und Demuth so nennen⁴⁾, weil sich von selbst versteht, daß er ihnen nur darum Etwas sein und geben zu können meint, weil ihm gegeben ist, ein Apostel Christi zu sein. Daß es ihm aber darum zu thun war, ihnen Etwas zu sein, und nicht blos, sein Behagen an ihnen und bei ihnen zu haben, hatte er dieser Gemeinde gegenüber gar wohl Ursache bemerktlich zu machen.

¹⁾ vgl. Röm. 15, 28. ²⁾ vgl. Job. 7, 17. ³⁾ vgl. Röm. 1, 11. ⁴⁾ gegen Meyer.

Wenn nun der Apostel damals des Willens war, seine Reise so einzurichten, daß er zweimal nach Korinth kam, und die Gemeinde Kenntniß hievon besaß, so lag ihr freilich nahe, nach dem Grunde zu fragen, warum er diesen seinen anfänglichen Reiseplan mit dem aus 16, 5 des vorigen Briefs bekannten vertauscht habe. Sie scheint aber nicht sowohl nach dem Grunde gefragt, als über die Abänderung sich beklagt zu haben. Denn nur so erklären sich die Fragen, mit denen er, ehe er den Grund der Abänderung seines Reiseplans benennt, zwei verschiedene mögliche Vorstellungen abweist, von denen eine zutreffen müßte, wenn das kundgegebene Mißvergnügen der Gemeinde berechtigt oder erklärlich sein sollte. Auf die eine dieser Vorstellungen zielt die Frage *τοῦτο οὐν βουλούμενος* — denn *βουλευόμενος* ist eine aus dem folgenden *βουλευόμεαι* stammende Aenderung — *μήτι ἄρα τῇ ἐλαφρίᾳ ἐχρησάμην*, worauf der Fragende allerdings einer verneinenden Antwort gewärtig ist, da er *μήτι* schreibt, aber nicht, ohne durch *ἄρα* zu erkennen zu geben, daß er, da sich aus seiner Willensänderung ein solcher Schluß ziehen ließe, auch wohl eine bejahende Antwort erhalten könnte¹⁾. Die Eigenschaft des Leichtsinns mußte sein Verhalten bestimmt haben, als er das wollte, was er nachmals aufgegeben hat, oder, richtiger gesagt, die Gemeinde müßte ihm zuvertrauen, daß er seinen Voratz unüberlegter Weise gefaßt habe, wenn sie sich durch seine Abänderung desselben zum Tadel berechtigt achten sollte, der ihn dann nicht sowohl deshalb träfe, weil er nachher andern Sinnes geworden, als vielmehr deshalb, weil er sich in die Lage gebracht hatte, andern Sinnes werden zu müssen. Oder — die andere Möglichkeit, denn eine Doppelfrage findet nicht statt²⁾ — die Gemeinde müßte meinen, er lasse sich, wenn er Etwas beschließt, das, was er natürlicher Weise ist oder natürlicher Weise begehren kann, maßgebend sein für seine Beschlußfassung, indem es ihm um das zu thun sei, was der Absichtssatz *ἵνα ἡ παρ' ἐμοὶ τὸ καὶ καὶ καὶ τὸ οὐ οὐ* besagt.

Was nun aber den Inhalt dieses Absichtssatzes anlangt, so hängt sein Verständniß davon ab, erstens ob *τὸ καὶ καὶ* und *τὸ οὐ*

¹⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 443. ²⁾ so Meyer.

οὐ Subjekt¹⁾ oder *καὶ* und οὐ Prädikat²⁾ ist, zweitens ob ἡ παρ' ἐμοὶ Einen Begriff bildet³⁾ oder παρ' ἐμοὶ von ἡ getrennt sein will⁴⁾, und drittens, ob *καὶ* die beiden Subjekte bloß verbindet⁵⁾ oder das zweite derselben als eins oder gleichzeitig mit dem ersten erscheinen läßt⁶⁾. Von diesen Fragen läßt sich die dritte am leichtesten beantworten. Das Einssein des Ja und Nein, wie viel mehr das willkürliche Abwechseln des einen mit dem andern⁷⁾, müßte nothwendig eigens ausgedrückt sein. Und das Erstere, daß er Ja sagt und zugleich Nein denkt⁸⁾, wäre eine Unwahrhaftigkeit, auf die es mit einem βουλεύεσθαι κατὰ σάρκα nicht könnte abgesehen sein; und das Andere, daß er heute Ja sagt und morgen Nein⁹⁾, wäre eine Wandelbarkeit und nicht wäre dann Ja und Nein in Einem. Auf die Verbindung der Subjekte τὸ καὶ καὶ und τὸ οὐ οὐ könnte also das Gewicht des Gedankens nicht fallen. Aber auch die Verdoppelung des *καὶ* und des οὐ rechtfertigt sich nicht, da nur der Gegensatz von Ja und Nein und nicht, wie Matth. 5, 37 eine verstärkende Wiederholung des einen und des andern ausgedrückt sein will. Wir nehmen daher *καὶ* und οὐ für das Prädikat zu τὸ καὶ und τὸ οὐ. Aber nicht so, daß mit dem βουλεύεσθαι κατὰ σάρκα bezweckt wäre, das einmal Bejahnte auch bejaht, das einmal Verneinte auch verneint bleiben zu lassen, also das einmal Beschlossene auch auszuführen¹⁰⁾. Der in diesem Falle stathabende Gegensatz von Vorher und Nachher, von Beschließen und Ausführen müßte ausgedrückt sein. Bei einer Beschlußfassung, zu welcher man sich durch selbstliche Erwägungen, statt durch den Geist Gottes bestimmen läßt, kann nur beabsichtigt sein, daß das, was man mit Ja oder Nein beschließt, auch so beschlossen sei. Man hat dieser Erklärung die Frage entgegenstellt, ob denn Paulus wirklich der Mann gewesen sei, bei dessen Beschließen das Ja immer mit dem Vorbehalte eines Nein gemeint war¹¹⁾. Diese Frage ist zu bejahen. Der Apostel, der sich in seinen Entschlüssen durch den

¹⁾ so de Wette, Rückert, Olshausen, Meyer, Neander, Alöpfer, Kling.

²⁾ so nach Chrysostomus u. A. Billroth. ³⁾ so nach Chrysostomus u. A. Ewald.

⁴⁾ so gewöhnlich. ⁵⁾ so einerseits Billroth, andererseits Ewald. ⁶⁾ so z. B. de Wette, Rückert, Olshausen, Meyer, Maier. ⁷⁾ so Neander, Olshausen. ⁸⁾ so Alöpfer. ⁹⁾ so Meyer. ¹⁰⁾ so z. B. Billroth. ¹¹⁾ so Meyer.

Geist Gottes bestimmt sein ließ, hat keine gefaßt, ohne ein *ἐάν ποτ' ἐπιτρέπη ὁ Θεός*¹⁾ hinzuzudenken. Daß nun *παρ' ἐμοί* nicht mit *ἵ* zu Einem Begriffe verbunden sein will, versteht sich von selbst. Nur dann wäre dieß möglich, wenn *τὸ καὶ καὶ* und *τὸ οὐ οὐ* Subjekt wäre und *παρ' ἐμοί ἐστιν* heißen könnte „es steht bei mir“²⁾, was es aber nicht heißen kann. Wenn der Apostel die Absicht von sich ausschließt, daß das Ja bei ihm ein Ja, das Nein ein Nein sei, so hat er bei diesem *παρ' ἐμοί* im Sinne, daß er im Gegensatze zu solcher Absicht Gotte anheimstellt, ob er sein Ja ein Ja, sein Nein ein Nein sein lassen will.

Wenn wir die zweite der beiden Fragen, mit welchen der Apostel der Mißmuthsäuerung seiner Leser entgegentritt, richtig verstanden haben, so läßt sich mittelbar erkennen, wie er seine Abänderung des früher kundgegebenen Reiseplans aufgefaßt und gewürdigt wissen will. Sie hat ihren Erklärungsgrund darin, daß er eben deshalb, weil er seine Beschlüsse geistlicher Weise faßt, kein schlecht-hiniges Ja oder Nein spricht. Hat die erste Frage der Gemeinde zu Gemüthe geführt, daß sie nur dann ein Recht zu dem Tone hätte, in welchem sie sich beklagt hat, wenn sie glauben dürfte, er habe seinen ersten Voratz leichtfertig gefaßt; so dient nun die zweite, sie ihres Unrechts dadurch zu überführen, daß sie auf den Zusammenhang hinweist, in welchem die Abänderungsfähigkeit seiner Zusage mit der geistlichen Weise seines Beschließens steht, und also der Gemeinde zu bedenken giebt, eine wie falsche Vorstellung von seiner Weise, Beschlüsse zu fassen, sie verrathe, wenn sie meine, daß es nothwendig bei dem bleiben müsse, was er einmal beschlossen hat. Nur bei dieser Auffassung der zweiten Frage ergiebt sich auch ein richtiger Uebergang zu der nachfolgenden Bethuerung. Denn zur Bethuerung dient *πιστός ὁ Θεός*, und nicht soll das mit *ὅτι* Eingeführte als eine Wirkung der Treue Gottes, die sich darin bethätigt habe, bezeichnet werden³⁾, womit sich *ὅτι* höchstens als Grundangabe verträge. Der Einwand, daß der Sprachgebrauch nicht gestatte, jene Worte als Bethuerung zu nehmen, ist nichtig, da die Möglichkeit einer solchen Form der Bethuerung dadurch hinreichend erwiesen ist,

¹⁾ Hebr. 6, 3. ²⁾ so Ewald. ³⁾ gegen Meyer.

daß auch sonst ein von Gott Etwas ausagender Satz, wie $\xi\eta$ σ $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ¹⁾, mit folgendem $\acute{o}\tau\iota$ zur Bethuerung dient, während diejenigen Stellen, wo $\mu\iota\sigma\tau\epsilon\varsigma$ \acute{o} $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ einen Relativsatz hinter sich hat²⁾, wegen ihrer wesentlichen Andersartigkeit einen Gegenbeweis nicht abgeben können. In dem aber, was der Apostel bethuert, will vor allem beachtet sein, daß es nicht seine Person allein betrifft. Nachdem er alles auf seinen Reiseplan Bezügliche in der ersten Person Singularis geschrieben hat, sagt er jetzt nicht bloß von seinem, sondern von seinem und seiner Berufsgenossen an die Leser ergangenen Worte, daß es nicht Ja und Nein sei. Hierin eine Entgegnung auf die vorhergegangene Frage³⁾ oder gar auf deren zwischeneinzudentende Verneinung⁴⁾ zu sehen, verbietet das zu solcher Gegensetzung schlechterdings ungeeignete $\delta\alpha$, welches nach einer ihrer Verneinung gewissen Frage nicht etwas bringen kann, das der Fragende selbst hätte bedenken sollen oder das ihm zu bedenken gegeben wird⁵⁾, sondern vielmehr zu etwas fortschreitet, dessen Wirklichkeit nicht minder geltend gemacht wird, als vorher die Unwirklichkeit des fragweise Verneinten. Wenn des Apostels geistliche Weise, Etwas zu beschließen und sich vorzunehmen, mit sich bringt, daß sein Ja, mit dem er es setzt, kein schlechtthiniges ist; so kann er daneben bethuern, daß es sich mit dem, was er und seine Berufsgenossen den Lesern verkündigt haben, in so fern anders verhält, als dasselbe nicht Ja und Nein ist⁶⁾. So drückt er sich nämlich aus in Rücksicht auf die Beschaffenheit seines Beschließens, dessen Ja immer mit dem Vorbehalte eines Nein gemeint ist, weil es nur aus seiner eigenen Erwägung hervorgeht, während das Wort seiner Predigt, welches allein er, und nicht alles, was er überhaupt redet oder geredet hat⁷⁾, laut dem Folgenden verstanden wissen will, nicht seinem Denken oder Wollen entstammt, sondern Gottes Wort ist⁸⁾ und als solches sich auch an den Lesern bewährt hat: ein Unterschied, welcher allein schon unmöglich macht, in dem, was er von seinem Worte sagt, einen vom Größern aufs Kleinere schließen lassenden Beweis für das zu sehen, was er von seinem

¹⁾ vgl. 3. B. LXX 1 Sam. 20, 3; 2 Sam. 2, 27. ²⁾ wie 1 Thess. 5, 24; 2 Thess. 3, 3; 1 Kor. 1, 9; 10, 13. ³⁾ so 3. B. de Wette, Meyer, Osiander. ⁴⁾ so Rückert. ⁵⁾ wie 3. B. Herodot. 1, 115. ⁶⁾ vgl. Chrysostomus u. Bissroth. ⁷⁾ so Rückert, Olshausen. ⁸⁾ vgl. 1 Thess. 2, 13.

Beschließen gehalten wissen will¹⁾. Denn von einem Beweise, welcher darauf beruhte, daß er sich gewissermaßen mit Christo identificirte, kann ja vollends keine Rede sein²⁾.

Einen Beweis aber giebt der Apostel dafür, daß sein und seiner Berufsgenossen an die Leser ergangenes Wort nicht Ja und Nein ist, in so fern, als es eine Berufung auf der Leser eigene Erfahrung ist, wenn er sagt, daß sich der, welcher Gottes Sohn ist, der durch ihn und Sylvanus und Timotheus — denn auch der nicht mehr bei ihm befindliche Sylvanus sollte nicht ungenannt bleiben — unter ihnen verkündigte Christus Jesus nicht als Ja und Nein zu erfahren gegeben habe, sondern ganz so, wie er verkündigt worden war. Denn neben einander sind *vai* und *oü* gedacht, nicht nach einander, und nicht um die stete Selbigkeit seiner Verkündigung, sondern um die Widerspruchslosigkeit seines Wesens handelt es sich³⁾. Mit Nachdruck *τοῦ Θεοῦ* vorausschickend, indem es auch der sinaitischen Handschrift zufolge *ὁ τοῦ Θεοῦ γὰρ υἱός* heißt, giebt der Apostel zu erkennen, daß seiner Bethuerung bei der Treue Gottes die Thatfache, auf die er sich jetzt beruft, zur Bestätigung dienen soll: wobei sich nun auch begreift, warum er Gott gerade als den treuen zum Zeugen nahm, indem Gott eben seine Treue darin bewährt hat, daß sein unter den Korinthern verkündigter Sohn von ihnen als Bejahung aller Gottesverheißungen erfahren worden ist. Denn so erklärt ja der Apostel selbst, was er mit dem Satze *vai ἐν ἀνθρώποις γέγονεν* gemeint hat. Da aber *vai* doch immer ein Wort, eine Rede ist, so kann *γέγονεν* nicht besagen, daß Etwas geworden oder hergestellt ist⁴⁾. Vielmehr ist damit, daß Christus durch die Predigt derer, welche die achajische Gemeinde gegründet haben, an sie gekommen ist, ein Ja ergangen, welches ihnen die ganze Summe der göttlichen Verheißungen bejaht hat, ohne daß ein Nein dazwischenklang. Als die schlechthinige Bejahung aller göttlichen Verheißungen, da ihrer aller Erfüllung in ihm vorhanden oder verbürgt ist, hat sie ihn zu erfahren bekommen; und eben weil dieses Ja in seiner Person vorhanden ist, drum ist es ein Ja, welches in und mit ihm ergangen ist. In diesem Ver-

¹⁾ gegen Meyer, Oslander, Alöpfer. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ gegen Billroth.

⁴⁾ vgl. 1 Kor. 15, 54.

hältnisse steht der Satz ὅσαι γὰρ ἐπαγγελταὶ θεοῦ, ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ zu ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν. Wäre nun im Folgenden die Lesart καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν die berechtigte, so würde damit nur dasselbe wiederholt gesagt sein, wie mit ἐν αὐτῷ τὸ ναὶ, ohne andern Unterschied, als daß das griechische ναὶ durch das hebräische ἀμήν ersetzt wäre. Aber die andere Lesart διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν¹⁾ hat nicht blos überwiegende Zeugen für sich, zu denen nun auch die sinaitische Handschrift zählt, sondern man sieht auch bei ihren Gegnern noch heut zu Tage²⁾, welche Schwierigkeiten des Verständnisses ihre Umsetzung in jene von selbst verständliche veranlaßt haben mögen. Uebrigens ist ἀμήν keineswegs mit ναὶ eins und dasselbe, wie man auch Angesichts der Apokal. 1, 7 vorfindlichen Verbindung ναὶ ἀμήν zu behaupten pflegt, gleich als könnte dort eben so gut ein doppeltes ἀμήν stehen³⁾. Ναὶ bejaht, ἀμήν bekräftigt, und demgemäß ist in jener Verbindung der beiden Worte ἀμήν die Bekräftigung des mit ναὶ Bejahten. Hiernach zu urtheilen dürfte die Selbstverständlichkeit der Lesart καὶ ἐν αὐτῷ τὸ ἀμήν eine nur scheinbare sein und in Wahrheit von Christo Jesu nur gesagt werden können, daß in ihm das Ja vorhanden sei zu den göttlichen Verheißungen, nicht aber auch das Amen. Als Wahrheit bejaht sind sie durch ihre in Christo vorhandene Erfüllung, eine Bekräftigung dagegen folgt auf diese Bejahung derselben von Seiten derer, welche die Erfahrung gemacht haben, daß sie in dem ihnen verkündigten und von ihnen geglaubten Christus erfüllt sind⁴⁾. Wohl aber ist es einer und derselbe, in welchem sie erfüllt sind und durch welchen das Amen, die anerkennende Bestätigung des in ihm vorhandenen thatsächlichen Ja zu Wege kommt, indem er es ist, welcher den Glauben und also die Erfahrung wirkt, die sich in dem Amen ausspricht. Eben deshalb, weil in ihm das Ja vorhanden ist, kommt auch das Amen durch ihn zu Wege.

Rechtfertigt sich solchergestalt die Lesart διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμήν, so besteht dann aber auch zwischen diesem Satze und dem vorhergegangenen eine Verschiedenheit, welche ihn mitsammt dem dazu gehörigen τῷ θεῷ πρὸς δόξαν δι' ἡμῶν als Uebergang zum Nachfol-

¹⁾ so auch Tregelles. ²⁾ so Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 331 ff.

³⁾ so J. B. Hengstenberg J. d. St. ⁴⁾ vgl. J. B. Meher, Neander J. d. St.

genden erscheinen läßt. Diese Verschiedenheit wird verdeckt, wenn man in Folge einer unthunlichen Abtrennung des δι' ἡμῶν von τῷ Θεῷ πρὸς δόξαν unter dem Amen eine in der apostolischen Verkündigung Christi bestehende Bekräftigung verstanden wissen will¹⁾. δι' ἡμῶν in seiner Verbindung mit πρὸς δόξαν geht nur auf das, was der Satz διὸ καὶ δι' αὐτοῦ τὸ ἀμῆν, nicht aber auch auf das, was der Satz ἐν αὐτῷ τὸ καὶ ausdrückt²⁾. Denn die Bejahung der Gottesverheißungen ist in Christo vorhanden ohne der Menschen Zuthun; nur die Bekräftigung dieser Bejahung, welche aus der Erfahrung ihrer in Christo vorhandenen Erfüllung stammt, kommt durch diejenigen zu Wege, welche Christum verkündigen. Daß sie durch deren Dienst zu Wege kommt, betont der Apostel deshalb, weil eben dieß, daß sie zu Wege kommt, ein Beweis für die Wahrheit seiner Verkündigung ist. Er schreibt aber damit nicht etwa sich und seinen Berufsgenossen ein Verdienst zu, sondern auf Gott führt er das zurück, was da macht, daß sie Christum in einer Weise verkündigen, welche das Amen derer wirkt, denen sie ihn verkündigen. Denn in diesem Sinne schließt er an, was folgt³⁾. Ein Zwiefaches sagt er hier von sich und seinen Berufsgenossen aus, erstens daß Gott sie befestige in der Beziehung zu Christo, damit sie nicht von ihm abkommen, sondern immer stetiger zu ihm halten, und zweitens, daß er sie gesalbt habe. Das Erstere sagt er nicht, ohne es auch über die Leser zu erstrecken, während er zu χρίσας ausdrücklich ἡμᾶς hinzufügt, damit man nicht ἡμᾶς ὄντιν ἐμῶν dazu ergänze⁴⁾. Nicht schließt er damit die Leser von Lekterm aus, sondern in Ersteres will er sie nur miteingeschlossen haben. Allerdings nämlich ist göttliche Salbung, unter welcher Angesichts der alttestamentlichen Bedeutung des Salbens Weihung zu heiligem Stand und Werke⁵⁾, und somit, da solche Weihung neutestamentlicher Weise nicht anders geschieht, Begabung mit heiligem Geiste verstanden sein will, etwas allen Christen⁶⁾ und nicht bloß den Trägern sonderlichen Berufs Widerfahrenes. Es hat damit die gleiche Bewandniß, wie mit der Zuthheilung der Gnade, welche einerseits Allen gleichermaßen, andererseits Jedem anders als ver-

¹⁾ so z. B. de Wette. ²⁾ gegen Bengel u. A. ³⁾ ähnlich Meyer. ⁴⁾ gegen de Wette, Maier. ⁵⁾ vgl. Aft. 10, 38. ⁶⁾ vgl. 1 Joh. 2, 20.

schiedene Berufsbestimmung und Berufsgabe zu Theil wird¹⁾. Da aber in dem vorliegenden Zusammenhange Paulus von seinem und seiner Gefährten Berufe zur Verkündigung Christi handelt, so ist die Salbung, von welcher er sagt, daß sie ihm und ihnen zu Theil geworden, Weihung zu diesem ihnen sonderlich eignenden Stande und Werke: wobei es nicht zufällig sein kann, daß er unmittelbar hinter *εἰς Χριστόν* den Ausdruck *χρίειν* gebraucht²⁾. Nicht als könnte er dieß nicht eben so gut, wenn er in *ἡμᾶς* die Christen überhaupt mit sich zusammenfaßte; wohl aber sieht man, daß er eine Salbung meint, die sich derjenigen vergleicht, nach welcher *Χριστός* heißt, und es wäre irrig, hiegegen einzulwenden, daß er dann *χρίσας καὶ ἡμᾶς* geschrieben haben würde³⁾, da es ihm nicht darum zu thun ist, zu sagen, daß auch er, wie Christus, Salbung empfangen habe, sondern daß ihm Gott außer dem, was er mit den Andern theilt, außer der Befestigung im Verhältnisse zu dem Gesalbten, welche er ihm stetig angeeignet läßt, auch eine Salbung zugewendet habe, die sich derjenigen vergleicht, von welcher der im schlechthinigen Sinne Gesalbte diesen Namen hat. Uebrigens besteht kein Grund, *καὶ* mit „auch“ zu übersetzen⁴⁾ und dann *καὶ χρίσας ἡμᾶς* für einen participialen Zwischensatz zu nehmen⁵⁾. Die Zusammenfassung eines präsentischen und eines aoristischen Participiums unter den einen und selben Artikel begreift sich aus der Stetigkeit des *βεβαίων* und der Einmaligkeit des *χρίειν*; und daß das präsentische die erste, das aoristische die zweite Stelle einnimmt, begreift sich aus der dargelegten Verschiedenheit des *βεβαίων* und des *χρίειν*, indem ersteres etwas Gemeinchristliches, letzteres die Weihe zu sonderlichem Berufe ist: wogegen darauf, welches von beidem dem andern zeitlich vorangeht, bei so beschaffenem Verhältnisse des einen zum andern gar Nichts ankommt.

Einen wesentlich andern Gedanken, als den von uns gefundenen, würde der Satz bieten, wenn *θεός* zum Subjekte gehörte und *ὁ καὶ σφραγισάμενος ἡμᾶς καὶ δὸς τὸν ἀρχαῖον τοῦ πνεύματος ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* das Prädikat bildete⁶⁾. Allein da in diesem Falle die Thatfache betont sein müßte, daß der Gott, welcher den Apostel

¹⁾ vgl. Eph. 4, 7. ²⁾ vgl. Bengel. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ so Baur in d. theol. Jahrb. 1850. S. 147. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ so Willroth.

in seinem Verhältnisse zu Christo fort und fort befestigt und einst ihn gesalbt hat, auch das Andere an ihm gethan habe, was als Besiegelung und als Zutheilung des im Geiste bestehenden Unterpfands bezeichnet ist; so wäre zu erwarten, daß Letzteres mit Verbis finitis ausgedrückt würde oder wenigstens καὶ vor ὁ σφραγισάμενος stände. Es wird also mit diesem Satze die gleiche Bewandniß haben wie mit 5, 5, wo θεός unzweifelhaft durch ὁ θεὸς ἡμῶν τὸν ἀρραβῶνα τοῦ πνεύματος näherbestimmtes Prädikat ist und, wie im vorliegenden Falle, eben deshalb, weil es Prädikat ist, ohne Artikel steht, indem es sich nicht darum handelt, wer es ist, der solches thut und gethan hat, sondern was er ist. Dagegen tritt der Beisatz zu θεός mit dem Artikel hinzu, indem der, welcher den Apostel stetig befestigt und einst ihn gesalbt hat, wenn er Gott ist, der Gott ist, der ihn besiegelt und das Unterpfand des Geistes ihm in's Herz gegeben hat. Sein Siegel, wie das Medium besagt, hat er ihm aufgedrückt, welches ihn, aber nicht als Apostel¹⁾, sondern, da es ein Siegel ist, das Gottes Namen trägt, als einen, der Gottes ist, bezeichnet und bestätigt. Nur so gefaßt eignet sich das Besiegeln, mit dem zusammen genannt zu werden, was der Apostel damit verbindet, wenn er von Gott sagt, daß er ihm das im Geiste bestehende Unterpfand oder den Geist als Unterpfand ins Herz gegeben habe. Denn Unterpfand heißt Gottes Geist im Hinblick auf jene Vollendung der Gotteskindschaft, welche in und mit der leiblichen Verklärung des Christen erfolgt²⁾; und eben, weil die Verleihung des Geistes eine innerliche Verbürgung jener zukünftigen Offenbarung und Vollendung der Gotteskindschaft ist, fügt der Apostel eigens ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν hinzu. Andererseits ist es dieselbe Verleihung des heiligen Geistes, in welcher auch die Besiegelung besteht, nur daß sie als Besiegelung gefaßt wird, sofern der Geist den, welchem er gegeben ist, als Kind Gottes bezeichnet und kennbar macht. Das Siegel ist für diejenigen, die es sehen sollen, das Unterpfand für den, welcher das dadurch Verbürgte empfangen wird. An dem erkennbar wirksamen Geiste wird der, welcher ihn erhalten hat, als einer, der Gottes ist, erkannt, und das eigene Innwerden dieses Besitzes versichert den mit solchem

¹⁾ gegen Rückert u. A. ²⁾ vgl. Eph. 1, 14 u. 2 Kor. 5, 5 mit Röm. 8, 23.

Unterpfande Begnadeten der ihm zugedachten einstigen Bölligkeit seiner Gotteskindschaft. Weil dieß zwei unterschiedliche Seiten dessen sind, was in und mit der Zutheilung des heiligen Geistes geschieht, drum dient *καί* — *καί*, sie ebensowohl zu unterscheiden, als zu verbinden, und nicht ist das erste *καί* für „auch“ zu nehmen¹⁾. Beides aber gilt gleicher Weise von dem Christen als solchem und kann also mit der Besiegelung nicht eine Beglaubigung des Apostels als solchen gemeint sein. Bezeichnet nun Paulus den Gott, dessen stetiges Thun die Befestigung seines Verhältnisses zu Christo und dessen einmalige That seine Salbung ist, als den, welcher ihm sein Siegel aufgedrückt und das Unterpfund des Geistes ins Herz gegeben hat; so muß zwischen dem, was er dort, und dem, was er hier von Gott aussagt, ein inneres Verhältniß statthaben, nach dessen Beschaffenheit sich der Zweck des Beisages zu *θεός* bemißt. Ein solches Verhältniß stellt sich dar, wenn man bedenkt, daß die nach jenen beiden Seiten benannte Zutheilung des Geistes, welche die göttliche Erwiederung der Bekehrung zu Gott ist, die Voraussetzung bildet sowohl für das stetige Thun Gottes, um dessentwillen er *ὁ βασιλεὺς ἡμῶν σὺν ἰμῖν εἰς Χριστόν*, als auch für die einmalige That Gottes, um derentwillen er *ὁ χοῖρας ἡμῶν* genannt ist. Nachdem Gott dem Apostel durch Zutheilung seines Geistes einerseits sein Siegel aufgedrückt und ihn als den seinen bezeichnet, andererseits das Unterpfund der zukünftigen Vollendung und damit die Gewißheit derselben geschenkt hat; so ist es nur die Folge davon, daß er ihn gleich allen Christen in seinem Verhältnisse zu Christo stetig befestigt, und verhält sich die Salbung, durch welche er zu seinem sonderlichen Berufe geweiht worden ist, zu jener Zutheilung des Geistes Gottes nur wie die sonderliche Begnadung des Beamteten zu der allgemeinen, welche den Christen als einen Angehörigen Gottes bezeichnet und der zukünftigen Bölligkeit des Heils versichert. Dem Gotte nun, der so an ihm thut und gethan hat, verdankt es der Apostel, daß sein den Lesern gepredigtes Wort nicht Ja und Nein ist; und was dieser Gott an ihm thut und gethan hat, das verbürgt ihm, so gewiß Gott treu ist, die Widerspruchslosigkeit und Selbstständigkeit des von ihm ge-

¹⁾ gegen Meyer, de Wette u. A.

predigten Wortes. So gemeint bildet B. 21—22 einen Bestandtheil der Verwahrung, welche der Apostel dagegen einlegt, wenn Jemand aus dem, was er von seinen Entschlüssen und deren Kundgebungen gesagt hat, einen Schluß ziehen wollte zum Nachtheile der Verlässigkeit und Standfestigkeit seiner Lehre.

Von dieser Verwahrung kehrt er aber dann wieder zurück zu seiner Verständigung der Leser über die Abänderung seines Reiseplans, und deshalb auch wieder zurück von der ersten Person Pluralis zur ersten Person Singularis. Hat er oben B. 17 der Gemeinde nur zu bedenken gegeben, ob sie sich wohl zum Mißvergnügen über die Abänderung seines Reiseplans berechtigt achten konnte; so sagt er ihr jetzt, was ihn bestimmt habe, nicht mehr — denn „nicht wieder“ hieße *οὐκέτι* nur bei einem Futurum — nämlich vor seinem unter allen Umständen zu erwartenden Abschiedsbesuche nicht mehr¹⁾, nach Korinth zu kommen. Er thut dies nicht, ohne Gott zum Zeugen zu nehmen, daß er die Wahrheit rede, wobei sich der Ausdruck *ἐπὶ τὴν ἐμὴν ψυχὴν* daraus erklärt, daß er sein Leben bei Gott verwirkt haben will, wenn Gott, den er herbeiruft, Zeuge zu sein, es anders befindet, als er sagt²⁾. Denn nicht von *μάστιγον* hängt *ἐπὶ* ab, sondern von *ἐπικαλοῦμαι*, und nicht daran ist bei *ἐπὶ τὴν ψυχὴν* zu denken, daß die Seele der Ort ist für das Bewußtsein³⁾, sondern daran, daß Gott Herr ist über Leben und Tod. Je natürlicher es war, daß des Apostels Abänderung seines Reiseplans Verstimmung in der Gemeinde erzeugte, und je leichter sie zu seinem Nachtheile ausgebeutet werden konnte, desto mehr lag ihm daran, seiner Erklärung derselben einen Nachdruck zu geben, welcher die Gemeinde erkennen ließ, es sei ihm ein Herzensanliegen, keine Mißstimmung darüber bei ihr fortbestehen zu lassen. Sie muß ihm ja vielmehr, daß er nicht mehr gekommen ist, Dank wissen, wenn er es unterlassen hat, weil er sie schonen wollte. Dahin nämlich lautet seine an 1 Kor. 4, 21 erinnernde Erklärung, von der er sich nun aber gleich wieder, so wie er sie giebt, selbst sagen muß, daß auch sie wieder nach einer andern Seite hin der Mißdeutung fähig ist; weshalb

¹⁾ gegen Rückert wie gegen Meher. ²⁾ vgl. Rückert u. Osiander. ³⁾ so Bengel.

er hinzufügt *οὐχ ὅτι κυριεύομεν ὑμῶν τῆς πίστεως*, hier wieder der ersten Person Pluralis sich bedienend, weil es eine ihm und seinen Berufsgeossen gemeinsame Stellung wäre, die er in Anspruch nähme, wenn er die Worte *φειδόμενος ὑμῶν* in dem Sinne meinte, in welchem jene Mißdeutung sie fassen würde. Wenn er schonen kann, möchte man sagen, so kann er auch strafen, und beides ist Sache des Herrn gegenüber seinen Untergebenen; der Glaube aber ist frei und macht freie Leute. Solche Mißdeutung schneidet der Apostel damit ab, daß er erklärt, um den Glauben der Leser handle sichs nicht und von einer Herrschaft über denselben sei keine Rede. Dem mit *οὐχ ὅτι* Verneinten stellt er dann gegenüber *ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν*, und deutet damit einen ganz andern Sinn seiner Erklärung an. Wenn nämlich sein Beruf ist, der Gemeinde behülflich zu sein, daß sie in Freuden stehe, so muß er bedacht sein, ihr zu ersparen, was sie in Leid setzt. Der Gegensatz ist ein zwiefacher, von *κυριεύομεν* und *συνεργοί ἐσμεν* und von *ὑμῶν τῆς πίστεως* und *τῆς χαρᾶς ὑμῶν*. Wäre des Apostels *φειδεσθαι* das eines Herrn gegenüber seinen Untergebenen, so würde diese Herrschaft darin begründet sein, daß sie Christen sind und ihn zu ihrem Apostel haben: ihr Glaube müßte es sein, mit welchem sie ihm untergeben wären. Aber davon kann keine Rede sein. Denn, wie der Apostel hinter dem Gegensatz *ἀλλὰ συνεργοί ἐσμεν τῆς χαρᾶς ὑμῶν* hinzufügt, *τῇ πίστει ἐστήκατε*: was weder eine Betonung von *τῇ πίστει* verträgt, welche, gleich als ob es *τῇ μὲν γὰρ πίστει* hieße, auf Anderes hindeutete, hinsichtlich dessen nicht gesagt werden könnte *ἐστήκατε*¹⁾, noch eine Fassung des Dativs fordert, welche Röm. 11, 20 unanwendbar wäre²⁾. Der Glaube, heißt es, macht, daß ihr steht, so zwar, daß beides hierin enthalten ist, was sie dazu gebracht hat, selbstständig, aufrecht und fest auf ihren Füßen zu stehen, und was ihnen nun stetig diese Haltung verleiht. Wenn dieß der Glaube ist, so kann ja keine Rede davon sein, daß diejenigen, durch welche sie zum Glauben gelangt sind, über ihren Glauben eine Herrschaft haben sollten. Denn nur die entgegengesetzte Verfassung, nur die unfeste und schwan-

¹⁾ gegen Theodoretus, Klückert, Meyer, Bisping. ²⁾ gegen Bickroth, Oslander u. A.

fende Haltung des Unselbstständigen giebt in des Andern Gewalt und macht von ihm abhängig. Dem durch seinen Glauben Selbstständigen und Befestigten kann derjenige, welcher ihn zum Glauben gebracht hat, nur dazu behülflich sein, daß ihm die Freude, mit welcher das Bewußtsein solcher Verfassung erfüllt, das freudige Bewußtsein des Christenstands, ungestört und immer reichlicher aufgehe. Mit dem Glauben der Leser, mit dem, was sie zu Gläubigen macht, hat es also Nichts zu schaffen, wenn er sagt, aus Schonung sei er nicht mehr nach Korinth gekommen. Es ist nicht so gemeint, als habe er die Herrschaft nicht gebrauchen wollen, welche ihr Glaubensstand ihm über sie verleihe, sondern nur darum kann es ihm zu thun gewesen sein, sich nicht mit seinem Verufe, der ihn zum Gehülfen ihrer Freude macht, in Widerspruch zu bringen.

Hiermit stimmt denn auch, was er 2, 1 ff. des Nähern von seiner Entschließung, nicht zu kommen, und von dem Briefe sagt, den er ihnen statt dessen geschrieben. Denn so gehört *ἔγραψα* mit *ἔκρινα ἐμαντῶ τοῦτο* zusammen, und B. 2 ist ein Zwischensatz, welcher die Verbindung des Einen mit dem Andern durch *καί* keineswegs stört. Seine Entschließung bezeichnet er durch *ἐμαντῶ* als eine, die ihn selbst betraf¹⁾. Denn nicht etwas, das er ihnen, sondern etwas, das er sich nicht anthun wollte, giebt er als ihren Inhalt an, durch das *τοῦτο*, welches er dem *τὸ μὴ πάλιν ἐν λύπῃ πρὸς ὑμᾶς εἰσεῖν* vorausschickt, nachdrücklich betonend, daß es dieß und nichts Anderes war, was er beschloß²⁾. Er bezieht sich, wie nach der auch durch die sinaitische Handschrift verbürgten Lesart durch die Stellung des *πάλιν* unzweifelhaft ist³⁾, auf einen frühern Besuch der Gemeinde, welchem der jetzt beabsichtigte darin gleich gewesen wäre, daß er wie damals Herzeleid gehabt hätte, und erklärt sich dann B. 2 darüber, warum er so nicht ein zweites Mal habe kommen wollen. Denn *ἐν λύπῃ εἰσεῖν* so zu verstehen, daß er Herzeleid mitgebracht hätte, es ihnen anzuthun, ist an sich unmöglich und durch den richtig verstandenen Erklärungsatz B. 2 nicht gefordert⁴⁾. Man vergleicht 1

1) vgl. Meyer z. d. St. 2) vgl. Röm. 14, 13. 3) gegen de Wette u. A.

4) gegen Theodoretus, Calvin, Meyer, Oslander wie gegen Bengel, Rückert, Neander u. A.

Kor. 4, 21. Aber nicht *ἐν ῥάβδῳ ἐλθῶ* vergleicht sich dort, sondern *ἐν ἀγάπῃ πνεύματι τε πραότητος*, in so fern, als *λύπη* nicht etwas ist, das seinem Begriffe nach für einen Andern bestimmt wäre, für ihn mitgebracht würde, sondern etwas, das dem Kommenden selbst anhaftet und beivohnt. Mit B. 2 aber erscheint diese Auffassung von *ἐν λύπῃ* nur deshalb unverträglich, weil man *εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς* als Vorderatz liest, obgleich dann der Nachatz mit einem *καί* beginnt, welches sich schwerlich rechtfertigen lassen dürfte. Allerdings steht *καί* nicht selten beim Beginne eines Nachsatzes. Aber erstlich müssen diejenigen Fälle¹⁾ außer Betracht bleiben, wo dieß blos hebraisirender Redeweise angehört²⁾. Unter den Fällen aber, wo *καί* im Sinne von „auch“ die Gleichzeitigkeit oder den Einklang des Bedingten und des Bedingenden betont³⁾, wird sich keiner finden, wo es vor einem Fragworte stände, und zwar schon deshalb, weil seine natürliche Stelle hinter demselben wäre⁴⁾, wie man denn auch übersetzt „wer auch ist es?“ Wenn nun alle sprachliche Wahrscheinlichkeit dafür spricht, daß *καί* ähnlich wie 1 Petr. 3, 13 den Fragsatz *τίς ὁ εὐφραίνων μὲ* lediglich anschließt, so muß, da eine Aposiopese vor diesem Fragsatze undenkbar ist⁵⁾, nothwendig ein Satz vorhergehen, an den es ihn anschließen kann. Ein solcher liegt aber wirklich vor, wenn sich *εἰ γὰρ ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς* in den elliptischen Vorderatz *εἰ γάρ*⁷⁾ und den um des Folgenden willen *ἐγὼ* und *ὑμᾶς* sich gegenüberstellenden Nachsatz *ἐγὼ λυπῶ ὑμᾶς* zerfällt. Elliptische Bedingungs-vordersätze, die sich aus dem Nachsatze vervollständigen, vergleichen sich hiemit freilich nicht⁸⁾, wohl aber solche, die sich aus dem Vorhergegangenen ergänzen⁹⁾. Wenn ich, sagt der Apostel, wieder in Betrübniß zu euch komme, so mache ich euch betrübt, und wer ist dann, der mich erfreue, außer dem, welchem von mir aus, so daß ich deß Ursache bin — denn nur so viel besagt *ἐξ ἐμοῦ*¹⁰⁾ — Betrübniß widerfährt? Die Worte *εἰ μὴ ὁ λυπούμενος ἐξ ἐμοῦ* so zu verstehen, daß der Apostel den, welcher sich von ihm betrüben lasse,

¹⁾ wie z. B. Apokal. 3, 20; Jak. 4, 15. ²⁾ gegen Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 311. ³⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 130.

⁴⁾ vgl. z. B. Herodot. 1, 11. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ gegen Rückert. ⁷⁾ gegen Meyer.

⁸⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 986. ⁹⁾ gegen Osiander.

für allein geeignet erklärt, ihn zu erfreuen, indem ein Solcher beweise, daß er sich bessern wolle¹⁾, ist ebenso unnöthig, als um deswillen, weil dem Activum *λυπῶ* kein Medium, sondern nur das Passivum *λυπούμενος* gegenüberstehen kann, unthunlich. Allerdings hätte derjenige, welcher den Apostel betrübt gesehen hätte, ohne daß dieß ihn selbst betrübte, eine für ihn unerfreuliche Gesinnung bewiesen. Aber nicht dieß, nicht was Seitens der Leser erforderlich sei, um ihm Freude zu machen, will er hier sagen, sondern nur, daß er Niemanden gehabt hätte, der ihn fröhlich machte, weil der ihn Erfreuer, wie er sich singularisch statt pluralisch ausdrückt, nur derselbe hätte sein können, welchem er selbst Betrübniß verursachte. Der Apostel hätte sich also, wenn er in Betrübniß zu ihnen gekommen wäre, selbst auch um die Möglichkeit gebracht, dort fröhlich zu werden, weil seine eigene Betrübniß Betrübniß der Gemeinde gewirkt und sie dadurch ungeeignet gemacht hätte, ihn zu erfreuen. So ist es, und nicht sagt er, es wäre lieblos von ihm gewesen, diejenigen zu betrüben, die ihm Freude machen²⁾: eine Auffassung, welche den Sinn des Fragesatzes gerade umkehrt. Es ist ihm wirklich, wie das *ἐμὰντῶ* angedeutet hat, um sich selbst zu thun gewesen, als er, sie zu schonen, seine Reise nach Corinth aufgab.

Und hiemit stimmt nun auch überein, was er von einem Briefe sagt, den er geschrieben. Denn auf keinen Fall meint er den, welchen er jetzt schreibt³⁾. Schon der Zusammenhang des *ἔγραψα* mit *ἔκρινα* bringt mit sich, daß er einen Brief meint, welcher zu jenem Beschlusse in nächster Beziehung stand. Welcher andere sollte dieß nun sein, als der, in welchem er der Gemeinde die Abänderung seines Reiseplans zu wissen gethan hat? Man hat um des *τοῦτο αὐτό*, so wie um des folgenden *οὐχ ἵνα λυπηθῇτε* willen Bezugnahme auf einen andern, uns nicht aufbehaltenen Brief annehmen zu müssen geglaubt, weil der auf uns gekommene keinen so harten Tadel enthalte, daß der Apostel ihn dabei im Sinne haben könne⁴⁾. Allein erstlich haben wir gesehen, daß der uns bekannte Brief in allen denjenigen Theilen, in denen er nicht durch Fragen der Gemeinde veran-

¹⁾ so z. B. Billroth, Olshausen. ²⁾ so Rückert. ³⁾ so noch Olshausen.

⁴⁾ so z. B. Alöpfer, Credner Einleitung in d. N. T. I. S. 371.

laßt war, somit aber überall da, wo er eben so geoffentlich als unerwartet die eigentliche Stimmung des Apostels gegen sie aussprach, lauter Tadel und stellenweise sehr herben Tadel enthielt. Sodann aber bezieht sich ja τοῦτο αὐτό, wenn es Object von ἔρχομαι ist, nicht auf einen Tadel, am wenigsten auf die Rüge, welche der Apostel 1 Kor. 5 wegen jenes Blutschänders ausgesprochen hatte¹⁾, sondern nothwendig auf das eben Vorhergegangene, also auf ἔκκρια, auf den Voratz des Apostels, nicht wieder in Betrübniß nach Corinth zu kommen. Doch es ist wohl gar nicht Object. Wie ἔκκρια ein auf Folgendes hinweisendes τοῦτο bei sich hat, so wird auch das τοῦτο bei dem jenem ἔκκρια nebengeordneten ἔρχομαι auf Folgendes hinweisen wollen. Dieß ist es, sagt der Apostel, was ich für mich selbst beschloß, daß ich nicht wieder in Herzeleid zu euch kommen wollte, und fährt fort, auch geschrieben habe ich euch eben deshalb, damit ich bei meiner Hinkunft nicht Herzeleid hätte von Seite derer, von denen ich Freude haben müßte. "Ἐρχομαι ὑμῖν" dürfte nämlich die richtige Lesart sein, da die Handschriften, in denen ὑμῖν fehlt, solche sind, in denen sich oft anscheinend Entbehrliches weggelassen findet. Τοῦτο αὐτό aber im Sinne von „deshalb eben“ zu nehmen²⁾, hindert bei der sonstigen Verbreitung dieses sprachlichen Gebrauchs der Umstand sicherlich nicht, daß es in den paulinischen Briefen sonst nicht so vorkommt³⁾. Von αὐτό τοῦτο unterscheidet es sich, wie „dieß eben“ von „eben dieß“, und zwar erklärt sich die hierorts gebrauchte Wortstellung aus der Betonung, mit welcher das dem vorigen τοῦτο zur Seite tretende αὐτό auf das Folgende hinweist, während dann αὐτό ausdrückt, daß es dem Apostel eben um dies zu thun war und nicht um Anderes, was sich die Leser etwa sonst hätten denken mögen. Hatte nämlich seine Entschließung über Kommen oder Wegbleiben entschieden, so hatte er dagegen mit Abfassung seines Briefs für seinen Aufenthalt, wenn er kommt, Etwas erzielen wollen. Deshalb hat ἔκκρια ein mit τοῦτο eingeführtes Object bei sich, ἔρχομαι dagegen einen mit τοῦτο αὐτό eingeführten Absichtssatz, welcher, da des Apostels Hinkunft noch erst, aber sicher bevorstand, richtig ἵνα

¹⁾ gegen de Wette, Meyer u. A. ²⁾ vgl. namentlich Rückert z. d. St.

³⁾ gegen Meyer.

μη ἐλθὼν λύπην ἔχω (autet¹⁾), wie anstatt des zu wenig beglaubigten σχῶ gelesen sein will. Beide Male sagt er von etwas, daß er für sich nicht wollte, nämlich erstens nicht in Betrübnis hinkommen, weshalb er wegzubleiben beschloß, und zweitens keine Betrübnis haben, wenn er kommt, weshalb er ihnen schrieb, ehe er kam. Aber beide Male war es ihm doch um die Gemeinde zu thun. In wie fern dieß, sagt bei ἐκρίνα die beigefügte Grundangabe, bei ἔγραψα der erklärende Participialsatz. Dort setzt er voraus, daß seine Betrübnis die Gemeinde betrübt mache, und hier spricht er die Zuversicht aus, daß seine Freude ihrer aller Freude sei. Er will nicht so kommen, daß er sie betrübt macht, und will so bei ihnen sein, daß er sie fröhlich macht. Denn Gehülfe ihrer Freude zu sein, achtet er für seinen Beruf. Oder widerspricht dem etwa sein Brief? Hat er so geschrieben, wie er geschrieben hat, weil er sich das Vergnügen machen wollte, ihnen wehe zu thun? Solcher möglichen Mißdeutung gegenüber bekräftigt er seine Aussage, was er mit dem Briefe für sich, zugleich aber für sie bezweckt habe, durch die Versicherung, daß er aus gepreßtem Herzen und unter heißem Wehe geschrieben und es als einen Beweis seiner sonderlichen Liebe zu ihnen gemeint habe: wobei zu bedenken ist, daß er allerdings sagen konnte οὐχ ἵνα λυπηθῇτε, sofern es sich um den Endzweck handelt, der ihn bestimmt hatte, so zu schreiben, wenn er gleich, um diesen Endzweck zu erreichen, Dinge sagen mußte, die ihnen wehe thaten und Herzeleid machten. Einer sonderlichen Liebe aber versichert er sie, wie eine Mutter das Kind am meisten liebt, das ihrer am meisten bedarf.

Wenn nun der Apostel fortfährt εἰ δὲ τις λελύπηκεν, so meint er λελύπηκεν in demselben Sinne, in welchem er geschrieben hat οὐχ ἵνα λυπηθῇτε, sagt also von Anrichtung einer Betrübnis, die nur dieß und nichts Anderes ist. Das Perfectum aber deutet an, daß es sich nicht sowohl um den seinerzeitigen Vorgang solchen Betrübens handelt, als vielmehr um die geschlossene und dahintenliegende Thatsache, daß eine Betrübnis angerichtet worden ist. Aus einer Gegenwart heraus, welche unter der Wirkung dieser Thatsache steht, schreibt er so. Auch will er, wie das Fehlen eines Objekts beweist, nicht

Antwort auf ihre Mittheilung hinsichtlich ihres Verfahrens gegen den im vorigen Briefe sonderlich bedrückten Blutesänder.
2, 5–11.

¹⁾ gegen Rückert.

sowohl sagen, daß ihnen Betrübniß widerfahren ist, als vielmehr, daß Einer Betrübniß angerichtet hat. Auf wen er damit zielt, bleibt unausgesprochen, aber wohl nicht bloß der Schonung halber¹⁾, sondern weil ihm zunächst weniger die Person in Betracht kommt, welche Betrübniß angerichtet hat, als die Thatsache, daß dieß wirklich vorgekommen ist. Er will nämlich, wie er zu dieser Thatsache steht, gleichviel wer sich dessen schuldig gemacht hat, zu wissen thun, nachdem er vorher sich selbst gegen die Mißdeutung verwahrt hat, als habe ihnen sein Brief in dem Sinne Herzeleid zufügen wollen, in welchem es nun gemeint ist, wenn er den Fall bespricht, daß Einer Herzeleid angerichtet hat. Denn dieß ist der innere Zusammenhang zwischen dem Vorhergehenden und dem, was jetzt folgt, aber ein Zusammenhang, mit welchem sich nicht verträgt, was man den Apostel insgemein sagen läßt, nicht ihm habe Herzeleid angethan, wer Herzeleid angerichtet habe. Daß man keinen Falls dieses „nicht“ in „nicht nur“ oder „nicht sowohl“ umsetzen darf, sollte man heut zu Tage nicht erst zu sagen brauchen²⁾. Aber der Apostel kann sich auch unmöglich von einer Betrübniß ausschließen wollen, welche laut dem Nächstfolgenden durch eine strafwürdige Versündigung innerhalb der Gemeinde verursacht worden ist. Dazu kommt, daß es auf keine Weise gelingen will, mit dem zurechtzukommen, was bei solcher Auffassung des οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν einen Gegensatz hiezu bilden soll. Am nächsten liegt, den Apostel sagen zu lassen, „nicht mich hat er betrübt, sondern euch“. Aber dann ist erstlich πάντας nicht bloß überflüssig, sondern störend, zweitens entbehrt ἐπιβαρῶ des ihm unentbehrlichen Objekts, und drittens giebt weder ἀπὸ μέρους noch der Absichtssatz ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ einen angemessenen Sinn. Die beiden ersten Uebelstände zu beseitigen, kann man ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ πάντας ὁμοῦς verbinden³⁾. Aber ἀπὸ μέρους taugt nicht, einen Gegensatz zu οὐκ ἐμὲ zu bilden, am wenigsten den bloß eingetragenen Gegensatz, daß die Betrübniß auch noch Andere betroffen habe. Und will man dem abhelfen, indem man πάντας mit ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ, ὁμοῦς dagegen mit ἀλλὰ ἀπὸ μέρους verbindet⁴⁾, so ist auch diese unnatürliche

¹⁾ gegen Meyer u. A. ²⁾ gegen Maier. ³⁾ so z. B. Flatt. ⁴⁾ so z. B. Biskroth.

Zertrennung des πάντας ὑμᾶς nicht im Stande, für ἀπὸ μέρους einen richtigen Sinn zu gewinnen. Denn weder „gewissermaßen“¹⁾ oder „einigermaßen“²⁾ heißt ἀπὸ μέρους, noch kann diese adverbiale Bestimmung mit ὑμᾶς verbunden so viel sein, als „einen Theil von euch“³⁾. Unter allen Umständen aber bleibt der Absichtssatz unverstänlich. Man mag ihn ohne Object lassen und erklären „um mich nicht hart auszudrücken“⁴⁾, was ἐπιβαρεῖν nicht heißt, oder ganz unmöglicher Weise αὐτόν ergänzen, damit der Apostel sage, er wolle den, welcher solch Herzeleid angerichtet hat, nicht durch Beschuldigung beschweren⁵⁾, ja wohl gar nicht allzu sehr beschweren⁶⁾, oder endlich πάντας oder πάντας ὑμᾶς das Object sein lassen: immer ist nicht abzusehen, was für eine Härte darin liegen soll, wenn er von ihnen allen ohne den vermeintlich einschränkenden Beisatz ἀπὸ μέρους sagt, der, welcher durch seine Versündigung Herzeleid angerichtet hat, habe es ihnen allen verursacht; oder warum er sich durch Rücksicht auf diesen Sünder abhalten lassen sollte, dieß zu sagen, wie wenn er ihn dadurch zu hart beschwerte; oder endlich, in wie fern es eine Beschwerung, eine schwere Anklage der Gemeinde sein soll, wenn er von sich sagt, das Herzeleid, das jener angerichtet hat, habe ihn betroffen, ohne den schiefen Gegensatz hinzuzufügen, nur theilweise habe es ihn oder es habe sie theilweise betroffen.

Alle diese Unmöglichkeiten sind ebenso viele Fingerzeige, daß ἀλλά etwas Anderes bringen muß, als einen Gegensatz zu οὐκ ἐμὲ, nachdem sich bereits gezeigt hat, daß Paulus unmöglich sagen kann, wenn Einer Betrübniß angerichtet habe, so sei nicht er es, den er betrübt habe. Das gerade Gegentheil muß der sagen, welcher 1 Kor. 5, 1 ff. geschrieben hat, und es ist abgeschmaakt, hiegegen die sinnig versöhnliche Stimmung des Contextes geltend zu machen⁷⁾. Er muß sonach οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν als Frage gelesen wissen wollen, welcher dann ἀλλά gegenübertritt, um etwas zu bringen, was hinter solcher Frage unerwartet kommt, aber ungeachtet seines anscheinenden Widerspruchs mit ihr eine Wirklichkeit ist⁸⁾. Hat nicht

¹⁾ gegen Meyer u. A. ²⁾ gegen de Wette u. A. ³⁾ gegen Billroth.

⁴⁾ so J. B. Rückert. ⁵⁾ so Meyer, Alöpfer. ⁶⁾ so Maier. ⁷⁾ wie Meyer.

⁸⁾ vgl. 1 Kor. 9, 12.

nich betrübt, fragt der Apostel, der Betrübniß angerichtet hat? Nur daß er εἰ τις λελύπηκεν schreibt, weil er von der Verneinung eigener Absicht, zu betrüben, zu dem Falle übergeht, daß Einer wirklich Betrübniß verursacht hat: eine Wendung, welche erkennen läßt, daß die Gemeinde mehr das ihr selbst durch diesen Sünder angethane Herzeleid hervorgekehrt, als das des Apostels beklagt hatte. Aus dieser Frage ergänzt sich nun Nichts zu dem mit ἀλλὰ gegenübertretenden Satze, welche eben deshalb über ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ πάντας ὑμᾶς hinaus auch noch ἱκανόν τῷ τοιούτῳ ἢ ἐπιτιμία αὐτῇ, ἢ ὑπὸ τῶν πλειόνων umschließen muß. Dennoch, fährt der Apostel fort, ist's genug für solchen an dieser Bestrafung, der von der Mehrzahl geschehenen. Ἐπιτιμία verhält sich zu ἐπιτιμῆσις nicht anders, als ἐκδικία zu ἐκδικήσις, und die Frage ist nicht, ob es Strafe bedeute oder Bedrohung, sondern was für eine Bestrafung gemeint sei, ob mit Wort oder That, da ἐπιτιμᾶν jede Art scharfen Vorgehens gegen Einen bedeuten kann, in der Septuaginta aber und in den neutestamentlichen Schriften im Sinne des hebräischen נָפַח gebraucht wird, während ἐπιτιμία als Bezeichnung thätlicher Bestrafung vorkommt¹⁾. Der Apostel sagt auch weder von einer bloßen ἐπιτιμία im Gegensatz zu wirklicher Bestrafung²⁾, noch bedeutet ἱκανόν, daß die Strafe, deren Beschaffenheit dann außer Betracht bliebe, lange genug gedauert habe³⁾. Denn er schreibt ἢ ἐπιτιμία αὐτῇ, bezieht sich also auf eine bestimmte Art strafenden Vorgehens, statt deren auch eine andere hätte eintreten mögen. Wenn er dann hinzufügt ἢ ὑπὸ τῶν πλειόνων, so kann dieß nicht so gemeint sein, daß er nur deshalb, was geschehen ist, für genug erklärt, weil es doch von der Mehrheit der Gemeinde geschehen ist⁴⁾, indem bei dieser Auffassung αὐτῇ bedeutungslos würde. Aber auch so kann es nicht gemeint sein, daß die Minderheit nicht einmal so weit habe gehen wollen, wie die Mehrheit⁵⁾. Denn wenn der Apostel diejenige Bestrafung für genügend erklärt, welche geschehen ist, so erhellt, daß auch eine strengere möglich gewesen wäre; und wenn er das, was von der Mehrheit geschehen ist, für genügend

1) Weissh. Gal. 3, 10. 2) gegen Rückert u. A. 3) gegen Platt, Bengel, Wäsping, Maier u. A. 4) so J. B. Olshausen. 5) so Rückert J. d. St., Näbiger krit. Untersuchungen S. 162; Baur Paulus I. S. 335.

erklärt, so erheißt, daß eine Minderheit vorhanden war, welche darüber hinausgehen wollte. Nur so begreift sich auch der Zwischensatz *ὅτι καὶ ἐπιβαρῶ πάντας ὑμᾶς*, dessen *πάντας* nun, wenn dieß ein Zwischensatz ist, zu *ὑπὸ τῶν πλειόνων* in einer der Erklärung bedürftigen Beziehung steht. Eine solche ergibt sich aber aus der Erwägung, daß der Apostel, wenn er sich mit dem, was von der Mehrheit geschehen ist, unbegnügt erklärte, die ganze Gemeinde, auch die Minderheit, welche darüber hinausgehen wollte, mit dem Schmerz beschweren würde, eines ihrer Glieder unter dem Banne einer Versündigung zu wissen, welche ihm von Seiten ihres Apostels unvergeben blieb. Wir kennen nun aus 1 Kor. 5, 1 ff. einen Fall, in welchem er beschlossen hatte, ein Glied der Gemeinde wegen einer von ihr nicht geahndeten Versündigung dem Satan zu überantworten. Sollte er hier einen andern meinen, als eben diesen? Man hat geltend gemacht, daß jene Versündigung einer Vergebung bedurfte, welche lediglich von Gott abhing und nicht von Menschen, während es sich an der vorliegenden Stelle um eine vom Apostel und von der Gemeinde zu gewährende Verzeihung handle, was sich viel besser zu einem dem Apostel in der Ausübung seiner Amtsgewalt persönlich zugefügten Unrecht schicke¹⁾. Aber jene Versündigung war nicht blos eine Versündigung gegen Gott, sondern auch gegen die Christenheit, in deren Mitte sie geschehen und deren Heiligkeit dadurch geschändet war. Sowohl der Gemeinde hatte sie, obwohl erst, nachdem es ihr vom Apostel vorgehalten worden war, schweres Herzeleid verursacht, als auch und zuvörderst dem Apostel selbst. Beide hatten also wirklich dem Sünder etwas zu vergeben, das er ihnen angethan hatte. Der andere Grund, weshalb man von jenem Falle absehen und Beziehung auf einen andersartigen annehmen zu müssen meinte, daß der Apostel seinen Schmerz über ihn zu rechtfertigen oder gelinde darzustellen keine Ursache gehabt hätte²⁾, besteht ohnehin nur bei der gewöhnlichen Abtheilung und Auffassung dieser Sätze, und kommt durch die unsere in Wegfall.

Bezieht sich aber, was wir hier lesen, auf jenen Bestandtheil

¹⁾ Neander Geschichte der Pflanzung u. Leitung der Kirche durch d. App. S. 435. ²⁾ Neander a. d. St.

des ersten Briefs, so verstehen wir auch, daß der Apostel nicht auf dem Beschlusse beharrt, welchen er dort kundgegeben hatte. Ihm, wenn irgendwem, hat jener Blutschänder Herzeleid angethan. Aber es soll nun an dem genug sein, was von Seiten der Gemeinde oder ihrer Mehrheit gegen diesen Sünder vorgekehrt worden ist, wenigstens vorerst genug. Denn dieß besagt *ἀπὸ μέρους*, dessen Gebrauch, ähnlich wie der zu 1, 14 geltend gemachte, auch hier kein anderer ist, als daß der Adverbialbegriff „theilweise“ auf ein Zeitverhältniß Anwendung findet. Der Apostel behält sich vor und thut wohl daran, obgleich man es einen unfeinen Gedanken genannt hat¹⁾, das mit dem Einschreiten der Gemeinde Geschehene seiner Zeit oder je nach Umständen durch ein Weiteres zu ergänzen, sei es, daß er dem reumüthigen Sünder auch noch persönlich Vorhalt macht, wenn er hinkommt, oder daß er ihn auch dann noch nicht in der rechten Verfassung findet und doch noch schärfern Ernst anwenden muß. Aber wenn er auch die Sache nicht ganz und vollständig abgethan achtet, so doch in so weit, daß vorerst von Seiten der Gemeinde genug geschehen ist, um nun Vergebung eintreten zu lassen. Denn nicht unbedingt, sondern, da *ὥστε* hinter *ικανόν* folgt²⁾, hiefür genug nennt er, was sie gethan hat³⁾; und wie *ἀπὸ μέρους* offen läßt, daß nach einer andern Seite hin in dieser Sache doch noch Etwas geschehe, so sagt *ὥστε τοῦναντίον μᾶλλον ὑμᾶς χαρίσασθαι καὶ παρακαλεῖσαι*, daß die Gemeinde sich durch ihre Bestrafung des Sünders ermöglicht habe, das Widerspiel davon eintreten zu lassen und vielmehr zu vergeben und zu trösten. Worin die Bestrafung bestanden hat, wissen wir nicht. Auf keinen Fall im Vollzuge der 1 Kor. 5, 3 genannten Strafe⁴⁾, welche ja der Apostel nicht angeordnet, sondern vollziehen zu wollen erklärt hat. Am wahrscheinlichsten bestand sie in einer Aufkündigung der Gemeinschaft, so daß die Vergebung in der Wiederherstellung derselben besteht. Eines Urtheils darüber, ob die Bestrafung den ganzen Erfolg gehabt hat, welcher zu wünschen war, enthält sich der Apostel. Es genügt ihm für jetzt, daß der Bestrafte, wie er vernimmt, große Betrübniß zeigt; und wenn er es

¹⁾ so Meyer. ²⁾ vgl. z. B. Plato Phaedr. 258 B. ³⁾ vgl. Wieseler Chronologie des apost. Zeitalters. S. 360. ⁴⁾ gegen Wieseler a. a. O. u. A.

zufrieden ist, daß ihm die Gemeinde vergiebt, so bestimmt ihn hiezu die Besorgniß, die Betrübniß des Schuldigen möchte so groß werden, daß er verzweifeln darin unterginge. Denn nicht an eine Steigerung der Strafe, durch welche die Betrübniß des bisher milder Gestraften gesteigert würde, denkt er bei den Worten *μή πως τῇ περισσοτέρῃ λύπῃ καταποθῇ*¹⁾, sondern im Anschlusse an *χαρίσασθαι καὶ παρακαλέσαι* weisen sie auf eine Gefahr hin, welche durch Eintritt der Verzeihung abgewendet sein will, indem die Betrübniß des Gestraften noch größer werden würde, als sie schon ist, wenn er noch länger auf Verzeihung warten müßte.

Daß der Apostel 1 Kor. 5, 3—5 der Gemeinde einen Befehl gegeben habe, welcher theils gar keinen, theils unzureichenden Gehorsam fand, und daß er nun aus Klugheit sich anstelle, als ob er mit dem Gehorsam, welchen er fand, zufrieden sei²⁾, bedarf nach dem Bisherigen keiner Widerlegung mehr. Das gerade Gegentheil dieser Mißdeutung hat sich herausgestellt, und nur für lautern Ausdruck der wirklichen Herzensstellung des Apostels zur Gemeinde und zu dem von ihr Bestraften erkennen wir es, wenn er die Gemeinde ermahnt, nunmehr Liebe walten zu lassen gegen den, welcher ihm so großes Herzeleid bereitet hatte, und wenn er dieser Ermahnung³⁾, die ihr Angesichts dessen, was er ihr geschrieben hatte, überraschend kommen möchte, die Erklärung beifügt, daß er ihr ja zu dem Zwecke geschrieben habe, um zu sehen, ob sie sich bewähre und in allen Stücken, auch in solcher Sache, zu pflichtmäßigem Gehorsam willig sei. Er meint damit, was er ihr im frühern Briefe wegen jenes Blutschänders geschrieben hat. Denn auf den Brief, welchen er jetzt schreibt, kann sich *ἔγραψα* hier so wenig beziehen, als B. 3 und 4. Nun aber handelt es sich nicht um den Zweck jenes ganzen Briefs, sondern um den Zweck desjenigen Theils desselben, welcher in diesem Zusammenhange in Betracht kam. Und hinwieder schließt diese Zweckangabe nicht aus, daß es ihm mit dem, was er schrieb, auch um den Sünder zu thun gewesen ist, wegen dessen er schrieb. Nur kommt dieß hier nicht in Betracht, wo er lediglich im Auge hat, was sein

¹⁾ gegen Meher. ²⁾ gegen Rückert z. d. St., Baur Paulus I. S. 333 f., Näbiger a. a. O. S. 161. ³⁾ gegen de Wette.

Brief bei denen sollte, an die er ihn schrieb. Man braucht also nicht zu übersetzen, als hieße es *καὶ γὰρ εἰς τοῦτο*¹⁾. Aber eben so wenig will *καὶ* einen Gegensatz gegen bloß mündliche Weisung andeuten²⁾, welcher ja inüßig wäre, da es nichts Sonderliches war, wenn der Apostel, was er der Gemeinde zu sagen hatte, schriftlich an sie brachte. Und Gehorsam schuldeten sie seiner Weisung, sie mochte mündlich oder schriftlich an sie gelangen. Es kann sich also nur darum handeln, zu welchem Zwecke er das geschrieben, was er geschrieben, und nicht, warum er es geschrieben hat, anstatt es bloß mündlich wissen zu lassen. Dann betont aber *καὶ* die Uebereinstimmung seines damaligen Thuns mit seiner jetzigen Ermahnung³⁾: eine Uebereinstimmung, welche darin besteht, daß er auch damals nicht etwa nur einem selbstischen Unwillen über den Schandfleck, welchen er seiner Gemeinde, somit aber sich selbst angehängt sah, ein Genüge thun, nur seinen Aerger hierüber auslassen, sondern einen Zweck, der ihr zu Gute kam, erreichen wollte; weshalb ihn denn auch jetzt, nachdem er diesen Zweck erreicht sieht, kein Aerger oder Unmuth länger abhält, der Gemeinde ein Verhalten der Liebe gegen den anzubefehlen, wegen dessen er sie so hart angelassen hatte. Wie wir ihn B. 4, wo es sich um den scharfen Ton handelte, in welchem er der Gemeinde überhaupt geschrieben hatte, der Vorstellung begegneten sahen, als habe er ihr nur gerne wehe thun wollen; so begegnet er hier, wo es sich um sein scharfes Vorgehen gegen jenen Sünder handelt, der andern Vorstellung, als habe er nur wie um eine ihm persönlich angethane Kränkung gezürnt. Seine Liebe sollten sie kennen lernen, sagte er dort; ihren Gehorsam wollte er kennen lernen, sagt er hier.

Aber daß er sich mit dem begnügt erkläre, was gegen diesen Sünder geschehen war, machte nicht das ganze Anliegen der Gemeinde aus. Sie wäre nur zur Hälfte beruhigt gewesen, wenn er ihr zwar zuließ oder auch anbefahl, ihm Vergebung angedeihen zu lassen, aber ohne auszusprechen, daß er auch selbst ihm verzeihe. Daher fügt er ausdrücklich hinzu, aber in einer Form, durch welche er auch hier, wie bisher, die Person des Sünders zu nennen ver-

1) so z. B. Matt. 2) gegen Meyer, Osiander. 3) vgl. de Wette z. d. St.

meidet, daß er in ihre Vergebung, wenn sie nun erfolgt, seine eigene einschließe. Hat er ja doch schon vergeben und ihr ethalb vergeben. Denn in diesem Sinne will der mit γὰρ angeschlossene Satz verstanden werden, in welchem die Schreibung ϕ statt ο nur von dem Irrthume herrührt, als müßte dieser Satz dem vorhergehenden gleich gestaltet sein¹⁾, und καχάρισμαι nicht passivisch gemeint sein kann²⁾, weil sich zu einer Beziehung auf die Vergebung, welche der Apostel bei Gott gefunden hat, der bedingungsweise Ausdruck εἰ τι καχάρισμαι nicht schicken würde. Der Apostel hat in so fern schon vergeben, als er ja sonst nicht erklärt haben würde, es sei genug an der Bestrafung, welche dem Sünder von der Gemeinde widerfahren ist, und sie möge ihm nun vergeben. Aber nicht eine Kränkung will er damit vergeben haben, um welche er ihm zu zürnen Ursache hätte³⁾, sondern die Verjündigung selbst und als solche. Denn wie er um seiner Sünde willen beschlossen hatte, ihn dem Satan zu überantworten, so ist auch sie es, die er ihm vergeben haben muß, wenn er statt dessen die Gemeinde auffordert, der Traurigkeit, in welche sie ihn durch ihre Bestrafung versetzt hat, ein Ende zu machen und Liebe gegen ihn vorzukehren. Eben deshalb, weil es mit seinem Vergeben diese Bewandniß hat, fügt er hinzu εἰ τι καχάρισμαι. Man hat dieß so verstanden, als ob er den Akt des Verzeihens problematisch fasse⁴⁾, was sachlich undenkbar ist, oder als ob er die Verzeihung und hiermit auch die verzeihene Sünde wie etwas Abgemachtes, wovon kaum noch zu reden sei, in den Hintergrund rücke⁵⁾, was nicht in den Worten liegen kann. Oder man hat es sich daraus erklärt, daß der Apostel, welcher B. 5 gesagt habe, der Sünder habe eigentlich ihn nicht gekränkt, nun auch nur in gewissem Sinne sagen könne, er habe ihm verziehen⁶⁾; was aber auf einer, wenn wir recht gesehen haben, irrthümlichen Auffassung des Satzes οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν beruht, welche in Wahrheit ausschließen würde, daß er überhaupt von eigener Verzeihung spräche. Das Richtige wird sein, daß er Vergebung einer an Gott begangenen Sünde nicht schlechtthin sich bemessen kann, sondern nur in so fern, als Gottes Sache seine Sache

¹⁾ gegen Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 345. ²⁾ gegen Rückert.

³⁾ so Meyer. ⁴⁾ so de Wette. ⁵⁾ so Oslander. ⁶⁾ so Meyer.

ist, und zwar in diesem Falle um so mehr, weil die Stiftung der Gemeinde, welcher der Schuldige angehört, ein durch ihn geschehenes Werk Gottes ist. Als Apostel dieser Gemeinde hat er die Sünde jenes Blutschänders als ein ihm angethanes Herzeleid empfunden, für welches er ihm übereinstimmig mit der Gemeinde Verzeihung angedeihen lassen kann; und in derselben Eigenschaft hat er darüber zu sagen, ob ihm die durch solche Sünde geschädigte Gemeinde vergeben soll, was aber voraussetzt, daß er selbst ihm die begangene Sünde bereits vergeben hat. Die letztere Vergebung geht also seiner Weisung an die Gemeinde voraus, die erstere will er in die der Gemeinde miteingeschlossen wissen. Jene steht ihm als Menschen nur in gewissem Sinne zu, diese dagegen ist recht eigentlich seine Sache, so gut als Sache der Gemeinde. Von jener sagt er, daß er sich um der Gemeinde willen dazu entschlossen habe, und läßt hieraus entnehmen, wie selbstverständlich nun die andere ist. Denn die Verbindung durch *καὶ γάρ*, dessen *καὶ* nicht zu *ἐγώ*, sondern zum ganzen Satz gehört, in welchem einerseits *ἐγώ*, andererseits *δι' ὑμᾶς* betont ist, macht darauf aufmerksam, wie selbstverständlich in die Vergebung der Gemeinde seine eigene eingeschlossen ist, nachdem er seinerseits um der Gemeinde willen diejenige Verzeihung hat eintreten lassen, ohne welche sie ihm nicht vergeben könnte: wobei aber *δι' ὑμᾶς* weder heißen will, er habe den Bitten der Gemeinde nachgegeben¹⁾, noch auch, er habe damit beabsichtigt, daß sie nun auch vergeben solle²⁾, sondern vielmehr, wie er schon oben mit *ἵνα μὴ ἐπιβαρῶ πάντας ὑμᾶς* ausgedrückt hat, daß es ihm um sie, um Beseitigung des schmerzlichen Mißverhältnisses, in welchem sie zu diesem Gemeindegliede stand, zu thun gewesen ist.

Wir haben den Satz, welcher sich an *ὃ δὲ τι χαρίζεσθε καὶ γὰρ* als dessen thatsächliche Bestätigung anschließt, ohne Berücksichtigung des *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* erklärt, und keinen für seinen Zweck nothwendigen Bestandtheil vermißt. Sollten nun jene Worte dennoch einen Bestandtheil desselben bilden? Doch es fragt sich vor allem, wie sie gemeint sind. Auf keinen Fall darf man übersetzen „Namens Christi³⁾“, was im Sprachgebrauche keinen Grund hat. Aber auch dahin darf

¹⁾ so z. B. Theodoretus. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ so noch Wising.

man die Worte nicht umdeuten, daß der Apostel sage, er habe, als er Verzeihung angebethen ließ, Christum und seine Sache im Auge gehabt¹⁾. Denn *ἐν προσώπῳ τινός*²⁾ giebt nicht die Vorstellung, daß man Einem gegenüberstehe und auf ihn blicke, sondern daß man unter seinen Augen sich befinde und von ihm gesehen werde. Hiernach kann dann aber der Apostel auch dieß nicht damit sagen wollen, er habe in voller Lauterkeit und Wahrheit gehandelt³⁾. Um so verstanden zu werden, hätte er schreiben müssen *ὡς ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*⁴⁾, weil er nicht sagen kann, unter Christi Augen, sondern nur, als unter seinen Augen befindlich habe er es in der hiemit gegebenen Weise gethan. In keiner Weise scheint es also möglich, daß er die fraglichen Worte mit dem vorhergehenden Satz verbunden wissen wollte. Desto passender beginnen sie den Absichtssatz *ἵνα μὴ πλεονεκτηθῶμεν ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ*. Die Nachsetzung des *ἵνα* ist nicht auffallender, als etwa Röm. 11, 31⁵⁾, und die Voranstellung des *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*, welches dann nachdrucksam dem *ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ* gegenübersteht, erklärt sich aus der Betonung, die darauf liegt, indem die Uebervortheilung durch Satan, welche verhütet werden soll, um so viel weniger stattfinden darf, als sie unter Christi Augen geschehen würde. Christus — das ist hiernach die Meinung — soll nicht mit ansehen müssen, wie Satan seine Gemeinde um eines ihrer Glieder bringt, welches ihr hätte erhalten werden mögen, wenn der Apostel, statt es darauf ankommen zu lassen, daß der schwer Betrübe in Verzweiflung unterging, ihm seiner Seits vergeben und dadurch der Gemeinde ermöglicht hätte, sich ihm in Liebe wieder zuzuwenden.

Nicht für eine Abschweifung⁶⁾ haben wir das erkannt, was den Inhalt von 2, 5—11 ausmacht. Nachdem der Apostel auf den wahren Zweck seines frühern Briefs zu sprechen gekommen war, konnte er die Deutung desselben, als sei es ihm darum zu thun gewesen, der Gemeinde nur recht geüffentlich wehe zu thun und Herzleid zu machen, nicht besser widerlegen, als wenn er sich über den Punkt, welcher an die bitterste seiner brieflichen Aeußerungen er-

seiner Unruhe
um die Ge-
meinde, die
ihn ohne
Aufenthalt
nach Macebo-
nien trieb.
2, 12—13.

¹⁾ so J. B. de Wette. ²⁾ vgl. Sir. 32, 4; Prov. 8, 30 LXX. ³⁾ so J. B. Meyer, Osiander. ⁴⁾ vgl. J. B. 2, 17; Kol. 3, 23. ⁵⁾ vgl. Frisike J. d. St. ⁶⁾ so J. B. Osiander.

innerte, so aussprach, wie er hier thut. Ueberhaupt aber des Briefs zu gedenken und ihn gegen Mißdeutung zu wahren, lag ihm nicht bloß nahe, sondern recht auf dem Wege, wenn er gegen die Verstimmung angehen wollte, mit welcher sich die Gemeinde über die Abänderung seines Reiseplans geäußert hatte. War es ja doch die anderweitige Herbigkeit des seine veränderte Entschließung kundgebenden Briefs, welche den Eindruck machte, als ob auch diese selbst Folge einer persönlichen Gereiztheit des Apostels wäre, unter deren Ursachen dann vorzugsweise der Schimpf zu zählen schien, welchen jener Blutschänder der von ihm gestifteten Gemeinde angehängt hatte. Es gehört also B. 5—11 eben so nothwendig mit B. 3—4 zusammen, als B. 3—4 mit B. 1—2, und geht Alles darauf zurück, daß der Apostel sich veranlaßt fand, auseinanderzusetzen, in welcher ganz andern innern Stellung zur Gemeinde die Abänderung seines Reiseplans ihren Grund hatte, als welche sie zu ihrem Leidwesen darin erkennen zu müssen meinte. Wie nun aber der Apostel auf die Abänderung seines Reiseplans und deren Beweggrund dadurch zu sprechen gekommen ist, daß er im Anschlusse an die theilnehmende Aeußerung der Gemeinde über seine noch in Asien bestandene Lebensgefahr und an sein Begehren ihrer Fürbitte für die angetretene Reise ins Abendland sich anschickte, dem eingeschlagenen Reisewege nachzugehen, der ihn, nur aber anders, als sie erwartet hatte, nach Korinth bringen sollte; so ist es jetzt der nächste Schritt des hiedurch vorgezeichneten Ganges seines Briefs, wenn er im Verfolge dieser Erzählung, aber immer mit der Absicht, seine wirkliche Herzensstellung gegen sie kundzuthun, von der Eile sagt, mit welcher ihn sein Verlangen, von ihr zu hören, nach Macedonien getrieben hat. Nachdem er 1, 23 erklärt hat, warum er nicht mehr nach Korinth gekommen ist, erzählt er jetzt, wie es ihm da erging, wohin er sich, anstatt nach Korinth, von Asien aus begab.

Doch nicht bloß als einen Bestandtheil dieses geschichtlichen Verlaufs erzählen will der Apostel, daß es ihm in Troas keine Ruhe gelassen hat. *Εοχνηα* schreibt er, das Perfectum, weil es ihm um das zu thun ist, was diese geschichtliche Thatfache für die Gegenwart¹⁾,

¹⁾ vgl. 3. 1, 9 gegen Rückert u. Meyer.

was sie für die Gemeinde ist. Denn an ihr hat die Gemeinde einen Beweis, wie sehr eben damals, als er nicht zu ihr kommen wollte, der sorgliche Gedanke an sie sein ganzes Gemüth in Anspruch nahm. Weil er Titus nicht in Troas fand, drum ließ es ihm dort keine Ruhe. Er hatte also erwartet, ihn dort zu treffen, und wahrscheinlich mit ihm verabredet, daß sie sich dort treffen wollten. Der weitere Verlauf des Briefs sagt uns aber und die Leser wußten es, daß ihm Titus Nachricht aus Korinth zu bringen hatte. Er wollte also, noch ehe er nach Macedonien übersetzte, durch ihn erfahren, wie es in Korinth stand, und war in solcher Spannung, es zu erfahren, daß er sich nicht die Zeit ließ, auf ihn zu warten, sondern ihm nach Macedonien entgegenreiste, um desto früher mit ihm zusammenzutreffen. Er hätte ja derweilen in Troas seinem Berufswerke leben mögen, wenn ihm nicht die nöthige Gemüthsruhe gefehlt hätte, um die dort sich ihm sonderlich anbietende günstige Gelegenheit zu benützen. Denn nur so viel besagen die Worte, und nicht, daß ihn seine Gemüthsunruhe verhindert habe, das zu thun, wozu er nach Troas gekommen war. Da nämlich unter τὸ εὐαγγέλιον die Thätigkeit des Verkündigens zu verstehen¹⁾, oder mit unzutreffender Berufung auf Röm. 1, 1 εἰς τὸ εὐαγγέλιον hinter ἐρχεσθαι für Benennung des Gegenstands zu nehmen, auf welchen die Absicht des Kommenden gerichtet war²⁾, beides gleich unthunlich erscheint; so wird εἰς vielmehr von ἀρεσιν abhängig gedacht sein, in welchem Begriffe enthalten liegt, daß der Gegenstand, in der Richtung auf welchen von Gemüthsruhe die Rede ist, als Gegenstand einer sie erfordernden Thätigkeit gemeint ist, während εἰς von ἐρχεσθαι abhängig die Heilsbotschaft, welche der Kommende doch mitbringt, unpassender Weise als einen Zielpunkt seiner Bewegung vorstellen würde, wohin er gelangt oder wovon er geräth. Warum diese Verbindung des seiner Betonung wegen vorangestellten εἰς τὸ εὐαγγέλιον τοῦ Χριστοῦ contort sein sollte³⁾, wird schwerlich Jemand ausfindig machen. Wenn der Apostel an einen Ort kam, so war zu erwarten, daß er seinen Aufenthalt für die ihm anbefohlene Botschaft nützen werde. Hier

¹⁾ vgl. z. B. 1 Theff. 1, 5. ²⁾ so Rückert, Meyer, de Wette u. A. ³⁾ so Meyer.

aber und dieß Mal konnte er auch unter so günstigen Umständen, wie sie sich ihm für eine dem Herrn gewidmete Wirksamkeit — *ἐν πνεύματι* — darbieten, über der Spannung, in welcher er sich befand, nicht zu der erforderlichen Gemüthsruhe kommen, und reiste deshalb weiter nach Macedonien.

aber auch
Ausdruck sei-
ner Freudig-
keit zu Gott-
meinen, als
im Hinblick
auf die Be-
schaffenheit
seiner Be-
rufsthätig-
keit.
2, 14—17.

Er wollte dieß den Lesern nicht vorenthalten. Sie sollen wissen, wie ihm um sie zu Sinne war. Aber hinwieder sollen sie nicht wie ihm um sie zu Sinne war. Aber hinwieder sollen sie nicht Gottmeinen, als habe ihn die Sorge um sie so hingenommen, daß kein erhebender Gedanke daneben Raum hatte, sein Amt ihm werth zu machen. Daß immerhin eine Ursache des Dankes gegen Gott ihm blieb, diesen Eindruck mußte es auf die Leser machen, wenn sie ihn nach dem so eben Vorhergegangenen fortfahren sahen *τῷ δὲ Θεῷ χάρις*. Beachtenswerth ist hier vor allem die Wortstellung. Wenn diejenigen Recht hätten, welche diesen Uebergang daraus verstehen wollen, daß der Apostel, sowie er Macedonien nannte, auch des Trostes gedachte, welchen er dort durch des Titus erfreuliche Nachrichten empfing¹⁾; so sollte man glauben, daß er, von der Unruhe, die er damals um die korinthische Gemeinde empfand, zu der Beruhigung übergehend, die ihm nachmals zu Theil geworden, vielmehr *Χάρις δὲ τῷ Θεῷ* hätte schreiben müssen. Die Betonung, mit welcher er *τῷ Θεῷ* voranstellt, läßt einen andern Gegensatz erkennen, und zwar einen solchen, welcher auch dann nicht zu seinem Rechte kommt, wenn man annimmt, die Erinnerung an glückliche Erfolge seines apostolischen Wirkens, deren er sich hernach in Macedonien zu erfreuen gehabt habe, veranlasse ihn, in diesen Dank gegen Gott auszubrechen²⁾. Im Gegensatze zu dem, was er von sich gesagt hat, muß er es meinen, wenn er nun für etwas Gotte Dank sagt, was von ihm mit Einschuß seines oder seiner Berufsgefährten gilt, während das Vorhergehende nur von ihm persönlich gegolten hat. Dann bedarf aber dieser Uebergang auch keiner so unwahrscheinlichen Erklärung, die ihn, wie in jenen beiden Fällen geschieht, an die bloße Nennung Macedoniens sich anschließen läßt; sondern wir sehen den Apostel von jener Unruhe um die korinthische Gemeinde, die ihn damals nach Macedonien weiter trieb, ohne ihn die in Troas sich anbietende

¹⁾ so z. B. de Wette, Rückert, Meyer, Maier. ²⁾ so noch Neander.

günstige Gelegenheit für die Botschaft Christi benützen zu lassen, zu solchem übergehen, was ihm von Gottes wegen jederzeit und aller Orten eine Ursache des Dankes ist¹⁾: wobei der Nachdruck nicht übersehen sein will, mit welchem in dem Participialsatze, der Gott nach dem benennt, was dem Apostel Ursache der Dankagung ist, πάντοτε voran und ἐν παντί τόπω am Schlusse steht, indem hieraus erhellt, daß er mit Bezug auf sein Wandern von Ort zu Ort und seine zu verschiedenen Zeiten verschiedene Gemüthsverfassung Gotte um etwas Dank zu sagen sich veranlaßt sieht, was jederzeit und an jedem Orte gleichermaßen von ihm gilt.

Mit zwei Ausdrücken benennt er Gott nach dem, was er an ihm und durch ihn thut, mit dem rein bildlichen θριαμβεύοντι ἡμᾶς ἐν τῷ Χριστῷ und dem nur theilweise bildlichen τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ φανεροῦντι δι' ἡμῶν. Was den erstern betrifft, wird man vor Allem darauf verzichten müssen, für θριαμβεύειν eine andere Bedeutung in Anspruch zu nehmen, als die es sonst in Verbindung mit einem persönlichen Objecte hat²⁾, oder dieser Bedeutung einen andern Sinn beizumessen, als in welchem sie sonst gemeint ist³⁾. Es ist aber auch ein Irrthum, wenn man glaubt, die Vorstellung eines Triumphzugs Gottes, welchem der Apostel als Besiegter folgt, habe etwas Ungeeignetes und Befremdliches. Was nach dem Triumphzuge mit denen geschah, welche hinter dem Wagen des Triumphators hergegangen waren, bleibt bei dieser Vorstellung außer Betracht. Nur der Triumphzug selbst, bei welchem sie den Zuschauenden seinen Sieg veranschaulichten, gewährt den bildlichen Ausdruck für Gottes öffentliche Darzeigung des von ihm gewonnenen Siegs, dessen Wirklichkeit und Beschaffenheit an denen zu sehen ist, die er der Welt als seine Besiegten vorführt. Nun ist ja Gottes Sieg ein zwiefacher, ein Sieg über diejenigen, deren Willen, und über diejenigen, deren Vermögen er bezwungen hat, und so kann es geschehen, daß das eine und selbe θριαμβεύειν ἐν τῷ Χριστῷ Kol. 2, 15 im letztern und an der vorliegenden Stelle im erstern Sinne gemeint ist. Verschiedenheit des Object's bringt hier den Unterschied des Sinnes mit sich, gleichwie

¹⁾ vgl. Osiander u. Burger z. d. St. ²⁾ so z. B. Olshausen, Osiander, Bisping, Neander, Maier. ³⁾ so z. B. Bengel, de Wette.

der verwandte bildliche Ausdruck *αἰχμαλωτίζειν* bei Verschiedenheit des Subjekts eine wesentlich verschiedene Vorstellung erweckt¹⁾. Dabei ist wohl zu beachten, daß *θριαμβεύειν* nicht Gewinnung eines Siegs, sondern Schaustellung des gewonnenen bedeutet, und also Gottes *θριαμβεύειν ἐν τῷ Χριστῷ*, abgesehen von dem hier damit verbundenen Objecte, eine Darzeigung seines Sieges ist, welche darin besteht, daß er Christum, in dessen Person er seinen Sieg gewonnen hat, hiemit aber sich selbst als Sieger darzeigt. Wird nun dieses Triumphs wie im vorliegenden Falle in der Art gedacht, daß die von Christo und so von Gott Besiegten der Welt als solche dargezeigt erscheinen; so ist die Meinung, daß die Welt an ihnen zu sehen, durch sie zu erfahren bekommt, was es um den Sieg Gottes und Christi an und für sich ist. Dieß ist ja aber der Zweck, zu welchem Gott den Apostel und die Genossen seines Berufswerts durch die Welt geführt hat. Warum sollte man also *θριαμβεύειν τινά* hier in einer Bedeutung nehmen, die es sonst nicht hat? Man beruft sich auf die sogenannte hippilische Bedeutung anderer Verba gleicher Endung. Aber wirklich beweisend für die Möglichkeit einer solchen Bedeutung von *θριαμβεύειν* würden nur solche Verba gleicher Endung sein, welche von ähnlichen Substantivis wie *θρίαμβος* abgeleitet wären. In dieser Art allernächst vergleichbar ist *πομπεύειν τινά*, welches aber auch nur eben dieselbe Bedeutung hat, in welcher *θριαμβεύειν τινά* sonst immer begegnet. Von ihr und der damit gegebenen Vorstellung nicht abzugehen empfiehlt sich übrigens auch deshalb, weil mit dem hieraus erfolgenden Verständnisse dieser ersten Hälfte der participialen Näherbezeichnung Gottes auch der Inhalt der zweiten zusammenstimmt, indem hier von der Erkenntniß Gottes gesagt ist, daß Gott sie durch den Apostel zu Tage gebe. Denn *αὐτοῦ* auf *τῷ Χριστῷ* zu beziehen²⁾, kann man sich bei der starken Betonung, die auf *τῷ Θεῷ* ruht, und der doch nur untergeordneten Stelle, die *ἐν τῷ Χριστῷ* einnimmt, nicht veranlaßt finden. Allerdings aber ist Erkenntniß Gottes nur in dem Maße vorhanden, als Christus erkannt wird, so daß die beiden Hälften des Participialsatzes wesentlich eins und dasselbe, nur nach verschiedenen Seiten, ausdrücken. Man hat gefragt,

¹⁾ vgl. 2 Kor. 10, 5 mit Röm. 7, 23. ²⁾ so z. B. Meyer, Osiander.

was den Apostel darauf bringe, diese Erkenntniß als einen Duft, oder richtiger die Kundgebung derselben als Entbindung und Verbreitung eines Dufts vorzustellen, und hat diese Frage um des Vorhergehenden willen dahin beantworten zu sollen gemeint, daß Triumphzüge von Weihrauchduft begleitet waren¹⁾. Aber diese Beigabe war weder etwas einen Triumphzug eigenthümlich Kennzeichnendes, noch paßt zu dieser Vorstellung der für den ausgedrückten Gedanken gerade wesentlichste Zug des Bildes, das *γάρου*. Von Opferduft kann freilich auch keine Rede sein²⁾, geschweige daß sich der Apostel in der einen Hälfte des Participialsatzes als triumphirenden Sieger, in der andern als sich selbst opfernden Priester vorstellte³⁾. Ist ja doch die Erkenntniß Gottes nicht etwas, das Gotte dargebracht wird⁴⁾, sondern im Gegentheile erscheint sie hier als etwas, das Gott mittelst des Apostels an die Menschen gelangen läßt. Das *γάρου* weist richtiger auf einen unter Verschuß befindlichen Wohlgeruch hin, welcher sich, wenn das ihn bergende Gefäß geöffnet wird, umher verbreitet, und zwar so, daß alle, die in der Nähe sind, davon berührt werden⁵⁾.

Für die Richtigkeit vorstehender Auffassung dieser participialen Aussage von Gott und des Verhältnisses ihrer beiden Hälften zu einander bürgt auch die Leichtigkeit, mit welcher sich nun der durch *ὅτι* angeschlossene Satz anfügt. Denn er ist nun weder eine bloße Rechtfertigung des bildlichen Ausdrucks *ὁσμὴ*, in welchem Falle *γάρ* statt *ὅτι* stehen sollte⁶⁾, noch auch bezieht er sich bloß auf die zweite Hälfte jener Bezeichnung Gottes⁷⁾. Auf letztere seine Beziehung einzuschränken, ist man wohl zum Theil dadurch verleitet worden, daß man, mochte der Ausdruck *εὐωδία* vom Opferduft verstanden werden⁸⁾ oder nicht⁹⁾, immer *τῷ θεῷ* die Gottwohlgefälligkeit des Wohldufts besagen ließ; während doch der Nachdruck darauf liegt, daß der Apostel von sich sagen kann, er sei das, was er sich nennt, *Χριστοῦ εὐωδία*, unter denen, welche Heil erlangen, und unter denen, welche verloren

1) so z. B. Meyer. 2) gegen Billroth, Bisping, Maier u. A. 3) so Olshausen. 4) vgl. de Wette z. d. St. 5) vgl. Neander z. d. St. 6) so bei Billroth z. B. 7) so z. B. auch bei Meyer. 8) so z. B. Rückert, Olshausen, de Wette, Oslander. 9) so z. B. Calvin, Neander, Meyer.

gehen, wornach also dieser Wohlduft nicht so gedacht ist, daß er zu Gott bringt, sondern so, daß er unter den Menschen sich verbreitet. Der Dativ τῷ Θεῷ kann somit nur sagen wollen, daß der Apostel mit dem, was er ist, Gotte dient, daß Gott sich ihn dieß unter den Menschen läßt¹⁾. So erscheint dann dieser Satz dem Inhalte der vorhergegangenen Aussage von Gott in der Art entsprechend, daß dort gesagt ist, was Gott den Apostel sein läßt und was er durch ihn thut, hier aber, was der Apostel Gotte zu Dienst ist. Und wie dort διαμεινόντι ἡμᾶς nicht ohne ἐν τῷ Χριστῷ steht, so heißt es hier Χριστοῦ εὐωδία, was nicht ein von Christo bewirkter Wohlduft ist, sondern im Anschlusse an τὴν ὁσμὴν τῆς γνώσεως αὐτοῦ, obgleich sich dieses αὐτοῦ nicht auf τῷ Χριστῷ bezog, ein Wohlduft, in welchem Christus den anhaucht, der ihn zu verspüren bekommt: wornach also der Apostel von sich sagt, daß alle, unter denen er erscheint, hiedurch einen Eindruck davon empfangen, was es um Christus ist, aber je nachdem sie solche sind, die zum Heile gelangen, oder solche, die verloren werden, in entgegengesetzter Weise. Denn diesen ist er ὁσμὴ θανάτου εἰς θάνατον, während jenen ὁσμὴ ζωῆς εἰς ζωὴν. So nämlich und nicht ἐκ θανάτου, ἐκ ζωῆς dürfte zu lesen sein²⁾, da dieses ἐκ den alten Uebersetzungen fremd ist und fast nur Zeugnisse ägyptischen Ursprungs für sich hat. Nur muß man dann die Genitive nicht so fassen, als benannten sie den Geruch nach eben dem, wovon mit εἰς gesagt ist, daß er es wirkt, nach dem Tode also, den er verursacht, nach dem Leben, das er schafft³⁾, wodurch εἰς θάνατον und εἰς ζωὴν überflüssig erschiene. Vielleicht daß sich eben hieraus erklärt, wie man dazu gekommen ist, ἐκ einzuschieben, was man aber dann nicht im Sinne der Herkunft, sondern in Verbindung mit εἰς steigerungsweise verstand⁴⁾. Aber man kann gar wohl jene Genitivverbindung eben so nehmen, wie in Χριστοῦ εὐωδία, und also die Doppelartigkeit des Geruchs so verstehen, daß die Einen Tod, die Anderen Leben zu riechen bekommen: wobei dann aber nicht der Tod gemeint ist, dessen Ursächer Christus den Ungläubigen, und das Leben, dessen

¹⁾ vgl. Flatt. ²⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 346. ³⁾ so J. B. Reiche, Oslander. ⁴⁾ so J. B. Origenes in cant. canticorum Ausg. v. Lommajsch XIV. S. 350.

Ursächler er den Gläubigen wird, sondern der Tod, von welchem der Prediger Christi sagt, also der Tod Christi, und das Leben, von welchem er sagt, also das Leben des Auferstandenen, indem die, welche verloren gehen, nur vernehmen, daß ein Gestorbener der Heiland sein soll, dagegen diejenigen, die errettet werden, an das Leben glauben, zu dem er erstanden ist, was jenen zum Tode, diesen zum Leben gereicht. Ebenso müßte man auch *ἐκ θανάτου* und *ἐκ ζωῆς* verstehen.

Sehen wir nun aber auf den durch *ὅτι* ausgedrückten Zusammenhang dieses Satzes mit B. 14 zurück, so läge in dem Bisherigen noch immer kein Grund, warum die Verbindung nicht eben so gut durch *γὰρ* ausgedrückt sein könnte. Anders stellt es sich, wenn der Fragesatz *καὶ πρὸς ταῦτα τίς ικανός* die andere Hälfte dessen bildet, was dem *ὅτι* untersteht¹⁾. Dieß könnte zur Noth auch dann der Fall sein, wenn diese Frage so gemeint wäre, daß die unausgesprochene, aber aus dem folgenden Satze zu entnehmende Antwort dahin lautete, nur diejenigen seien zu dem, was vorher genannt war, tüchtig, welche die Heilsbotschaft so verkündigen, wie Paulus und seine Berufsgenossen, also diese selbst und nicht die anders Gearteten²⁾. Allein wenn man aus dem durch *γὰρ* angefügten Satze erschließen wollte, was ihm vorausgegangen sein müsse, so käme man auf nichts Anderes, als daß der Apostel von sich und seinen Berufsgenossen etwas ausgesagt haben werde, zu dessen Bestätigung er sich dann auf die Art und Weise seines und ihres Wirkens beruft. Davon ist aber die wirklich vorhergegangene Frage weit entfernt. Sie lautet so, daß ihre Beantwortung vielmehr in einer Kennzeichnung derer bestehen müßte, von welchen gesagt werden könne, sie seien tüchtig. Erweist sich hienach dieser vermeintliche Zusammenhang als unmöglich, so wird auch die ihm zu Grunde liegende Auffassung der Frage hinfällig. Sie kann gar nicht erst beantwortet zu werden verlangen, sondern muß ihre Antwort in sich selbst tragen und also verneinend gedacht sein³⁾. Was der Apostel B. 16 von sich gesagt hat, und daß zu dem, was er hier von sich gesagt hat, Niemand tüchtig ist, dieß sind die beiden Hälften des Satzes, von welchem sich nun be-

¹⁾ vgl. z. B. Joh. 14, 5. ²⁾ so z. B. Bissroth, Rückert, de Wette, Meyer, Osiander. ³⁾ so die griechischen Ausleger und Reander.

greift, warum er durch *ὅτι* an die vorausgegangene Dankagung gegen Gott angeschlossen ist, indem er den Grund angiebt, warum er, und zwar mit solcher Betonung des *τῷ δὲ Θεῷ*, Gotte in der Art Dank sagt, wie es dort mittelst der participialen Aussage von Gott geschehen ist. Gotte verdankt er, daß er zu dem tüchtig ist, was er von sich gesagt hat: ein Gedanke, den wir ihn 3, 6 wiederaufnehmen sehen. Der durch *γὰρ* angefügte Satz aber dient dann zur bestätigenden Erläuterung dessen, was er von sich bezeugt hat und wofür er deshalb Gotte dankt, weil Niemand dazu selbst tüchtig ist. Er würde nicht sein, was er ist, ein Wohlthut Christi den Einen zum Tode, den Anderen zum Leben, sein Erscheinen würde nicht allenthalben, wohin er kommt, eine solche nach der einen oder andern Seite entscheidende Wirkung üben, wenn seine Berufsausrichtung eine solche wäre, wie die der Meisten oder, wenn *οἱ λοιποὶ* gelesen sein will, der Uebrigen, ein *καπηλέειν τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ*.

Was dieser Ausdruck besagen will, wird man nur dann wirklich erfassen, wenn man ihn in seiner Eigentlichkeit und bei dem vollen Umfange seiner Bedeutung beläßt, anstatt ihn in einen allgemeinen Begriff, wie den des Fälschens¹⁾, umzusetzen, oder seine Bildlichkeit auf eine besondere Art des *καπηλέειν*, wie die des Weinwirths²⁾, einzuschränken. Der Händler, dessen Gewerbe darin besteht, erkaufte Waare mit Gewinn wiederzuverkaufen, richtet seine Waare so zu, wie er sie am Leichtesten und mit dem meisten Gewinne anbringt, und handelt mit dem Käufer so, wie es am dienlichsten ist, um ihn zur Abnahme derselben zu bestimmen. So thun also mit dem Worte Gottes diejenigen, welche der Vorwurf des Apostels trifft, daß sie es verhökern. Es liegt darin einerseits, daß sie mit ihrer Darbietung desselben das Ihre suchen und nicht die Ehre Gottes oder das Heil derer, welchen sie es bringen, und andererseits, daß sie es so zurechtmachen, wie es dem natürlichen Menschen am leichtesten zusagt, und Mittel anwenden, um dafür zu gewinnen, welche ihm selbst fremd und deshalb verwerflich sind. Zu allem dem bildet den geraden Gegensatz, wie der Apostel das Wort Gottes verkündigt. Denn er thut es *ὡς ἐξ εὐλογισίας*, also so, wie damit gegeben ist,

¹⁾ so z. B. de Wette. ²⁾ so z. B. Theodoretus.

daß Lauterkeit des Sinnes zu Grunde liegt, welcher sein Thun entspringt. Er thut es zweitens *ὡς ἐκ Θεοῦ*, also so, wie damit gegeben ist, daß sein Thun in Gott gründet, den er es wirken und bestimmen läßt. Diesem zweiseitigen Ursprunge seines Redens gemäß ist die Beschaffenheit desselben. Andererseits bezeichnet er es hinsichtlich der sittlichen Stellung, die er in diesem seinem Thun bewährt, als ein Reden *κατέναντι τοῦ Θεοῦ*, wie statt des häufigern *κατενώπιον* und mit dem Artikel zu lesen sein dürfte, und als ein Reden *ἐν Χριστῷ*: er hat Gott dabei vor Augen und bethätigt damit sein Verhältniß zu Christo, welches Beschlossenheit in Christo ist. Da nämlich vor *κατέναντι τοῦ Θεοῦ* und *ἐν Χριστῷ* das vor *ἐκ Θεοῦ* stehende *ὡς* nicht wiederholt ist¹⁾, hinwieder aber *κατέναντι τοῦ Θεοῦ* und *ἐν Χριστῷ* die Beschaffenheit des Redens eben so vollständig, nur nach einer andern Seite, kennzeichnen, wie *ὡς ἐξ εὐκρινείας* und *ὡς ἐκ Θεοῦ*²⁾, so sind jene beiden Näherbestimmungen desselben diesen beiden nebengeordnet gemeint. Es fragt sich nun aber, wer die sind, denen gegenüber sich der Apostel zu solcher Aussage über seine Weise, Gottes Wort zu verkündigen, veranlaßt findet; und hiefür ist die Frage, ob *οἱ πολλοί* oder *οἱ λοιποί* gelesen sein will, allerdings von Belang. Bei der Lesart *οἱ πολλοί* erklärt er die meisten Verkündiger des Wortes Gottes überhaupt³⁾, und nicht etwa eine gewisse, den Lesern bewußte Vielzahl derselben⁴⁾, auf welche der Artikel angeblich hinweisen soll⁵⁾, für solche, welche ihr Geschäft wie ein Händergewerb betreiben. In noch weiterm Umfange scheint er diesen Vorwurf auszusprechen, wenn *οἱ λοιποί* zu lesen ist. Aber eben hieraus dürfte sich bei dem Gleichgewichte der äußern Zeugnisse für die eine und die andere Lesart erklären, wie man dazu gekommen ist, *οἱ λοιποί* in *οἱ πολλοί* umzusetzen. Denn wie ersteres eine Milderung des letzteren sein sollte, ist schlechthin unsäglich⁶⁾: es ist so sehr das Gegentheil, daß es unmöglich wäre, wenn es sich nicht von selbst beschränkte. Wie nämlich der Apostel in die erste Person Pluralis nicht alle, welche das Wort Gottes recht verkündigen, sondern die Genossen seiner auf die

¹⁾ gegen Flatt u. A. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. Bissroth z. d. St. ⁴⁾ so de Wette, Meyer z. d. St., Winer, Gramm S. 100. ⁵⁾ vgl. dagegen z. B. Thuchb. 1, 126, 8. ⁶⁾ gegen Meyer.

heidnische Welt gerichteten Berufsarbeit zusammenfaßt, so versteht er auch unter *οἱ λοιποὶ* nicht alle, welche überhaupt außer ihm und ihnen Gottes Wort verkündigen, sondern nur diejenigen, welche es auf dem ihm zugewiesenen völkerveltlichen Gebiete und also, da sie sonst Gemeinschaft mit ihm halten würden, ohne Anerkennung seines Berufs, als desselben Widersacher thun.

Er kann sich
das Zeugniß
so beschaffe-
ner Berufs-
thätigkeit ge-
ben, weil er
zu einer Ge-
meinde redet,
die sein Werk
ist.

3, 1—3.

In je schärferm Gegensatz gegen sie der Apostel sich ein solches Zeugniß gegeben hatte, desto eher konnte er erwarten, daß es Anstoß erregen werde. Um dem zu begegnen, sagt er gleich selbst, was denen zu Sinne kommen konnte, die sich schon im vorigen Briefe an Stellen wie 4, 6—13 oder 9, 1—27 gestoßen hatten. Ist es nicht ärgerlich, daß er auch jetzt wieder sich selbst anzuempfehlen und anzupreisen beginnt? Denn eine Selbstempfehlung wird man von jener Seite das Zeugniß nennen, das er sich und den Genossen seines Berufswerts gegeben hat. Und er lehnt diese Bezeichnung nicht ab, eignet sie sich vielmehr selbst an, und zwar nicht etwa fragweise. Denn die Worte *Ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάναι* als Frage zu lesen, hat man keinen Grund, ja es ist unzulässig, mag nun *εἰ μὴ* oder *ἢ μὴ* darauf folgen. Mit folgendem *εἰ μὴ* ließ man den Apostel fragen, ob er etwa, wenn er, das heißt, damit daß er keiner Empfehlungsbriefe bedürfe, das heißt, keiner zu bedürfen glaube, wieder anfangen, sich selbst zu empfehlen¹⁾: was aber, von der innern Unmöglichkeit dieses Gedankens zu geschweigen, mit *εἰ οὐ* ausgedrückt sein müßte²⁾. Oder man ließ *εἰ μὴ* eine Verneinung der Frage voraussetzen, der es sich in der Art anschließe, daß es den einzigen Fall angebe, in welchem dem Apostel wirklich vorgeworfen werden könnte, er empfehle sich selbst³⁾: wogegen in sprachlicher Hinsicht zu erinnern ist, daß ein solches dem *εἰ μὴ* zur Voraussetzung dienendes und zu seinem Verständnisse unentbehrliches Nein auch wirklich ausgedrückt sein müßte, und in logischer Hinsicht, daß der Vorwurf, welcher den Apostel träfe, falls er Empfehlungsbriefe nöthig hätte, nicht dahin lauten würde, er fange ja wieder an, sich selbst zu empfehlen, sondern vielmehr dahin, er thue Unrecht daran, dieß

¹⁾ so Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 350. ²⁾ vgl. Meyer. ³⁾ so z. B. Billroth, Olshausen, Meyer, Osiander, Maier.

wieder anzufangen; wornach also auch die angeblich vor *ei μῆ* verneinte Frage nicht so lauten müßte, ob er dieß thue, sondern vielmehr, ob er Unrecht daran thue. Freilich mit *ei μῆ* gäbe aus eben demselben logischen Grunde der vorausgehende Satz auch dann keinen richtigen Gedanken, wenn wir ihn als Aussage faßten. Aber man hat auch keine Ursache, diese Lesart vorzuziehen. Sie ist keineswegs die beglaubigtere¹⁾: die alten Uebersetzungen, griechische und lateinische Ausleger, die meisten Majuskelhandschriften, auch die sinaitische, zeugen für *ἢ μῆ*. Und der sprachliche Grund, den man gegen *ἢ μῆ* geltend gemacht hat, daß hinter einem disjunktiven *ἢ* das Fragwort *μῆ* nicht stehen könne²⁾, wird hinfällig, wenn der vorausgehende Satz kein Fragesatz ist, indem nun nicht ein Erstes aufgehoben und ein Zweites dafür gesetzt sein soll, sondern eine ihrer Verneinung gewisse Frage das vorher Ausgesagte zu rechtfertigen dient³⁾. In solchem Falle verbindet *ἢ* nicht das Gefragte mit dem Ausgesagten, sondern die Frage als solche mit der Aussage als solcher: wer gegen die Aussage Etwas einzuwenden hat oder sich nicht mit ihr zufrieden giebt, dem wird die Frage angeboten, die er selbst beantworten mag, indem der Fragende gewiß ist, daß sich der Gefragte durch ihre Beantwortung selbst überführen muß, wie Unrecht er thue, die Aussage sich nicht gefallen zu lassen. Die Aussage kann in der Versicherung einer Thatsache bestehen, wie Matth. 7, 9, wo *μῆ* folgt hinter *ἢ*, das *τις* aber nicht Fragwort ist, oder in der Rundgebung einer Anschauungsweise wie Röm. 3, 29, oder in der Erklärung eines Willensentschlusses wie Matth. 20, 15, wo *ἢ* vor *οὐκ ἐξῆστιν* die beglaubigtere Lesart ist. Im hier vorliegenden Falle besteht sie darin, daß der Apostel sein Selbstzeugniß mit einem aus dem Munde seiner Gegner entnommenen Ausdrücke als Selbstempfehlung bezeichnet und sich also dazu bekennt, daß er sich selbst empfehle. Wer nun an solcher Selbstempfehlung Anstoß nimmt, dem bietet er die Frage zu beantworten, ob denn etwa er und seine Berufsgenossen, Timotheus insbesondere, empfehlende Briefe an die Gemeinde oder, wie er mit Wiederholung des leichter ausgefallenen als eingedrungenen *οὐρα-*

¹⁾ gegen Oslander u. Reiche. ²⁾ so Oslander. ³⁾ vgl. z. B. Matth. 7, 9; 20, 15; Röm. 3, 29.

τικῶν als die andere Möglichkeit hinzufügt, Empfehlungsbriefe von ihr bedürfen. Er weist dabei mit ὡς τινος auf solche hin, welche derlei Briefe wirklich bedurften oder bedürfen, also, da es sich in diesem Zusammenhange nicht um Christen überhaupt, sondern nur um Lehrer des Wortes Gottes handeln kann, auf solche, welche mit Empfehlungsschreiben nach Korinth oder Achaja gekommen waren, um in der Gemeinde als Lehrer thätig zu sein, und welchen, wenn sie von dort weiter gehen, daran gelegen sein mußte, hintwieder Empfehlungsschreiben von ihr mitzubekommen.

Er selbst hatte weder ihr, noch von ihr brieflich empfohlen zu werden nöthig. Unser Brief, sagt er, seid ihr, ein Brief, der in unsern Herzen eingeschrieben steht, der zu aller Menschen Kenntniß kommt und von allen Menschen gelesen wird. Damit bezeichnet er den empfehlenden Brief, den er und seine Berufsgenossen — denn daß er diese miteinschließt, beweist zum Ueberflusse der Pluralis καὶ διας — ¹⁾, den also vor allem er selbst und Timotheus an der Gemeinde besitzen, einerseits als einen solchen, der ihm ins Herz geschrieben ist, wo er ihm die innerliche, persönliche Zuversicht giebt, daß er daraufhin in und außer der Gemeinde Etwas gelten werde, und nicht wie man sonst einen Brief bei sich trägt, von dessen Vorzeigung man verhofft, sie werde dazu dienen, daß man Etwas gilt; und andererseits bezeichnet er ihn als einen solchen, den er nicht erst vorzuzeigen braucht von Ort zu Ort, damit er ihm zur Empfehlung diene, sondern der vor Aller Augen liegt: Ersteres im Gegensatz zu den Empfehlungsbriefen, die jene Anderen an die Gemeinde abgegeben hatten, und Letzteres im Gegensatz zu den Empfehlungsbriefen, die jene Anderen von der Gemeinde sich mitgeben ließen. Im Anschlusse an Letzteres kann der Apostel von dem, was die Gemeinde ihm ist, zu dem übergehen, was sie selbst ist und zwar durch ihn geworden ist. Er geht hiezu über, indem er von ihr sagt, wodurch sie ihm ein Empfehlungsbrief ist für die übrige Welt. Dadurch ist sie es ihm, daß offenkundig zu Tage liegt, was sie ist, nämlich ein Brief Christi, dessen Anfertigung durch ihn besorgt wor-

¹⁾ gegen Billroth, de Wette, Rückert. ²⁾ vgl. Meyer gegen Rückert.

²⁾ gegen Rückert, Oslander.

den ist. Christus selbst hat damit, daß er die Gemeinde schuf, einen Brief hergestellt, und der Apostel hat zur Herstellung der Gemeinde nichts Anderes gethan, als was derjenige thut, welcher das zu Papier bringt, was ein anderer ihn schreiben heißt. Aber dieß hat er denn doch wirklich gethan, und wer von der Gemeinde hört, der hört auch, daß sie durch seinen Dienst hergestellt worden ist. Ein Brief wird geschrieben, um gelesen zu werden. So soll auch die Gemeinde der Welt bekannt werden; die Welt soll an ihr sehen, was Christus aus den Menschen machen will und machen kann. Da ist es nun keineswegs eine das Bild solchen Briefs zerstörende Nachlässigkeit des Apostels¹⁾, wenn er von ihm sagt, er sei ein durch göttlichen Geist in Herzen eingeschriebener Brief. Das Bild wäre nur dann zerstört, wenn der Brief dadurch, daß er in Herzen eingeschrieben steht, unsichtbar wäre für die Welt. Dem ist aber nicht so. Was Christus in die Herzen eingeschrieben hat, bleibt der Welt nicht verborgen. Wohl aber ist durch diese Bezeichnung seines Briefs ausgeschlossen, daß sein Werk nur in einer Umgestaltung des äußern Wesens bestehe. Die Innerlichkeit desselben will ausgedrückt sein. Zu dem Ende benennt der Apostel erstlich das Mittel der Herstellung dieses Briefs, daß es in göttlichem Geiste bestand, welcher innerlich zu wirken und zwar Leben zu wirken vermag, und benennt zweitens, worein der Brief eingeschrieben worden, nämlich in Herzen, also in das Inwendige derer, welche die als Brief Christi vorgestellte Gemeinde bilden. Die Vorstellung eines Empfehlungsbriefs ist hier allerdings aufgegeben, aber nicht nachlässiger Weise, sondern weil es sich jetzt um die Beschaffenheit desselben Briefs handelt, von welchem der Apostel vorher gesagt hat, daß er ihm ein Empfehlungsbrief sei. Für diesen Zweck ist aber weder der Gegensatz *ὁ μέλαν* müßig, noch der andere *ὅτι ἐν πλατύνει λιθίναις* fremdartig. Nur freilich denkt der Apostel dabei nicht an zweierlei Art des Brieffschreibens²⁾, sondern des Schreibens überhaupt, des Schreibens aber von solchem, das bestimmt ist, gelesen zu werden. Die Weise des Schreibens, wie dieser Brief hergestellt worden, ist nicht die der Menschen, welche mit Dinte schreiben. Mit Dinte ist Vieles geschrieben worden, ohne daß es das

¹⁾ so Rückert. ²⁾ gegen Osiander.

vermochte, was hier zu Wege gekommen ist, wo Christus mittelst Geistes eines lebendigen Gottes, der nicht wie die todten Götzen ist, mittelst Geistes, der im Apostel wirksam war und in der Gemeinde wirksam ward, geschrieben hat. Und wiederum ist die Weise des Schreibens Christi eine andere, als jene, wo auf steinerne Tafeln geschrieben worden ist. So ist das sinaitische Gesetz geschrieben worden, welches denen, für die es geschrieben wurde, nicht minder äußerlich blieb, wie das sonst mit Dinte Geschriebene. Diese Schrift dagegen, die Schrift dieses Briefes Christi steht eingegraben in Tafeln, Herzen nämlich, welche fleischern sind. Denn so wird man übersehen müssen, wenn man Bedenken trägt, die grammatisch so schwierige und so weit, namentlich in allen wichtigeren Majuskelhandschriften, verbreitete Lesart *ἐν πλαξίν καρδίας*¹⁾ *σαρκίνας* von einem bloßen Schreibfehler²⁾ herrühren zu lassen. Die Stellen Prov. 3, 3; 7, 3; Jer. 17, 1 würden mit ihr besser übereinstimmen, als mit der ihr insgemein vorgezogenen Lesart *πλαξίν καρδίας*, indem sie nicht von Tafeln des Herzens sagen, sondern das Herz als die Tafel bezeichnen, welcher Etwas eingeschrieben ist. Wenn übrigens der Apostel die Tafeln, welche er meint, deshalb fleischern nennt, weil er Herzen darunter versteht, so sieht man, daß er das Herz nicht im Gegensatz zu dem, was leiblicher Weise so heißt, sondern mit Einschluß dessen verstanden wissen will³⁾. An Ezech. 11, 19 und 36, 26, wo uneigentlicher Weise von zweierlei Herzen die Rede ist, steinernen und fleischernen, erinnert die vorliegende Stelle deshalb nicht, weil hier zweierlei Tafeln unterschieden werden, eigentliche von Stein, und uneigentlich so genannte von Fleisch⁴⁾. Wohl aber erinnert sie an Jer. 31, 31—33. Da der Apostel im Anschlusse an seine Berufung auf den ihm zur Empfehlung reichenden Brief zu erwägen geben will, was es um diesen mittelst seiner dienstlichen Thätigkeit zu Stande gekommenen Brief sei; so sieht er sich darauf angewiesen, das als Schreiben eines Briefes vorgestellte Thun Christi, durch welches er die Gemeinde hergestellt hat, im Unterschiede von allem, was sonst

¹⁾ so Tischendorf u. Tregelles. ²⁾ so Meyer, Bisping, Maier. ³⁾ vgl. Delitzsch System der bibl. Psychologie S. 252. ⁴⁾ gegen de Wette, Meyer, Oslander u. A.

geschrieben worden ist, zu kennzeichnen, sei es im Unterschiede von dem, was Menschenhand, oder von dem, was Gottes Finger geschrieben hat. Von Gott beschrieben waren jene steinernen Tafeln, deren Schrift in Geboten bestand, welche Gott den Menschen zu lesen gab, während Christus das von ihm der Welt kundgethane Heil den Herzen eingeschrieben, seines Heils gewisse Herzen aus ihnen gemacht hat.

An den Satz Ἀρχόμεθα πάλιν ἐαυτοὺς οὐριστάνειν hatte sich ^{es erwächst ihm aus der Herrlichkeit seines neuen testamentlichen Amtes} angeschlossen, was jetzt zu Ende gebracht ist. Wer nun jenen Satz ^{gegenüber der des alttestamentlichen,} frageweise gelesen hat, der kann etwa, was ihm gefolgt ist, für eine durch diese Frage veranlaßte Abschweifung ansehen, nach welcher der Apostel wieder zu dem, was vorhergegangen war, zurückkehren werde¹⁾. Für uns steht die Sache anders. Der Apostel hat unserer Auffassung jenes Satzes zufolge das Zeugniß, das er sich selbst gegeben, in der Weise zum Gegenstande einer Erörterung gemacht, daß er keinen Anstand nahm, die Bezeichnung desselben als einer Selbstempfehlung, welche im Munde Anderer einen Tadel ausdrücken würde, sich selbst anzueignen, um es in dieser Eigenschaft einer Selbstempfehlung zu rechtfertigen. Diese Rechtfertigung liegt nun vor und besteht darin, daß er an den Unterschied erinnert hat, welcher zwischen ihm, dem Stifter der Gemeinde, und Anderen stattfindet, indem derselbe mit sich bringt, daß er weder ihr noch von ihr empfohlen zu werden braucht, also keinen Falls mit seiner Selbstempfehlung etwas thut, was er sich vielmehr müßte thun lassen. Wenn er nun fortfährt πεποιθῆσιν δὲ τοιαύτην ἔχουμεν, so ist vor allem auf die Wortstellung dieses Satzes zu achten. Die Voranstellung von πεποιθῆσιν bei einem durch δὲ ausgedrückten Uebergange läßt nicht zu, wie auch eine Vergleichung des 12. Verses lehrt, daß der Apostel von seinem Besitze einer unmittelbar vorher benannten Zuversicht, etwa der Zuversicht, keiner Empfehlung zu bedürfen oder an dem Dasein der Gemeinde seine ausreichende Empfehlung zu haben, Etwas auszusagen im Begriff stehen sollte²⁾. Denn Etwas davon auszusagen müßte seine Absicht sein, da διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Θεόν unmöglich für einen bedeutungslosen Anhang gelten kann, der un-

¹⁾ so z. B. de Wette, Rückert. ²⁾ so z. B. Frißsche, Meyer, Osiander.

beschadet des Gedankens auch fehlen möchte¹⁾. Im Gegentheile lehrt wieder die Wortstellung, daß der Apostel nicht bloß sagen will, er habe solche Zuversicht, sondern wie er sie habe. Nachdem er im Anschlusse an das Zeugniß, das er sich gegeben hatte, seine Stellung zur Gemeinde geltend gemacht hat, als welche ihn einer Empfehlung an sie oder von ihr unbedürftig erscheinen lasse, geht er dazu über, von der Zuversicht, die er besitzt, und zwar dem rückweisenden *τοιάντην* zufolge von seiner schon vorher, also vor B. 1—3 ausgesprochenen Zuversicht zu sagen, was es mit ihr für eine Verwandniß habe. Nun hat ja, was er seine Selbstempfehlung zu nennen sich herbeiließ, in dem Zeugnisse bestanden, das er sich vor 3, 1 gegeben hatte. Welche andere Zuversicht könnte er also meinen, als die, daß es mit ihm und seinem Wirken so bestellt sei, wie er 2, 14—17 gerühmt hat? Eben jenes Selbstzeugniß, welches in Gestalt einer Dankjagung gegen Gott eingetreten ist, werden wir ihn nunmehr hinsichtlich der Zuversicht, die sich darin aussprach, aufrecht erhalten sehen, nachdem er sich in B. 1—3 darüber gerechtfertigt hat, daß er mit ihm vor die Gemeinde hingetreten ist.

Durch Christum, sagt er, besitzen wir solche Zuversicht, und in der Richtung auf Gott besitzen wir sie. Denn *πρός* drückt nicht aus wie sonst *eis* oder *ἐπί*, auf wen sie gerichtet ist²⁾, sondern als Näherbestimmung zu *ἐχομεν* besagt *διὰ τοῦ Χριστοῦ*, daß Christus es ist, durch welchen ihm solche Zuversicht eignet, indem sie lediglich aus seinem Verhältnisse zu Christo herstammt, und besagt *πρός τὸν Θεόν*, daß er sie als eine Sache seines Verhältnisses zu Gott besitzt³⁾, indem sie ihm in seiner Beziehung zu Gott, Gotte gegenüber bewohnt⁴⁾. Beides aber dient, die heilige Berechtigung ins Licht zu stellen, mit welcher er solche Zuversicht besitzt. Denn eignet sie ihm durch Christum, so schöpft er sie nicht aus dem, was er natürlicher Weise ist; und eignet sie ihm in seiner Beziehung zu Gott, so ist sie geistlicher Art und nicht wie die Zuversicht, mit der man nur Menschen gegenübertritt. Ist dieß die wirkliche Meinung des *πρός τὸν Θεόν*, so kann nicht darauf⁵⁾ sich beziehen, was mit *οὐχ ὅτι* nach dessen gewöhn-

¹⁾ gegen Billroth. ²⁾ gegen Matt, Billroth, Neander u. A. ³⁾ vgl. Röm. 4, 2. ⁴⁾ ähnlich de Wette. ⁵⁾ gegen Rückert.

licher Bedeutung¹⁾ zum Zwecke der Abwehr falscher Auffassung des Vorhergehenden hinzugefügt wird. Nicht einer Mißdeutung des *διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Θεόν* begegnet das Folgende, sondern einer Mißdeutung des *πεποιθῆσιν τοιαύτην ἔχουεν*, und οὐχ ὅτι tritt also dem *διὰ τοῦ Χριστοῦ πρὸς τὸν Θεόν* nicht gegenüber, sondern zur Seite und bringt eine ihm verwandte und gleichartige Aussage über des Apostels Besitz solcher Zuversicht. Nicht so nämlich will er verstanden sein, wenn er sagt, er habe solche Zuversicht, als ob er vermöge einer in ihm selbst ursprünglichen Urtheilskraftigkeit irgend Etwas nach selbsteigenem Maßstabe zu urtheilen geschickt wäre, sondern seine Geschicktheit dazu rührt von Gott her: ein Gegensatz des *ἐκ τοῦ Θεοῦ* gegen *ἐξ ἑαυτῶν*, welcher nicht zuläßt, letzteres mit *λογισασθαι τι* zu verbinden²⁾, während andererseits das *ὡς* vor *ἐξ ἑαυτῶν* nicht zuläßt, hierin nur eine Näherbestimmung des *ἀφ' ἑαυτῶν* zu sehen und also auch dieses mit *ικανοί* zu verbinden³⁾. Denn *ὡς* drückt aus, daß die mit *ἐξ ἑαυτῶν* benannte Herkunft des in Rede stehenden Vermögens maßgebend ist für dieses Vermögen selbst, welches aber dann nicht ein Vermögen sein kann, überhaupt zu urtheilen, sondern in einer jener maßgebenden Voraussetzung entsprechenden, also in der durch *ἀφ' ἑαυτῶν* bezeichneten Art und Weise zu urtheilen. Ob *ἀφ' ἑαυτῶν* vor *ικανοί* oder hinter *ικανοί ἔσμεν* oder hinter *λογισασθαι τι* zu lesen sei, ist eine hievon ziemlich unabhängige Frage. Das Erste, wofür drei der gewichtigsten Majuskelhandschriften sprechen, unter ihnen auch die sinaitische, dürfte deshalb am rathsamsten sein, weil sich am leichtesten begreift, wie man, wenn anders die Zusammengehörigkeit des *ἀφ' ἑαυτῶν* mit *λογισασθαι τι* erkannt wurde, auch die Wortstellung darnach zu ändern, also *ἀφ' ἑαυτῶν* entweder vor oder hinter *λογισασθαι τι* zu stellen sich veranlaßt glauben konnte. In Wahrheit hätte man es freilich an seinem Orte belassen können, wo es ja gerade die ihm zukommende Betonung hat, ohne deshalb mit *ικανοί ἔσμεν* verbunden werden zu müssen. Wichtiger ist, daß man richtig erkenne, was der Apostel mit *λογισασθαι τι* meint. Man versteht es vom Ausdenken dessen, was er lehrt⁴⁾, oder von Er-

¹⁾ vgl. 1, 24; 2 Thess. 3, 9; Phil. 4, 11. 17; Joh. 7, 22. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ gegen Meyer, de Wette, Osiander, Bisping. ⁴⁾ so Theodoretus, de Wette, Neander u. A.

mittelung der rechten Art und Weise apostolischer Amtsführung¹⁾. Allein damit verläßt man den Zusammenhang mit *πεπολιθῆσιν τοι-
αύτην*, wenn wir dieß anders richtig gefaßt haben. Besteht nämlich seine Zuversicht darin, daß er von sich und seiner Berufsausrichtung so urtheilt, wie er 2, 14—17 gethan hat, so muß er sich gegen die Mißdeutung verwahren, als beruhe diese seine Zuversicht auf Gedanken, die er sich selbst macht. Zu dem Ende erklärt er seine Unfähigkeit, sich irgend eigene Gedanken zu machen, von sich selbst aus sich Urtheile zu bilden, wozu er nur dann geschickt wäre, wenn er seine Geschicktheit, sich Urtheile zu bilden, von sich selbst hätte. So gewiß er sie von Gott hat, so gewiß besteht sie nicht darin, daß er nach eigenem Ermessen zu urtheilen vermag, und erwächst ihm also seine Zuversicht, daß es mit seiner Berufswirksamkeit richtig bestellt sei, nicht aus einer Würdigung derselben, deren Maßstab von ihm selbst ausgedacht ist. Warum er, wenn dieß seine Meinung ist, statt *ικαρός* einen die Annäherung bezeichnenden Ausdruck hätte wählen müssen, vermag ich nicht abzusehen²⁾. Es handelt sich ja darum, woher ihm solche Zuversicht erwachse.

Der Apostel begnügt sich aber nicht mit der Erklärung, daß ihm die Fähigkeit zu solchem Urtheilen, wie es seiner Zuversicht zu Grunde liegt, von Gotte komme, sondern weist auch auf den Zusammenhang hin, welcher zwischen ihr und seiner Befähigung zu dem ihm vertrauten Amte stattfinde. In der Weise thut er dieß, daß er erinnert, was es für ein Amt ist, zu welchem ihn derselbe Gott geschickt gemacht hat, von dem ihm seine Fähigkeit zu urtheilen kommt. Es ist unrichtig, wenn man meint, eine solche Auffassung des *ὅς καί* werde durch die Wortstellung verwehrt, indem es vielmehr heißen müßte *ὅς καὶ διακόρους καὶ ἡς διαθήκης ἱκαρώσεν ἡμᾶς*³⁾. Was durch *καί* nebeneinandergestellt wird, ist ein zwiefaches *ικαροῦν*, die stetige Befähigung zu richtigem Urtheile und die einen Vorgang der Vergangenheit ausmachende Befähigung zur dienstlichen Verwaltung einer neuen Gottesordnung. Die erstere — so meint der Apostel die Verbindung durch *ὅς καί* — kann da nicht befremden, wo letztere erfolgt ist. Warum nicht, sagt dann seine Näherbezeichnung des Amtes, zu

¹⁾ so z. B. Flatt, Meyer, Bisping. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ so Meyer.

welchem Gott ihn geschickt gemacht hat. Mit dem artikellosen¹⁾ *καινης διαθήκης* benennt er die Gottesordnung, zu deren dienstlicher Verwaltung ihn Gott geschickt gemacht hat, im Gegensatz zu einer frühern, verneint also schon hiedurch mittelbar, daß das Amt jener frühern eine Befähigung zu solchem Urtheilen, wie es seiner Zuversicht zu Grunde liegt, mit sich gebracht habe, um dann erst auszuführen, was in *καινης* nur angedeutet ist, daß die *διακορία*, zu der ihn Gott tüchtig gemacht hat, eine *διακορία οὐ γράμματος, ἀλλὰ πνεύματος* sei. Denn nicht von *διαθήκης* hängen diese Genitive ab, wie aus dem Folgenden erhellt, sondern von *διακόριος*²⁾. Der Gegensatz von *γράμμα* und *πνεῦμα* ist durch B. 3 schon vorbereitet, sofern dort schon auf eine in steinerne Tafeln eingegrabene Schrift hingewiesen wurde, zu welcher, was Christus mittelst Geistes des lebendigen Gottes in Herzen eingeschrieben hat, als eine nur uneigentlich so zu nennende Schrift den Gegensatz bildete. Dem entsprechend heißt es hier von dem Dienste der neuen Gottesordnung, daß er es mit Geist zu thun hat, der in sich lebendig ist und Leben zu schaffen vermag, und nicht mit Schrift, welche nur Vergegenständlichung des in sie Gefassten ist. Da es sich um die gegensätzliche Wesenheit der einen und der andern Ordnung handelt, so bleibt außer Betracht, ob auch in der Zeit der alttestamentlichen Geist gewirkt hat, und auch in der Zeit der neutestamentlichen geschrieben wird³⁾. Es war das unterscheidend Eigenthümliche der erstern, daß sich dem Menschen das Göttliche nur als geschriebenes Wort vergegenständlichte, statt sich ihm in seiner Wesenheit als lebendig wirksamer Geist zu verinnerlichen. Da nun des Menschen natürliche Willensrichtung widergöttlich ist, so besteht die bloße Vergegenständlichung des Göttlichen in einer Forderung, welche nur Ungehorsam wirkt und dadurch dem Tode überliefert. Daher heißt es, *τὸ γράμμα ἀποκτείνει*. Man hat gefragt, ob der hiemit gemeinte Tod der leibliche oder geistige, der zeitliche oder ewige sei. Aber so kann man die Frage nicht stellen. Der Tod, welchem Gott den Sünder überliefert, ist das außergöttliche, also vom Leben Gottes ausgeschlossene Dasein des ganzen Men-

¹⁾ vgl. Rückert. ²⁾ vgl. Meher, de Wette, Osianger, Wisping. ³⁾ vgl. Bengel 3. d. St.

sehen und für immer; und wenn sich dieß Verhängniß nicht mit Einem Male oder nicht bis zu Ende vollzieht, so hat dieß seinen Grund in Gottes Gnadenordnung¹⁾. Nur so kann man fragen, ob denn nicht schon von Adam her die Menschheit dem Tode verfallen sei, und in wie fern es also von dem im Verlaufe der Menschheitsgeschichte eingetretenen Gesetze heißen könne, daß es tödte. Aber Adam's Sünde hat Gott damit erwiedert, daß er in und mit ihm das von ihm stammende Geschlecht, die Einzelnen also als Glieder dieses Geschlechts, dem Tode überantwortete, während das Gesetz dem Einzelnen als solchem gegenübertritt, seinen Ungehorsam wirkt und ihn dadurch tödtet²⁾. In die von Adam her sündige und dem Tode verfallene Menschheit ist das Gesetz, diese heilsgeschichtliche Gabe Gottes, eingetreten, ohne seiner Natur nach etwas Anderes zu sollen und zu vermögen, als daß es den Einzelnen persönlich dem gleichen Gesetze überlieferte, welchem er als Glied des adamitischen Geschlechts von vorn herein verfallen war.

Uebrigens will der Satz *τὸ γὰρ γράμμα ἀποκτείνει, τὸ δὲ πνεῦμα ζωοποιεῖ* nicht für sich allein mit dem Vorhergehenden verbunden sein. An den Gegensatz *οὐ γράμματος ἀλλὰ πνεύματος* ließe er sich nicht anschließen, da er nicht ihn, sondern nur den Vorzug der neuen Gottesordnung vor der alten, oder richtiger des neuteamentlichen Amtes vor dem alttestamentlichen begründen könnte, welchen man denn auch willkürlich zwischengeschoben hat³⁾; und zur Erklärung, warum Gott den Apostel zum Dienste einer neuen Gottesordnung geschickt gemacht hat, könnte er nicht dienen sollen, da es sich nicht darum handeln würde, weshalb der Apostel im Dienste dieser und nicht der frühern steht, sondern nur darum, weshalb an deren Stelle eine neue getreten ist⁴⁾. Alle Schwierigkeit der Verbindung wird wegfällig, wenn dieser Satz nur den folgenden einleitet und erst mit diesem zusammen die durch *γὰρ* angezeigte erklärende Begründung ausmacht. In beiden zusammen hat man aber danu nicht, als wenn *οὐ* stände, eine Angabe des Grundes zu sehen, welcher Gott bestimmt habe, den Apostel für den Dienst einer neuen Gottesordnung geschickt zu machen,

¹⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis I. S. 487. ²⁾ vgl. Röm. 7, 10—11.

³⁾ so Frijsche, Billroth, Rückert. ⁴⁾ gegen Meyer, Osiander, Wisping.

sondern eine erklärende Darlegung des durch *καί* ausgedrückten Zusammenhangs zwischen der einen Thatsache, daß des Apostels Geschicktheit zu demjenigen Urtheilen, auf welchem seine Zuversicht beruht, von Gott kommt, und der andern, daß Gott ihn geschickt gemacht hat, Diener einer neuen Gottesordnung zu sein. Oder, was dasselbe ist, die Bedeutung der letzteren Thatsache für erstere sehen wir den Apostel in der Art darlegen, daß er aus der Verschiedenheit der beiden Gottesordnungen einerseits und der Herrlichkeit, welche dem Amte der frühern beigemohnt hat, andererseits die Gewißheit gewinnt, es werde dem Amte der neuen seine Herrlichkeit und zwar eine so viel größere Herrlichkeit, als die Verschiedenheit der neuen von der alten mit sich bringt, nicht fehlen. Hatte es nämlich hiemit seine Richtigkeit, so stand jene Selbstbeurtheilung des Apostels, die man Selbstanpreisung nennen mochte, mit der Beschaffenheit seines Amtes in solchem Einklange, daß die Zurückführung seiner Urtheilsfähigkeit auf den Gott, welcher ihn zu diesem Amte befähigt hatte, dadurch gerechtfertigt erschien.

Unter der *diakonia* der einen und der andern Gottesordnung ist nicht alle damit gegebene dienstliche Thätigkeit begriffen, daß man etwa das von der alttestamentlichen Gesagte auch über den Dienst des levitischen Priesterthums erstrecken könnte¹⁾. Es handelt sich nur um denjenigen Dienst, durch welchen an die Menschen kommt, was Gott gegeben hat, daß es an sie komme. Derselbe beschränkt sich alttestamentlicher Seits auf Mose, durch welchen das Gesetz, die eigenthümliche Gottesgabe jener heilsgeschichtlichen Ordnung, ein für alle Mal an Israel gelangt ist; neutestamentlicher Seits aber besteht er in dem Amte derer, welche dazu verordnet sind, daß das Ergebnis der Heilsthats Gottes in Christo, der ewiges Leben wirkende Gottesgeist, an die Menschen gelange. In diesem Sinne stehen einander gegenüber *ἡ διακονία τοῦ παύλου* und *ἡ διακονία τοῦ πνεύματος*. Die erstere Bezeichnung erklärt sich daraus, daß Mose's Geschäft war, jenes Geschriebene darzugeben, welches tödtete, indem es hienach eben so wohl nach dem Tode, welcher durch das *ῥάμμα* zu Wege kam, als nach dem *ῥάμμα* selbst benannt werden mochte,

¹⁾ gegen Rückert.

jetzt aber passend nach dem Tode zu benennen war, weil der Tod das Widerspiel von Herrlichkeit ist, welche desungeachtet der *διακονία τοῦ θανάτου* zu Theil ward. Ohne Artikel fügt der Apostel zu ἡ *διακονία τοῦ θανάτου* hinzu *ἐν γραμμασιν ἐντετυπωμένη λίθοις*. Denn statt *ἐν γραμμασιν*, der überwiegend, auch vom sinaitischen Coder bezugten Lesart, *ἐν γραμματι* zu lesen, hat man eben so wenig Grund, als das eine oder andere mit *διακονία τοῦ θανάτου* zu verbinden¹⁾. In Gestalt von Schriftzügen, sagt der Apostel, war das Amt, dessen Geschäft war, Tod zu wirken, Steinen eingebilddet. Damit sagt er keineswegs von der *διακονία τοῦ γραμματος* etwas aus, das nur vom *γράμμα* gelten kann. Da Mose's Geschäft in der Dargabe des Geschriebenen bestand, so fiel es mit dem in Eins zusammen, was die Gesetzestafeln leisteten, und war in ihnen und ihrer Schrift verkörpert. Während und obgleich es nun — so sagt das ohne Artikel angefügte Participium — diese Bewandniß mit dem Amte Mose's hatte, das auch selbst nichts Anderes war als eine *διακονία θανάτου*, ist es doch in Herrlichkeit geschehen. So nämlich mit adverbialer Fassung des *ἐν δόξῃ*, und nicht so, daß *ἐγενήθη ἐν δόξῃ* einen einheitlichen Begriff bildet, dürften diese Worte zu nehmen sein. Jedenfalls aber hat man *δόξα* nicht hier schon von solchem Lichtglanze zu verstehen, wie er von Mose's Angesicht strahlte, wenn er vom Empfange göttlicher Offenbarung kam²⁾. Sonst würde das Folgende nicht durch *ὥστε*, sondern participialisch im Genitivus absolutus angefügt sein. In der That, daß die Israeliten Mose nicht ins Angesicht zu sehen vermochten, weil dessen wunderbarer Glanz sie blendete und schreckte, stellt sich nur dar, welcher lichte Herrlichkeit sein Amt verklärte. Was diese Thatfache selbst betrifft, so heißt es Exod. 34, 30 allerdings nur *וַיִּירָאוּ מִן־פָּנָיו מֵאֵלֶּיךָ*. Aber wenn der Glanz des Angesichts Mose's die Israeliten von ihm zurückschreckte, so liegt ja hierin, was die jüdische Schriftauslegung³⁾ daraus entnahm, daß sie den Glanz nicht zu ertragen vermochten. Und wenn es in der Erzählung weiter heißt, daß er immer nach Kundgabe der empfangenen Offenbarung sein Angesicht bedeckt habe, bis er wieder vor

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ gegen Meyer, Osiander, Wisping, vgl. Billroth, de Wette, Rückert. ³⁾ vgl. Philo vita Mos. 665 A.

Gott trat, um dessen Offenbarung unverhüllt zu empfangen und unverhüllt auch kundzuthun, daß also die Israeliten immer wieder die Haut seines Angesichts glänzend geworden sahen und er es dann immer wieder zudeckte; so kann die Meinung nur die sein, daß Mose sein Angesicht nicht anders, als in dem Glanze sehen lassen wollte, den er hatte, wenn er von Gott kam, und daß also dieser Glanz in der Zwischenzeit, bis er wieder vor Gott trat, erblich und verschwand. Die Erzählung selbst berechtigte demnach den Apostel, nicht nur diesen Lichtglanz einen vergänglichen zu nennen, was man verkehrter Weise auf Mose's Sterblichkeit gedeutet hat¹⁾, sondern auch den Zweck der Hülle, welche Mose vornahm, darin zu finden, daß die Israeliten das Vergehen desselben nicht sehen sollten. Denn hätte Mose die Hülle vielmehr deshalb vorgenommen, weil der Lichtglanz den Augen seines Volks zu mächtig war²⁾, so würde er sie gleich nach Empfang und nicht erst nach Kundgebung der jedesmaligen Offenbarung vorgenommen haben. Der Apostel sagt daher auch nicht³⁾, das Amt des Todes habe solchen Glanz gehabt, daß Mose wegen des Glanzes seines Antlitzes sich verhüllte, sondern daß die Israeliten ihm nicht ins Angesicht zu blicken vermochten: wobei er nicht unterläßt, durch nachträgliche Beifügung des imperfektisch⁴⁾ gemeinten *τὴν καταργουμένην* die Vergänglichkeit dieses Glanzes, der dann schon im Verschwinden begriffen war, wenn ihn die Israeliten zu sehen bekamen, zu dem Zwecke in Erinnerung zu bringen, um dadurch den Gedanken hervorzurufen, wie mächtig er erst gewesen sein würde, wenn sein Entstehen nicht auch schon gleich der Anfang seines Vergehens gewesen wäre, nachdem er trotz dem Mose's Angesicht für seine Volksgenossen unanschaulbar gemacht hat. Denn da der Apostel nach dieser Wirkung desselben den in ihm veranschaulichten Glanz der Herrlichkeit bemessen wissen will, welcher dem Amte Mose's eignete, so dient *τὴν καταργουμένην*, die Vorstellung von letztem noch darüber hinaus zu steigern, und nicht, wie man unberechtigter Weise hier einträgt, auch Mose's Amt oder das Gesetz als vergänglich zu bezeichnen⁵⁾.

¹⁾ so Keil z. Exod. 34, 27—35. ²⁾ so z. B. Maier z. B. 13. ³⁾ gegen Rückert z. B. 13. ⁴⁾ vgl. z. B. Billroth, de Wette, Meyer, Osiander. ⁵⁾ gegen de Wette u. A., aber auch gegen Meyer.

Vorerst findet sich nur die Herrlichkeit des mosaischen Dienstes zu dem Behufe ins Licht gestellt, um von ihr aus auf die des apostolischen zu schließen, zu welchem Zwecke der erstere *ἡ διακονία τοῦ θανάτου*, der letztere *ἡ διακονία τοῦ πνεύματος* genannt ist. Aber nicht eine größere Herrlichkeit des apostolischen Amtes wird sofort erschlossen: *μᾶλλον* hinter *πῶς οὐχί* gehört zum ganzen Satze¹⁾ und nicht zu *ἐν δόξῃ* sonderlich, und sagt nur, wenn schon das Amt des Todes solche Herrlichkeit gehabt habe, so lasse sich ein Gleiches doch vielmehr vom Amte des Geistes erwarten. *Πῶς οὐχί* aber mit dem Futurum weist nicht auf eine Zukunft hin, die noch nicht vorhanden ist²⁾, sondern vermöge des Gegensatzes zu dem Präteritum *ἐξηγήθη*, welcher nicht so gemeint sein kann, daß das neutestamentliche Amt erst in Zukunft sein werde, was Moise's Amt in der Vergangenheit gewesen ist, drückt *ἔσται* folgerungsweise die Erwartung aus, zu welcher jene Thatsache der Vergangenheit berechtigt³⁾. Die Berechtigung dieser Erwartung wird dann durch einen Satz erhärtet, in welchem sich nicht, wie dort, ein Präteritum und ein Futurum gegenüberstehen, weil es sich hier nur darum handelt, ohne Rücksicht auf Vorher und Nachher die beiden Ämter ihrer Beschaffenheit nach mit einander zu vergleichen. Amt der Verurtheilung nennt der Apostel dieß Mal das eine und Amt der Gerechtigkeit das andere. Man könnte meinen, der Gegensatz zu *τῆς κατακρίσεως* müßte *τῆς δικαιοσύνης* sein. Aber Amt der Verurtheilung heißt Moise's Amt um des willen, weil er das Gesetz dargab, welches bestimmt war, die Sünde zur Uebertretung und so zur Ursache der persönlichen Verurtheilung zu machen, während das apostolische Amt die in der Person Christi vorhandene Gerechtigkeit darbietet, an welche lediglich geglaubt sein will, damit sie unsere Gerechtigkeit sei. Daher will nicht das verurtheilende und das gerechtsprechende Thun Gottes verglichen sein, sondern die Verurtheilung, welcher diejenigen verfielen, die unter das fordernde Gesetz zu stehen kamen, und die Gerechtigkeit, die als vorhanden verkündigt wird und also nicht erworben, sondern nur geglaubt zu werden braucht. Ist nun das Amt des erstern, wie es

¹⁾ vgl. 3. B. Röm. 5, 9. 10. 17. ²⁾ gegen de Wette, Meyer, Bisping.

³⁾ vgl. Röm. 6, 2; 8, 32; 1 Tim. 3, 5.

nach der schwierigeren Lesart ἡ διακονία heißt, eine Herrlichkeit; so gilt vielmehr vom Ante der letztern, daß es reich ist an Herrlichkeit, oder, was hier, wo kein Futurum der Folgerung steht, gleichviel ist, obwohl μᾶλλον auch hier zum ganzen Satze gehört, es ist reicher an Herrlichkeit, als jenes.

Denn, fährt der Apostel fort, das eben Gesagte durch eine noch drüber hinausgehende Aussage bestätigend, sogar unverherrlicht ist das Verherrlichte in dieser Beziehung der überragenden Herrlichkeit wegen. Unter dem, was Herrlichkeit hat und doch auch nicht hat, kann er vermöge des Zusammenhangs mit dem vorigen Satze nur jene διακονία verstehen, welche er ἡ διακονία τῆς κατακρίσεως genannt hat. Daß er sie diesmal mit dem Neutrum τὸ δεδοξασμένον benennt, erklärt sich aus dem Abscheu von der Besonderheit des Gegenstandes, welcher hier nur in so fern in Betracht kommt, als er etwas mit Herrlichkeit Begabtes ist. Denn ein allgemeiner Satz, der durch ἐν τούτῳ τῷ μέρῳ näher dahin bestimmt würde, daß er in diesem Falle seine Geltung habe¹⁾, kann οὐ δεδοξασται τὸ δεδοξασμένον deshalb nicht sein, weil ἐν τούτῳ τῷ μέρῳ nicht heißen könnte, in welchem Falle, sondern nur, in welcher Beziehung Etwas statt habe. Es ist zwar entgegnet worden, es solle auch gar nicht „in diesem Falle“ bedeuten, sondern „in diesem Punkte, in der in Rede stehenden Beziehung“²⁾. Aber die Umschreibung „in Betreff des Herrlichkeitsverhältnisses der mosaischen διακονία zur christlichen“ hat doch keinen andern Sinn, als daß, wie dann andererseits umschrieben wird³⁾, das Verherrlichte in abstracto in Beziehung auf das besondere Concretum, von welchem hier die Rede ist, in Beziehung auf den mosaischen Dienst, dieß nicht sei. Und was heißt dieß anders, als daß in diesem Falle das Verherrlichte unverherrlicht ist? Wie 9, 3 heißt ἐν τούτῳ τῷ μέρῳ „in diesem Stücke, in Betreff des eben Genannten“. Dann dient es aber nicht zur Näherbestimmung des τὸ δεδοξασμένου, da vorher nichts genannt war, worauf sich das so verstandene ἐν τούτῳ τῷ μέρῳ beziehen könnte³⁾. Denn weder auf den Glanz des Angesichts Mose's⁴⁾ kann es bezogen sein

¹⁾ so Meyer, Alöpfer. ²⁾ so Meyer. ³⁾ gegen Ewald. ⁴⁾ so z. B. Frischke, de Wette.

wollen, da seiner nur als eines Zeichens der Herrlichkeit seines Amtes, und nicht als hätte sie selbst darin bestanden, gedacht war, noch auf die Näherbestimmtheit der διακονία, um die es sich handelt, daß sie eine διακονία κατακρίσεως war¹⁾, da nicht diese Eigenschaft, Verurtheilung zu bewirken, ihr die Herrlichkeit verlieh, welche ihr eignete, sondern dem heilsgeschichtlichen Amte als solchem Herrlichkeit anhaftete. Dagegen taugt ἐν τούτῳ τῷ μέρει allerdings, und ohne daß dann ἐρεκεν τῆς ὑπερβαλλούσης δόξης nur Nähererklärung davon ist²⁾, die Beziehung anzudeuten, in welcher der Satz οὐ δεδοξασται τὸ δεδοξασμένον gilt. Es zielt nämlich auf den vorhergehenden Vers, auf den dort benannten Gegensatz, in welchem Mose's Amt zu einem andern weit herrlicheren steht. Darauf hin angesehen, daß ihm ein solches gegenübersteht, also diesem gegenüber ist es ein unverherrlichtes: die überragende Herrlichkeit, welche das andere Amt zum recht verherrlichten macht, läßt es, wenn man nur sie beide unter sich vergleicht, als das nicht verherrlichte erscheinen. Daß aber und in welchem Maße die andere Herrlichkeit eine überragende ist, giebt der Satz zu erkennen εἰ τὸ καταργούμενον διὰ δόξης, πολλῶν μᾶλλον τὸ μένον ἐν δόξῃ, in welchem die Präpositionen διὰ und ἐν keineswegs nur zufällig oder beliebig abwechseln³⁾. An sich freilich stehen sie nicht so zu einander, daß διὰ die Präposition des Durchgangs, ἐν die Präposition des Bleibens wäre⁴⁾. Aber wenn man den Satz vervollständigt, so ist aus τὸ καταργούμενον zu entnehmen, was zu διὰ δόξης, und aus τὸ μένον, was zu ἐν δόξῃ paßt. Das Vergängliche, heißt es, hat sein vergängliches Dasein unter Herrlichkeit, das Bleibende sein bleibendes Dasein in Herrlichkeit. Dort ist die Herrlichkeit eine vorübergehend begleitende, hier eine bleibend bewohnende. So viel nun ein bleibendes Dasein voraus hat vor einem vergänglichen, so viel wird die Herrlichkeit des Bleibenden größer sein als die des Vergänglichen. Denn eine Herrlichkeit, welche bestimmt ist, mit dem zu vergehen, woran sie ist, kann nicht so groß sein, als eine Herrlichkeit, welche bestimmt ist, mit dem zu bleiben, dem sie eignet. Ein allgemeiner Satz kann übrigens auch dieser nicht heißen⁵⁾.

¹⁾ so z. B. Flatt, Rückert. ²⁾ gegen Bissroth, Neander u. A. ³⁾ gegen Meyer, de Wette. ⁴⁾ gegen Bissroth, Olshausen, Osiander, Neander, Wisping. ⁵⁾ gegen Meyer.

Ist es ja doch keine gemeingültige Wahrheit, daß das Vergängliche Herrlichkeit hat, sondern nur in Hinsicht auf die beiden heilsgeschichtlichen Aemter, um deren Vergleichung sich die Rede bewegt, kann von diesem Satze aus ein Schluß auf das Bleibende gezogen sein wollen. Sie sind aber wieder neutral benannt, weil auch hier, wie bei τὸ δεδοξασμένον, von der Besonderheit des Gegenstands abgesehen wird, und beide Aemter nur in so fern in Betracht kommen, als das eine etwas Vergängliches und das andere etwas Bleibendes ist. So steht es nämlich mit ihnen, weil es nicht bei der κατέχοις sein Bewenden hat, sondern die δικαιοσύνη eingetreten ist, welche bleibt. Auf die διακονία τῆς κατακρίσεως sollte eine andere folgen statt ihrer; auf die διακονία τῆς δικαιοσύνης folgt keine andere, sondern in ihr vollbringt sich das durch Menschen auszurichtende Heilswerk zu Ende. Hat nun jene Herrlichkeit gehabt, wie viel mehr letztere! Sie hat sie, sagt τὸ μέρον ἐν δόξῃ, und nicht steht sie ihr erst bevor¹⁾, wie man in Zusammenhang mit irriger Auffassung jenes εἶναι des 8. Verses auch hier hat unterlegen wollen.

Denn auch, daß der Apostel fortfährt ἔχοντες οὖν τοιαύτην ἐλπίδα, berechtigt nicht, ihn so zu verstehen. Er sagt von einer Hoffnung, die er besitze, weil er von seinem Amte gesagt hat, daß es bleibende Herrlichkeit habe²⁾. In so fern ist sein Bewußtsein von der Herrlichkeit seines Amtes eine Hoffnung zu nennen, und er nennt es so, weil er ausführen will, daß ihm kein Gedanke an ein Aufhören seiner Amtsherrlichkeit die unbedenkliche Rückhaltlosigkeit störe, mit der er sich denen gegenüber bewegt, an welchen er sein Amt ausrichtet. Παρόησις ist die rückhaltlose Zuversichtlichkeit, mit der man innerlich oder äußerlich dem Andern gegenübersteht, entweder weil man Nichts von ihm zu fürchten oder Nichts vor ihm zu verdecken Ursache hat. Mose hatte solche Zuversichtlichkeit, frei offen gegenüberzutreten, nicht, wenn er nach Dargabe der empfangenen Offenbarung eine Hülle über sein Angesicht legte, damit diejenigen, welche in dem wunderbaren Glanze desselben ein Zeugniß der göttlichen Herkunft dessen gesehen hatten, was er zu ihnen redete, ihren Blick nicht an dem nachmaligen Verschwinden dieses Glanzes haften

¹⁾ so Meyer, de Wette. ²⁾ vgl. z. B. Willroth.

lassen sollten. Denn nichts Anderes meinen die nothwendig Mose's Absicht¹⁾ ausdrückenden Worte *πρὸς τὸ μὴ ἀτενίσαι τοὺς υἱοὺς Ἰσραὴλ εἰς τὸ τέλος τοῦ καταργουμένου*. In diesem Zusammenhange, wo von Mose's Verhüllung seines Angesichts die Rede ist, kann *τὸ καταργούμενον*, welche unbestimmte Bezeichnung aus demselben Grunde gebraucht ist wie B. 11, darum doch nicht dasselbe sein sollen, wie dort²⁾, sondern nur dasjenige Vergängliche, welches auf Mose's Angesicht zu sehen war, seine *δόξα καταργουμένη*. Hätte sich Mose nicht verhüllt, nachdem er geredet hatte, so würden seine Volksgenossen, welche ihm nicht hatten ins Angesicht schauen können, so lange er sprach, ihr Augenmerk auf das Ende gerichtet haben, welches dieser vergängliche Glanz nahm, und der Eindruck, den sie durch das Glänzen seines Angesichts von der Herrlichkeit seines Amtes bekommen hatten, wäre dann nicht sich gleich geblieben. Dieß zu verhüten, hatte er um seines Amtes willen Grund. Denn die Heiligung dessen, was er geredet hatte, sollte durch den bleibenden Eindruck des Glanzes, welcher dessen göttliche Herkunft verbürgte, gesichert sein, während dieser Glanz eben nicht an seiner Person haftete, sondern nur immer seine Dargabe des jetzt Geoffenbarten begleitete: eine Thatfache, in welcher sich allerdings die Beschaffenheit seines Amtes darstellt, nur aber nicht die Vergänglichkeit desselben oder gar die Vergänglichkeit derjenigen Gottesordnung, zu deren Dienst er bestellt war³⁾, sondern die Einschränkung desselben in das je und je zu verkündigende Gotteswort, das er einzeln empfing und einzeln dargab. Wenn nun der Apostel sagt, so, wie Mose that, thun wir nicht, so braucht man nicht hinter *καὶ οὐ* hinzuzudenken *τιθεμεν κάλυμμα ἐπὶ τὸ πρόσωπον ἡμῶν*⁴⁾. Was Mose that, übersetzt sich vermöge der Verschiedenheit des Dienstes Mose's und des newtestamentlichen Dienstes von selbst in etwas ihm Entsprechendes, aber Anderes. Hätte der Apostel seinen Beruf nur darin gefunden, überlieferte Vehrfsätze Anderen kundzuthun, so würde er gemeint haben, wie Mose, das, was er war und das, was er zu lehren hatte, vorsichtig auseinanderhalten, seine Person hinter seiner Aufgabe zurücktreten lassen zu

¹⁾ vgl. Rückert, Meyer. ²⁾ gegen Meyer, Osiander. ³⁾ gegen Rückert, Olshausen, de Wette, Osiander, Bisping. ⁴⁾ so z. B. Billroth, de Wette, Meyer.

müssen, um nicht durch den Eindruck, welchen er abgesehen von seiner Aufgabe persönlich zu machen geeignet war, die Wirkung dessen, was er lehrte, zu benachtheiligen. Dieß wäre das Widerspiel jener Rückhaltlosigkeit gewesen, von der er sagt, daß sie ihm aus dem Besitze der in und mit der Natur seines Amtes gegebenen Hoffnung erwuchs. Das alttestamentliche Amt hatte auch eine Herrlichkeit, und sie stellte sich an dem dar, der es ausrichtete. Aber die Verklärung, in welcher sie sich an ihm darstellte, war eine immer wieder verschwindende, und weil er sich dessen bewußt war, drum zeigte er sein Angesicht nur dann, wenn es von der Herrlichkeit seines je und je auszurichtenden Amtes erglänzte. Anders verhält es sich mit dem apostolischen Amte. Wie es selbst ein bleibendes ist und bleibende Herrlichkeit hat, so erweist es seine Herrlichkeit auch als eine stetige an dem, welchem es befohlen ist. Nicht bloß hie oder da und also bloß äußerlicher Weise wohnt dieses Amtes Herrlichkeit seinem Inhaber bei, sondern eignet ihm stetig als innerliche Verklärung seiner Person. Da giebt es also Nichts zu verdecken vor denen, an welchen das Amt ausgerichtet wird. Der es ausrichtet, tritt mit der Zuvorsicht vor sie hin, daß die bleibende Herrlichkeit seines bleibenden Amtes bleibend und stetig an ihm zu sehen ist.

Hat es aber diese Bewandniß mit dem apostolischen Amte ^{heraus dem Wesen des von ihm verkündigten Christenthums gegenüber dem Judenthum,} Gerechtigkeit, daß diejenigen, welchen es befohlen ist, im Bewußtsein ^{3, 14—4, 6.} der Verklärung, die es ihnen giebt, solche Rückhaltlosigkeit voraus- haben vor Mose, wie kommt es dann, daß sich das Volk, welches unter dem Amte Mose's gestanden hat, nicht von diesem hinweg dem so viel herrlicheren apostolischen Amte zuwendet, von Mose hinweg, der sein Angesicht verdecken mußte, um nicht die Vergänglichkeit seines Glanzes sehen zu lassen, zu denen, welche frei offen die bleibende Herrlichkeit des sie verklärenden Amtes darzeigen? Einer solchen Frage begegnet der Apostel, indem er gegenüber dem *ἐχόντες τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παροήσια χρώμεθα* fortfährt, *ἀλλ' ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν*. Denn das *ἀλλά* kann nicht dem *οὐ* des vorhergehenden Satzes gegenüberstehen¹⁾, in welchem Falle es ein „sondern“ sein und einen von den Trägern des apostolischen Amtes han-

1) gegen Olshausen.

delnden Satz bringen müßte. Und eben so wenig kann es dem verneinenden Absichtssage gegenüber treten wollen, in welchem Falle es dem, was nicht geschehen sollte, etwas entgegenstellen müßte, was geschehen sollte. Denn daß die Israeliten das Ende, von welchem dort die Rede ist, nicht ins Auge gefaßt haben, ist ja nicht etwas, wofür¹⁾ ihnen oder statt dessen²⁾ ihnen Verblendung widerfuhr, sondern sie sollten es nicht thun und Mose hat es verhütet. Es ist eine nicht bloß sprachlich, sondern auch sachlich unmögliche Breviloquenz, wenn man den Apostel hinter einem zwischengedachten „und sie sahen wirklich nicht das Ende des Vernichteten“ — soll heißen „des Vergänglichen“ — fortfahren läßt „sondern ihre Gesinnungen wurden verhärtet“³⁾. Sonach ist es die ganze in B. 12—13 enthaltene, von den Trägern des apostolischen Amtes handelnde Aussage, welcher die von den Israeliten handelnde gegenübertritt⁴⁾. Dann ist aber, was hinter ἀλλὰ folgt, nichts weniger als eine Abschweifung⁵⁾. Der Apostel hat 2, 15—16 von sich gesagt, daß er in seiner Berufsthätigkeit den Einen Ursache des Lebens, den Andern Ursache des Todes werde, und in beidem eine Wirksamkeit derselben erkennen heißen, für welche er Gotte Dank schuldet. Nachdem er nun im Verfolge seiner Darlegung des zwischen seiner Berufszuversicht und zwischen der Natur seines Berufs statthabenden Zusammenhangs die Herrlichkeit des apostolischen Amtes in der Art aufgezeigt hat, daß er sie mit derjenigen verglich, welche schon dem Amte Mose's heimohnte; so zeigt er jetzt an Israel's Blindheit für die Herrlichkeit des apostolischen Amtes, an der Blindheit also desjenigen Volks, welches unter dem Amte Mose's hergekommen und darum diese Vergleichung anzustellen in der Lage war, woran allein es liegt, wenn seine auf dem völkermweltlichen Gebiete geübte Berufsthätigkeit bei denen vergeblich ist, die verloren gehen. Was dort bei dem Volke Mose's als Volke geschehen ist, das geschieht hier bei den Einzelnen, und dieselbe Bewandniß, die es gehabt hat mit Israel's Verblendung, hat es auch mit der Verblendung derer, welchen er, der Apostel der Völkermwelt, vergeblich predigt.

Ἐνωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν, sagt er von den Israeliten, und

¹⁾ so Willroth. ²⁾ so Klöpffer, Kling. ³⁾ so Klöpffer. ⁴⁾ vgl. Rückert de Wette, Meyer. ⁵⁾ gegen de Wette, Maier.

benennt damit etwas, das ihnen widerfahren ist, ohne daß man Ursache hat zu fragen, von wem es ihnen widerfahren sei. Der Moristhus aber giebt keineswegs zu erkennen, daß etwas gemeint sei, was in der Zeit, als Mose sein Angesicht zu verhüllen pflegte, mit ihnen vorgegangen ist: zur Hinweisung auf jene Zeit wäre das Imperfectum erforderlich. Was endlich den Sinn des Ausdrucks selbst anlangt, so ist erstlich darauf zu halten, daß der Pluralis *νοήματα*¹⁾ nicht den Verstand oder das Denkvermögen²⁾ noch auch, was die Endung nicht zuläßt, die Thätigkeiten desselben bedeuten kann, sondern nur die Gedanken als Ergebnisse des *νοεῖν*, allerdings aber, sofern sie dem innern Menschen das sind, was die Sinneswerkzeuge dem äußern; und ist zweitens die Vorstellung einer Verhärtung, welche man insgemein in *ἐπωρώθη* ausgedrückt findet, als unverträglich mit dem in der Septuaginta³⁾ und in den neutestamentlichen Schriften⁴⁾ vorfindlichen Gebrauche von *πωροῦσθαι* und *πώρωσις* aufzugeben und gegen die andere, auch zu *νοήματα* besser sich schickende der Blendung zu vertauschen. Wenn dasselbe *תָּרַח* Hiob 17, 7 mit *πωροῦσθαι*, Sach. 11, 17 mit *ἐκτενφλοῦσθαι* wiedergegeben ist, so muß es das von Hesychius bezeugte, mit dem *πηροῦσθαι* der ältern und bessern Sprache gleichbedeutende *πωροῦσθαι* wirklich gegeben haben⁵⁾: wie denn der bei Lucianus⁶⁾ begegnende Ausdruck *πῆροί λογισμοί* mit dem hier vorliegenden *ἐπωρώθη τὰ νοήματα* um so gewisser vergleichbar sein dürfte, als der Apostel gleich hernach, 4, 4, an einer in jeder Hinsicht verwandten Stelle, den Ausdruck *ἐνέφλωσεν τὰ νοήματα* gebraucht. Der begriffliche Unterschied von *τενφλοῦν* und *πωροῦν* wird sich nach dem Gebrauche von *πηρός* und *πηροῦν* dahin bestimmen lassen, daß ersteres die Verdüsterung des Sinneswerkzeugs ausdrückt, letzteres die Versehung desselben in Dienstesunfähigkeit. Sagt nun der Apostel von einer Blendung der Gedanken, so meint er nicht das Gedachte als Inhalt, sondern die Ausprägungen des Denkens, welche man mitbringt, einen Erkenntnißgegenstand damit zu erfassen. Sie sind bei dem jüdischen Volke in einen Zustand ge-

¹⁾ vgl. 2, 11; 4, 4; 10, 5; 11, 3; Phil. 4, 7. ²⁾ so z. B. de Wette.

³⁾ vgl. Hiob 17, 7. ⁴⁾ vgl. namentlich Röm. 11, 7; Eph. 4, 18; Joh. 12, 40.

⁵⁾ gegen Freyhsche u. van Hengel z. Röm. 11, 7 u. Harleß z. Eph. 4, 18. ⁶⁾ am. c. 46.

rathen, der sie unfähig machte, zu dem zu dienen, wozu sie ihm von Rechtswegen hätten dienen sollen, unfähig nämlich, den Glanz des neutestamentlichen Amtes in sich einzulassen.

Daß dem so ist, bestätigt der Apostel durch die Thatsache, daß die Israeliten so lange, bis sie sich zum Herrn bekehren, noch immer der Herrlichkeit des Amtes Mose's gegenüberzustehen meinen, ohne wahrzunehmen, daß sie erblichen ist. Denn nicht blos den nächsten Satz, sondern das ganze Satzgefüge von *ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας* an bis *περικαυεῖται τὸ κάλυμμα* verbindet γάρ mit *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν*. Von derselben Decke, welche Mose über sein Angesicht legte, um das Verschwinden seiner Verklärung den Augen der Israeliten zu verbergen, und nicht von der den Lichtglanz derselben verhüllenden — denn so lange er sprach, war er unverhüllt¹⁾ — sagt der Apostel, daß sie da, wo die Schrift der vorigen Gottesordnung vorgelesen werde, bis heute, also auch in der neutestamentlichen Zeit noch verbleibe. Denn so ist *ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας* gemeint, und nicht, daß es von den Tagen Mose's an immer so geblieben sei, wie es damals war²⁾. Wie könnte sonst dieser gegenwärtige Zustand der Thatsache zur Bestätigung dienen, daß eine Blendung Israel's eingetreten ist? Aus dem Gegensatz des *ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν* gegen *ἔχοντες τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρόλῃσι χρώμεθα* will die Zeitbenennung verstanden sein. Sonach besagt sie, daß auch jetzt noch, in der Zeit des apostolischen Amtes, da, wo die alttestamentliche Schrift gelesen wird, dieselbe Decke verbleibe, von welcher vorher gesagt war, daß Mose sich damit verhüllte. Denn nicht auf *ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας* bezieht sich *τὸ αὐτό*: sonst müßte es nicht blos dieselbe Decke, sondern auch das, worauf sie liegt, noch dasselbe sein, wie zu Mose's Zeiten. Dieß ist aber in keiner Weise die Meinung, auch so nicht, daß Mose's Angesicht mit seiner Schrift vertauscht wäre, wie nachher *ἡνίκα ἀναγινώσκεται Μουσῆς* mit *ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης* abwechselt. Es heißt nicht, die Decke liege jetzt auf Mose's Schrift, wie sie in den Tagen Mose's auf seinem Angesichte gelegen habe³⁾. Denn nicht *ἐπὶ τῇ παλαιᾷ*

¹⁾ gegen Kling. ²⁾ gegen Olshausen, Bisping u. A. ³⁾ gegen Rückert, Meyer, Osiander, Ewald u. A.

διαθήκη schreibt der Apostel, sondern ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης, und da ἀνάγνωσις eine Handlung ist, so kann er ἐπὶ nicht so mit μένει verbunden wissen wollen, daß die Vorlesung der Ort wäre, worauf die Decke liegt, sondern bei der Vorlesung sagt er, da, wo sie geschieht, ist jene Decke fort und fort vorhanden¹⁾. Es würde sonst in der That den Anschein haben, als wolle er die in B. 15 genannte Decke, welche auf dem Herzen der Israeliten liegt, von dieser, wie man meint, auf Mose oder der Schrift Mose's liegenden unterschieden wissen. Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß in dem an ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν zunächst angeschlossenen Satze der Israeliten nicht gedacht ist. Nicht von den Israeliten sagt er, daß für sie, wenn die alttestamentliche Schrift oder, genauer gesagt, die in Schrift verfaßte vorige, nun von einer andern gefolgte Gottesordnung²⁾ vorgelesen werde, noch immer dieselbe Decke vorhanden sei, welche einst auf Mose's Angesicht gelegen hat, sondern bei der Vorlesung selbst und überhaupt ist dieß der Fall. So könnte es nicht heißen, wenn nicht diese Vorlesung im Gegensatz zur apostolischen Verkündigung Christi gemeint wäre: ein Gegensatz, welcher sich daraus begreift, daß die gottesdienstliche Gemeinschaft des jüdischen Volks in das Lesen und Hören dessen eingeschränkt war, was einst verkündigt worden war und nun in Schrift gefaßt vorlag, während in der Verkündigung Christi der persönliche und selbstständige Glaube von ihm, dem lebendig gegenwärtigen, Zeugniß gab. Vermöge dieses Gegensatzes gilt von der Vorlesung der alttestamentlichen Schrift überhaupt und schlechthin, daß bei ihr die Decke Mose's auch derzeit noch verbleibe, indem diejenigen, welche sie und nicht die Predigt von Christo hören, nicht inne werden, daß Mose's Amt und die Zeit seiner Herrlichkeit vorbei ist. Sie bleibt, sagt der Apostel, ohne aufgedeckt zu werden³⁾. Denn die unnatürliche Auffassung des μὴ ἀνακαλυπτόμενον als eines Participium absolutum, welches in dem Satze ὅτι ἐν Χριστῷ καταργεῖται sein Subjekt habe⁴⁾, bedarf keiner Widerlegung, sobald man nur letztern Satz richtig versteht. Er ist aber, ohne daß man ὅτι zu schreiben braucht⁵⁾, Angabe des Grundes,

¹⁾ vgl. Bengel. ²⁾ vgl. Hebr. 8, 13. ³⁾ vgl. LXX Deut. 22, 30. ⁴⁾ so z. B. Meyer, Osiander, Maier. ⁵⁾ wie Luther.

warum bei der Vorlesung der alttestamentlichen Schrift jene Decke verbleibt und nicht aufgedeckt wird. Der Einschiebung eines „nur“ bedarf diese Grundangabe nicht¹⁾; es genügt, ἐν Χριστῷ mit derjenigen Betonung zu lesen, welche sich durch den Gegensatz gegen das richtig verstandene ἐπὶ τῇ ἀναγνώσει τῆς παλαιᾶς διαθήκης von selbst ergibt. Wenn Christus es ist, in welchem jene Decke abgethan wird, wenn ihr Verschwinden ein in seiner Person mittlerisch begründeter Vorgang ist, so bleibt sie, wo anstatt seiner Verkündigung, mit welcher das eintritt, was in ihm gegeben ist, die Vorlesung der alttestamentlichen Schrift stattfindet.

Erst der Satz des 15. Verses, welcher dem μὴ ἀνακαλυπτόμενον gegenüber dasselbe bejahend ausdrückt, was dort verneinungsweise gesagt ist, so daß ἀλλὰ „sondern“ heißt und nicht „hingegen“²⁾, vervollständigt die Vorstellung von dem bei der Vorlesung der alttestamentlichen Schrift zur Stunde noch statthabenden Verbleiben derselben Decke, mit welcher Moise einst das Verschwinden des Glanzes seines Angesichts verbarg. Erst hier heißt es von den Israeliten, daß über ihrem Herzen jedesmal, wenn Moise gelesen wird — denn so ist ἡνίκα mit dem wahrscheinlich ursprünglichen Konjunktiv des Präsens ohne ἄν gemeint — eine nicht näher bezeichnete, weil durch ihren Ort hinreichend gekennzeichnete Decke liege. Wobei sich von selbst der Gegensatz dargiebt, daß Moise, so lange er empfangene Offenbarung kundthat, sein Antlitz unverhüllt ließ, damit sich seinen Volksgenossen in dem Glanze desselben die göttliche Ehre seines Amtes darzeigte, während sich jetzt über das Herz seiner Volksgenossen eben dann eine Decke breitet, wenn sein in Schrift verfaßtes Wort vor-gelesen wird, so daß ihrem Herzen verborgen bleibt, wie es jetzt um das in Wort und Schrift gefaßte Amt Moise's steht, welches sie noch immer in seiner göttlichen Verklärung vor sich zu haben meinen, nachdem es doch vor der größern Herrlichkeit des apostolischen Amtes verschwunden ist. Es ist dieselbe Decke, die Moise's Antlitz verhüllt hat, weil sie dasselbe thut, das Verschwinden des Glanzes des alttestamentlichen Amtes verbergend, wie Moise's Decke das Verschwinden des Glanzes seines Angesichts verbarg, und es ist eine, nicht seine

¹⁾ gegen de Wette u. A. ²⁾ gegen Meyer.

Decke, weil jetzt eine Decke auf der Israeliten, dort auf Mose's Angesicht; wornach sich von selbst versteht, daß κάλυμμα keinen Artikel brauchen kann¹⁾. Wie aber Exod. 34, 34, an welche Stelle selbst das von Paulus nirgend sonst, dort aber in der Septuaginta gebrauchte ἥνικα erinnert, von Mose erzählt ist, ἥνικα δ' ἂν εἰσπορεύετο ἔναντι κυρίου λαλεῖν αὐτῷ, περιερείτο τὸ κάλυμμα, so heißt es nun hier von dem Herzen seiner Volksgenossen, ἥνικα δ' ἂν ἐπιστρέψῃ, πρὸς κύριον, περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα, ohne daß man Grund hat, dieses περιαιρεῖσθαι anders zu nehmen als jenes. Was B. 14 als in und mit Christo gegeben, das erscheint hier als Israel's Selbstthat, woraus sich der Gebrauch entsprechend verschiedener Verba von selbst erklärt. Selbst nimmt ihr Herz die Decke sich ab, wenn es sich zum Herrn bekehrt, wie Mose sie abgenommen hat, wenn er vor den Herrn hintrat. Israel's Befehrung zum Herrn, welche nicht als Befehrung Einzelner gemeint ist, sondern, wie der Singularis τὴν καρδίαν αὐτῶν und die Beziehung des ἐπιστρέψῃ auf diesen Singularis²⁾ beweist, als Befehrung des Volksganzen, hat Selbstbefreiung von dem Hindernisse im Gefolge, welches ihm bis heute die Erkenntniß hindert, daß es nicht mehr auf Mose angewiesen ist, ihn zu hören, sondern daß ein anderes Amt und ein bleibendes an die Stelle seines vergänglichen und vergangenen Dienstes getreten ist. So lange, bis es sich zum Herrn bekehrt, bleibt es über das Amt Mose's, zu dem und durch den der Herr einst geredet hat, in der Täuschung befangen, welcher es derzeit noch unterliegt, und seine Befehrung zum Herrn, die aber auch als wirklich bevorstehend gedacht ist³⁾, erscheint als die Voraussetzung, unter welcher es erst dazu kommen wird, sich dieser Täuschung zu erledigen. Man könnte sich ja auch denken, daß das jüdische Volk sich von Mose abkehrte, ohne darum dem an seine Statt getretenen Amte zu gehoramen. Aber so ist's nicht gekommen und so wird es auch nicht kommen, sondern Israel bleibt im Gehorsam des Amtes der Verdammniß, ohne anders sich des Irrthums erledigen zu können, der es zur Stunde noch daran kettet, als durch Befehrung zum Herrn. „Zum Herrn“ sagt der Apostel und nicht „zum Herrn Jesu“: im Anschlusse an jene

1) gegen Meyer. 2) vgl. Maier. 3) vgl. Röm. 11, 25.

alttestamentliche Stelle, wo von Mose's Verkehr mit Jehova die Rede ist, gebraucht er, auch hierdurch an sie erinnernd, das artifellose *κύριος*. Damit deutet er an, daß die Bekehrung, für welche Israel aufbehalten ist und deren es bedarf, eine Hinfuhr zu demselben Gotte ist, welcher zu Mose geredet hat, nur daß dieser Gott nun in dem geoffenbart ist, welchen die Christenheit ihren Herrn nennt. Von diesem Gotte, von dem Herrn im alttestamentlichen wie im neutestamentlichen Sinne steht Israel abgewendet, und ihm muß es sich erst zuwenden, um sich von der Blindheit zu befreien, mit der es der alttestamentlichen Schrift und also dem Amte, das in sie gefaßt ist, gegenübersteht. Es liegt also nicht an dem neutestamentlichen Amte oder an seiner Verwaltung, wenn Israel nicht zur Erkenntniß der überragenden Herrlichkeit desselben gelangt, sondern Israel's Abkehr von dem Herrn ist schuld daran. Sie hindert das Volk Gottes wahrzunehmen, daß Mose's Amtsherrlichkeit vorbei ist, und erst ihr Ende wird auch das Ende ihrer Blindheit sein. So hat also Alles von ἄχρι τῆς σήμερον ἡμέρας bis περιαιρεῖται τὸ κάλυμμα, und nicht blos ein Theil dieses Zusammenhangs, dem Satz ἐπωρώθη τὰ νοήματα αὐτῶν in seiner Gegensätzlichkeit zu ἔχοντες τοιαύτην ἐλπίδα πολλῇ παρήσῃα χρώμεθα zur Bestätigung gedient.

Ist dem aber so, dann läßt sich erwarten, daß hinter diesem in sich geschlossenen Zusammenhange, wenn der Apostel mit *δέ* fortfährt, etwas folgt, was über denselben zurückgeht¹⁾ und nicht auf Israel's Bekehrung sich bezieht²⁾. Drei Sätze sind es, welche folgen. Immer mit *δέ* geht der Apostel zum nächsten über, und jeder nimmt den vorhergehenden auf, wie sich in τὸ πνεῦμά ἐστιν, οὐ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος darstellt. Der erste dieser Sätze, ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμά ἐστιν, will aus der Gegensätzlichkeit, mit der er ausgesprochen ist, verstanden sein. Von dem Herrn sagt der Apostel Etwas aus im Gegensatze zu Mose, und zwar sagt er von ihm, daß er τὸ πνεῦμα ist, im Gegensatze zu Mose, welcher τὸ γράμμα ist. Eben deshalb, weil sich des Apostels Rede in dem Gegensatze der als τὸ γράμμα und τὸ πνεῦμα zu einander sich verhaltenden Gottesordnungen bewegt³⁾

¹⁾ vgl. Burger. ²⁾ gegen Rückert, de Wette, Meyer u. A. ³⁾ vgl. Neander, Burger, Ewald 3. b. St.

und also nicht gesagt sein will, was der Herr oder was Mose an sich oder überhaupt, sondern was der Eine und der Andere innerhalb dieses Gegensatzes ist, drum heißt es von dem Herrn, daß er τὸ πνεῦμα, und nicht, daß er πνεῦμα ist. Sofern nämlich der Träger des alttestamentlichen Amtes seinem Volke ins Wort der Schrift versetzt vorliegt, so daß es ihn liest und lesen hört, ist er τὸ γράμμα, und ihm gegenüber ist dann Jesus τὸ πνεῦμα, sofern er, der persönliche Inbegriff der neutestamentlichen Gottesordnung, seiner Gemeinde als ihr lebendiger Lebensgrund bewohnt und innewaltet. Nur eben so, wie Mose die Schrift ist und gelesen wird, nur ebenso ist Jesus der Geist. Man braucht also nicht zu besorgen, daß durch diese Bezeichnung des Herrn der heilige Geist um seine Unterschiedlichkeit komme¹⁾, und alle die Auskünfte, durch welche man dieß verhüten zu müssen meinte, sei es, daß man τὸ πνεῦμα zum Subjekte machte, oder das Subjekt oder das Prädikat umdeutete, oder die Gleichsetzung von ὁ κύριος und τὸ πνεῦμα mit einem andersartigen Verhältnisse der beiden Begriffe vertauschte, sie sind allesammt entbehrlich. Wie nun aber Mose eben dadurch τὸ γράμμα ist, daß sein Dienst in die Schrift aufging, die er dargab, so ist der Herr darum τὸ πνεῦμα, weil es der Geist seines Lebens ist, durch welchen die Gemeinde das an ihm hat, was er ihr ist. Daher kann der Apostel fortfahren, οὐ δὲ τὸ πνεῦμα κυρίου, ἐλευθερία. Von der Aussage, was der Herr im Gegensatz zu Mose ist, schreitet er zu der weitem fort, wie ganz anders es da steht, wo das vorhanden ist, was sein ist, als es dort gestanden hat, wo das vorhanden war, was darzugeben den Dienst Mose's ausmachte. Ἐλευθερία in der Allgemeinheit, in welcher es sich hier ohne alle ausgesprochene oder hinzuzudenkende Näherbestimmung findet²⁾, ist der Stand desjenigen, dessen von Fremden ungehinderte Bewegung die Bethätigung seines von Fremden anabhängigen Willens ist. Dieser Stand ist da vorhanden, wo der Geist des Herrn ist, weil er ein Leben setzt, dessen Bewegung in dem Herrn gründet — der Wille des Herrn aber ist auch der Wille des durch ihn Lebendigen —, und weil die Bewegung dieses Lebens ihres Ziels so gewiß ist, als der Geist des Herrn, welcher

1) wie bei Maier. 2) gegen de Wette u. A.

sie wirkt, auch an das Ziel bringt, für das er sie wirkt. Wie ganz anders steht es bei denen, welche dem *γραμμα* gegenüber in einem Zustande der Blindheit sich befinden und eine Decke über ihrem Herzen haben! Sie werden dessen nicht ansichtig, was dort zu sehen ist, weil sie unvermögend sind, so hinzusehen, daß sie dessen ansichtig werden. Was sie aber dort sehen sollten, ist nichts weiter, als die Abwesenheit einer Herrlichkeit, über welche sie sich in der Täuschung befinden, als daure sie fort, nachdem sie doch verschwunden ist.

Nicht ohne Hinblick auf dieses Widerspiel des christlichen Freiheitsstandes schreitet der Apostel zu dem dritten Satze fort, *ἡμεῖς δὲ πάντες ἀνακαλυμμένοι προσώπων τὴν δόξαν κυρίου κατοπτριζόμενοι τὴν αὐτὴν εἰκόνα μεταμορφούμεθα ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν καθάπερ ἀπὸ κυρίου πνεύματος*. Von der Aussage, was für einen Stand der Geist des Herrn da mit sich bringt, wo er ist, geht er dazu über, von sich und allen zum Herrn Bekehrten auszusagen, was unter der Wirkung dieses Geistes mit ihnen vorgeht. Unter *ἡμεῖς πάντες* begreift er etwa nicht nur die übrigen Träger des neutestamentlichen Amtes mit sich zusammen, daß *πάντες* in solchem Gegensatze zu dem Einen Mose gemeint wäre¹⁾. Den Gegensatz zu Mose bildet hier der Herr, wie *τὴν δόξαν κυρίου* zu erkennen giebt, *ἡμεῖς πάντες* aber steht im Gegensatze gegen die Israeliten, worauf *ἀνακαλυμμένοι προσώπων* hindeutet. Dabei will jedoch die Gleichstellung der Christenheit mit Mose nicht übersehen sein, welche darin liegt, daß von ihr in allen ihren Gliedern gilt, was die Schrift von Mose sagt, als welcher ja auch mit aufgedecktem Angesichte die Herrlichkeit Jehova's geschaut hat. Denn so groß ist der Gegensatz zwischen der Gemeinde Christi und dem neben ihr fortbestehenden Volke Mose's: während letzteres eine Decke auf dem Herzen hat, daß es die Entschwundenheit der Herrlichkeit Mose's nicht wahrnimmt, schaut jene ebenso, wie einst Mose allein gethan hat, die Herrlichkeit des Herrn mit aufgedecktem Angesichte. Alle diejenigen also, welche die Gemeinde des Herrn ausmachen, faßt der Apostel in *ἡμεῖς πάντες* mit sich zusammen. Voran aber stellt er dieses Subjekt mit Betonung, weil es sich eben darum handelt, nun von diesem Subjekte, der Christenheit, Etwas auszusagen, nach-

¹⁾ gegen Bengel u. A.

dem vorher der Herr und dann der Geist des Herrn Subjekt gewesen. Den Schluß des Satzes bildet dann mit anderseitiger Betonung ἀπὸ κυρίου πνεύματος, weil es die Beziehung zu eben diesem einen Stand der Freiheit mit sich bringenden Geiste des Herrn ist, vermöge deren mit den Christen die hier von ihnen ausgesagte Wandlung vorgeht. Denn weder Apposition zu κυρίου ist πνεύματος¹⁾ noch letzteres abhängig von erstern²⁾. Beide Verbindungsweisen, und auch die durch Vergleichung von ὁ κρείστος τῆς δόξης 1 Kor. 2, 8 nicht möglich gemachte, bei der πνεύματος Eigenschafts-genitiv sein soll³⁾, haben, von allen andern Schwierigkeiten und Bedenken abgesehen, denen sie unterliegen, den entscheidenden Grund gegen sich, daß sie den Zusammenhang des Satzes mit dem nächstvorhergegangenen und hiedurch den fortschrittlichen Gang der in diesen drei Sätzen verlaufenden Rede aufheben. Das sprachliche Gesetz aber, welches verwehren soll, κυρίου von πνεύματος abhängen zu lassen⁴⁾, besteht in Wahrheit nicht. Sowohl innerhalb⁵⁾ als außerhalb⁶⁾ der neutestamentlichen Schrift finden sich Beispiele, daß auch eine den Genitiv regierende Präposition von ihrem artikkellosen Substantiv durch einen von letzterm abhängigen ebenfalls artikkellosen Genitiv getrennt ist. Der Grund, aus welchem diese Wortstellung bei Präpositionen vorkommt, die einen andern Kasus, als den Genitiv, regieren⁷⁾, ist zureichend, sie auch in diesem Falle zu vernothwendigen, wo κυρίου in einer Weise den Ton hat, daß sich wohl erklärt, warum es dem πνεύματος, von dem es abhängt, voransteht⁸⁾. Denn der Herr ist es, von dessen Herrlichkeit der Satz aussagt, daß ihr Anschauen uns ihr ebenbildlich mache, und der Herr ist es, von dessen Geiste er aussagt, daß diese unsere Wandlung von ihm komme. Daß überhaupt eine Wandlung unsers Wesens geschieht, begreift sich aus der Natur desjenigen, von dem die Wirkung ausgeht, welcher wir dabei unterstehen. In so fern ist betont, daß Geist und nicht Schrift es ist, was seine Wirkung auf uns übt. Aber sofern unsere Wandlung der Art ist, daß wir der Herrlichkeit des Herrn ebenbildlich

¹⁾ so noch Reander. ²⁾ so z. B. Billroth, de Wette, Meyer, Osiander.

³⁾ so Klöpffer. ⁴⁾ so Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 295.

⁵⁾ vgl. z. Gal. 3, 2. ⁶⁾ vgl. Thuc. 1, 143, 2. ⁷⁾ vgl. z. B. 1 Tim. 6, 17; Matth. 13, 33; Apokal. 7, 17. ⁸⁾ gegen Billroth.

werden, ruht der Nachdruck darauf, daß der Geist, welcher sie wirkt, des Herrn Geist ist.

Die Verbindung des Passivums μεταμορφούμεθα mit dem Affusativ τὴν αὐτὴν εἰκόνα hat nicht 6, 13 ihres Gleichen¹⁾, wo der Affusativ τὴν αὐτὴν ἀντιμοσίαν die Stelle eines relativischen Zwischenfages vertritt²⁾, und eben so wenig vergleichen sich Affusative wie τοῦτον τὸν τρόπον oder ταῦτό τοῦτο³⁾, welche nicht von Verbis regiert, sondern adverbial gedacht sind. Es liegt vielmehr einer der Fälle vor⁴⁾, wo ein mit μετά zusammengesetztes Verbum so gebraucht ist, daß neben der Bedeutung des zusammengesetzten Verbums zugleich auch die des einfachen aufgefaßt sein will⁵⁾. Wir werden, heißt es, in der Art umgestaltet, daß wir dasselbe Bild, welches wir sehen, zu unserer Gestalt bekommen. Dieses Bild ist aber kein geringeres, als die von uns geschaute Herrlichkeit des Herrn: indem oder damit, daß wir sie im Spiegelbilde schauen, geschieht es, daß dieselbe Herrlichkeit, wie wir sie sehen, unsere eigene wird. Κατοπτρίζομαι τι heißt weder Etwas abspiegeln, daß wir als der Spiegel gedacht wären, welcher des Herrn Herrlichkeit wiedergiebt⁶⁾, noch auch schlechtweg Etwas anschauen, daß die Vorstellung eines Spiegelbilds gar nicht statthätte⁷⁾. Beidem steht der sonstige Gebrauch des Ausdrucks entgegen, welcher etwann mit ἐμφασίς τινα λαμβάνειν abwechselte⁸⁾. Je nach Umständen kann nun entweder die Meinung des Ausdrucks sein, daß man nur ein Spiegelbild sieht, nicht den Gegenstand selbst, oder daß es der Gegenstand selbst ist, welcher sich abbildlich zu sehen giebt. Hier ist Letzteres der Fall¹⁰⁾. Die Herrlichkeit des Herrn giebt selbst sich uns zu schauen, obzwar freilich nur so, wie wir sie zu schauen vermögen, nämlich in dem Worte, welches uns ein Spiegelbild derselben dargiebt: weshalb auch die mit solchem Schauen derselben gegebene Umgestaltung des Schauenden eine Wandlung des innern, nicht auch des äußern Menschen ist¹¹⁾. Denn nicht eine Sache

¹⁾ gegen Buttmann Gramm. des neuest. Sprachgebr. S. 164. ²⁾ vgl. Röm. 12. 1. ³⁾ gegen de Wette. ⁴⁾ vgl. Meyer. ⁵⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 1068. ⁶⁾ so noch Billroth, Olshausen, Visping, Maier. ⁷⁾ so z. B. Rückert, Alöpfer. ⁸⁾ so Philo sacr. leg. alleg. III, 33. ⁹⁾ vgl. 1 Kor. 13, 12. ¹⁰⁾ vgl. Frissh. ¹¹⁾ gegen Olshausen, Alöpfer.

unfers leiblichen, sondern unfers innern Lebens ist dieses Schauen; wie es auch nicht die Herrlichkeit des Herrn an sich selbst ist, die sich uns darzeigt, sondern das Bild, das sie uns von sich selbst giebt, schauen wir. So ist es denn auch dieses ihr Bild, nicht sie an sich selbst, welches sich an uns ausprägt und uns ihm ebenbildlich macht; und da, wohin der Anblick desselben trifft, in unserm innern, nicht in unserm äußern Leben werden wir ihm ebenbildlich. Aber immerhin ist es Herrlichkeit, welche diesen Vorgang wirkt, und ist es Herrlichkeit, welche dadurch bei uns zu Wege kommt, was der Apostel durch den Beisatz ἀπὸ δόξης εἰς δόξαν noch ausdrücklich hervorhebt. Denn diese Worte im Sinne der stetigen Steigerung „von einer Herrlichkeit zur andern“ zu verstehen¹⁾, hat den Sprachgebrauch nicht für sich, da ἀπὸ γενεᾶς εἰς γενεάν²⁾ als Uebersetzung von וְרָרָר oder ἐκ δυνάμεως εἰς δύναμιν³⁾ und ἐκ κακῶν εἰς κακά⁴⁾ als Uebersetzung von מְרַעָה אֶל-רָעָה und מְהִיל אֶל-חֵיל keine Steigerung ausdrückt, sondern nur unmittelbare Aufeinanderfolge. Am wenigsten kann man sich auf jenes ἐκ πίστεως εἰς πίστιν Röm. 1, 17 berufen⁵⁾, welches Glauben als die Voraussetzung bezeichnet, unter welcher Offenbarung einer Gottesgerechtigkeit erfolgt, und wiederum Glauben als den Zweck, welcher durch diese Offenbarung erzielt werden will. Nicht eine Steigerung wäre ausgedrückt, sondern daß immer eine Herrlichkeit die andere ablöse, was schwerlich ein richtiger Gedanke wäre. Es wird also sicherer sein, das ἀπό des ἀπὸ δόξης eben so zu nehmen, wie das von ἀπὸ κυρίου πνεύματος⁶⁾. Des Herrn Geist ist es, welcher unsere Wandlung wirkt. Drum besteht sie darin, daß Herrlichkeit, nämlich des Herrn Herrlichkeit, uns zu Andern macht, als die wir sind, und daß Herrlichkeit, nämlich Ausprägung der Herrlichkeit des Herrn in uns, zu Wege kommt. Es ist dasselbe, was der Apostel Eph. 4, 23 ἀνασῶσθαι τῷ πνεύματι τοῦ τοῦ nennt, und was er Röm. 8, 19 die Offenbarung der Söhne Gottes nennt, verhält sich dazu nicht wie der Abschluß eines Processes⁷⁾, sondern als die ἀπολύτρωσις τοῦ σώματος, wie er sie dort B. 23 nennt, zu der

¹⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Olshausen, Osiander, Visping, Alöpfer.

²⁾ LXX Ps. 35, 6. ³⁾ LXX Ps. 84, 8. ⁴⁾ LXX Jer. 9, 2. ⁵⁾ gegen Alöpfer.

⁶⁾ vgl. namentlich die griech. Ausleger. ⁷⁾ gegen Alöpfer.

durch den heiligen Geist gewirkten Ausgestaltung unsers Personlebens.

So ganz anders steht es also christlicher Seits, als jüdischer Seits, man mag auf den sehen, welcher hier verkündigt wird, im Gegensatz zu dem, welcher dort gelesen wird, oder auf die hier wirksame Macht im Gegensatz zu dem dort andauernden Unvermögen, oder auf die Wandlung, welche hier zu Stande kommt, im Gegensatz zu der dort statthabenden Herzensblindheit. Hat nun aber der Apostel in B. 17—18 mit diesem Gegensatz und nach diesen drei Beziehungen ausgeführt, was es um das Christenthum sei; so bezieht sich das *διὰ τοῦτο*, mit welchem er jetzt zu *οὐκ ἐκκακοῦμεν*¹⁾ übergeht, weder auf B. 18 allein noch auf das über B. 14—16 Zurückliegende²⁾, sondern eben auf jenen Inhalt von B. 17—18. Dann läßt sich aber auch *ἔχοντες τὴν διακονίαν ταύτην* nicht für eine erklärende Apposition zu *διὰ τοῦτο* ansehen³⁾, sondern ist ein des Apostels sonderliche Stellung benennender Zwischensatz, in welcher ihm um deswillen, weil es christlicher Seits so steht, wie er gesagt hat, der fröhliche Muth nicht entfällt. Dagegen hat *καθὼς ἐλαλήθημεν* keine so selbstständige Bedeutung, daß es eigens ausdrücken sollte, wie demüthig der Apostel von dieser seiner Stellung denkt⁴⁾. Es schließt sich vielmehr eng an *ταύτην* an⁵⁾ und benennt das Amt, das er meint, nach der sonderlichen Erweisung göttlicher Güte, welche ihm und seinen Berufsgenossen zu Theil geworden ist. Was aus dem vorher benannten Wesen des Christenthums für das Christenleben überhaupt folgt, das folgt bei ihm daraus für sein Amtsleben insonderheit. In ihm bleibt er deshalb, weil er es mit einem so gar andern Wesen zu thun hat, als das jüdische ist, allezeit frischen und fröhlichen Muths. Denn da hier *ἐκκακεῖν* nicht in Bezug auf ein Thun steht, so bedeutet es auch nicht das Laßwerden in einem Thun⁶⁾, sondern ein innerliches Laßwerden, das Entfallen aus der christlichen Tapferkeit⁷⁾. Hat der Apostel 3, 12 aus der Hoffnung, die ihn beseelt, daß das neutestamentliche Amt im Unter-

¹⁾ vgl. 3. 2 Theff. 3, 13. ²⁾ so 3. B. Rückert, Maier. ³⁾ gegen Billroth, de Wette, Rückert u. A. ⁴⁾ gegen Billroth, Meyer u. A. ⁵⁾ ähnlich Akt 22, 3. ⁶⁾ wie 2 Theff. 3, 13; Gal. 6, 9; Luc. 18, 1. ⁷⁾ wie Eph. 3, 13.

schiede von dem ihm vorausgegangenen alttestamentlichen in immer gleicher Herrlichkeit darstehe, die Zuversicht und Unbedenklichkeit erklärt, mit der er vor diejenigen hintritt, an welchen er es zu üben hat; so bezeichnet er jetzt dasjenige, was den Unterschied des christlichen Wesens von dem neben ihm bestehenden jüdischen ausmacht, als die Ursache, warum es ihm in der Ausübung seines Amts nicht an dem erforderlichen festen und tapfern Muthе gebricht. Auf den Anspruch, den ihm sein Amt verleiht, Gehorsam zu finden, bezog sich, was er von seiner auf die Herrlichkeit desselben sich gründenden Zuversichtlichkeit sagte; auf den Erfolg, dessen er sich bei seiner Verkündigung des Herrn versieht, bezieht sich *οὐκ ἐκκακοῦμεν*. Anstatt verzagt sich selbst und die Sache, der er dient, aufzugeben, hat er der geheimen Mittel und Wege sich entschlagen, deren sich bedient, wer sich der Sache schämt, die er vertritt. Denn *αἰσχύνη* in der Verbindung *τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης* ist nicht Schande, sondern Scham¹⁾. Im andern Falle müßte man die damit gemeinten Verborgenschaften um deswillen so benannt sein lassen, weil es auch solche giebt, die keine Schande machen²⁾, während aus dem Gegensatz der *φανέρωσις τῆς ἀληθείας* erhellt, daß der Apostel Verstecktheit überhaupt von sich ausschließt. Aus eben diesem Grunde kann dann aber auch nicht solches bezeichnet sein sollen, was man deshalb verborgen hält, weil man sich seiner schämt³⁾. Subjektsgenitiv, nicht Genitiv der Eigenschaft, ist *τῆς αἰσχύνης*. Wo Scham ist, die hat auch Heimlichkeiten, weil sie aus Furcht vor Schande mit dem, was sie hat, nicht offen darzutreten wagt⁴⁾. So thut denn auch, wer sich des Christenthums schämt, zu ihm, wie es ist, sich zu bekennen scheut, weil er Schande davon zu haben fürchtet: ein *αἰσχύνεσθαι*, welches dem *ἐκκαλεῖν* nahe genug verwandt ist⁵⁾, um begreiflich zu machen, wie der Apostel dazu kommt, dasselbe, was er mit *οὐκ ἐκκακοῦμεν* verneinend ausgedrückt hat, bejahungsweise *ἀπειπάμεθα τὰ κρυπτὰ τῆς αἰσχύνης* zu nennen. Wer da weiß, was es um den Herrn ist, den der Träger des neustamentlichen Amts verkündigt, und welchen Freiheitsstand der Geist des Herrn und welche Verklärung des Christen Verhältniß zum Herrn mit sich bringt, dem versagt in der Ausrichtung des apo-

¹⁾ so Bengel, Meyer. ²⁾ so Olshausen. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ vgl. 3. B. Sirach 20, 22 f.; 41, 16 ff. ⁵⁾ vgl. 3. B. 2 Tim. 1, 8 mit Eph. 3, 13.

stolischen Berufs der feste, fröhliche Muth nicht, daß er zu den Heimlichkeiten greifen müßte, mit welchen derjenige sich hilft, der sich des Christenthums schämt, das er verkündigen soll, und Schande damit aufzuheben fürchtet. Denn ein Solcher freilich sinnt auf Mittel und Wege, wie er das Christenthum an den Mann bringe, statt es so, wie es ist, seine Wirkung thun zu lassen¹⁾.

Was dieß für Mittel und Wege sind, sagt der Apostel, indem er ein *περιπατεῖν ἐν πανουργίᾳ* und *δολοῦν τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* von sich ausschließt, und im Gegensatz hiezu seine Berufsausrichtung mit dem Satze zeichnet *τῇ φανερώσει τῆς ἀληθείας συνιστάντες ἑαυτοὺς πρὸς πᾶσαν συνείδησιν ἀνθρώπων ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*. Statt wie ein *πανουργος* allerlei auf die Person dessen, den man gewinnen will, berechnete Künste spielen zu lassen, durch die man ihn dazu herumbringt, Christ zu werden, und statt das Wort Gottes so zurechtzumachen, daß es dem annehmbar wird, der es etwa nicht annehmen würde, wenn man es ihm dargäbe, wie es ist, statt also, was die Art derer ist, welche 2, 17 *οἱ καπηλεύοντες τὸν λόγον τοῦ θεοῦ* hießen, Person oder Sache auf diese Weise zu behandeln, bei der man nicht die Sache selbst wirken läßt, in deren Namen man handelt, sondern Mittel gebraucht, die man hinter ihr versteckt; thut der Apostel nichts Anderes, als daß er die Wahrheit, wie sie ist, kundgibt, nur so und durch nichts Anderes sich empfehlend, indem er in keinem andern Lichte erscheinen will, als in welchem er hierdurch zu stehen kommt. Solche Selbstdarstellung oder Selbstanempfehlung geschieht aber dann in der Richtung nicht auf die natürliche Neigung derer, vor die er hintritt, sondern auf ihr Gewissen, eben deshalb aber in der Richtung auf jedes menschliche Gewissen, indem er sich hiemit nicht dem Einen so, dem Andern anders empfiehlt, das Gewissen aber bei Allen das gleiche und nicht wie die natürliche Neigung bei Jedem anders ist. In der Innerlichkeit, wo der Mensch Gottes Zeugniß vernimmt, welches sich Jedem zu verstehen giebt, will der Apostel auf Grund dieses Zeugnisses für einen Prediger der Wahrheit erkannt sein; und wie er hiebei vor ihnen Nichts zu verstecken hat, so auch Nichts vor Gott.

¹⁾ vgl. Calvin 3. b. St.

Aber, konnte man einwenden, steht nicht der Zuversicht auf Erfolg, welche sich hierin ausspricht, die Thatsache entgegen, daß ihrer so viele sind, die seine Predigt von der Wahrheit des Christenthums eben doch nicht überzeugt? Er läßt diesen Einwand nicht unbeantwortet. Er sagt, was es damit für eine Bewandniß hat, wenn in Wirklichkeit — denn in diesem Sinne gehört καί mit ἔστιν zusammen und nicht mit εἰ — die Heilsbotschaft, wie er sie verkündigt, verhüllt bleibt und also nicht für das erkannt wird, was sie ist. Die verloren Gehenden sind es, unter denen es verhüllt bleibt. Denn so, daß die verloren Gehenden im Gegensatz zu denen, welche Heil finden, als eine Gesamtheit gedacht sind¹⁾, sonach als Bezeichnung des Gebiets, wo diese Verhülltheit der Heilsbotschaft stattfindet, will ἐν τοῖς ἀπολλυμένοις verstanden und also ἐν nicht „in“, sondern „bei“ oder „unter“ übersetzt sein²⁾. Daß dem so ist, erhellt auch aus dem angeschlossenen Relativsatze ἐν οἷς ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου ἐτύφλωσεν τὰ νοήματα τῶν ἀπίστων. Denn hier geht es vollends nicht an, ἐν οἷς so von den Einzelnen zu verstehen, daß der Vorgang, welchen dieser Satz aussagt, als ein Vorgang im Innern derer, welche verloren gehen, bezeichnet wäre. Οἱ ἄπιστοι und οἱ ἀπολλύμενοι können weder dieselben³⁾ noch Letztere ein Theil der Ersteren sein⁴⁾: das Eine nicht, weil sich die Näherbestimmung von τὰ νοήματα durch τῶν ἀπίστων nicht damit verträgt, und das Andere nicht, weil diese Näherbestimmung zwecklos wäre, wenn unter den als ἄπιστοι Bezeichneten auch diejenigen mitbegriffen sein sollten, welche nur noch nicht gläubig sind, und sich zum Glauben noch bekehren werden. Ἀπιστος ist Bezeichnung nach einem Verhalten, ἀπολλύμενος nach einem Geschehe. Da es zur Weigerung des Glaubens nur da kommt, wo die Heilsbotschaft verkündigt wird, alle diejenigen aber verloren gehen, welche Böses thun, so kann ἐν οἷς Benennung des Gebiets sein, innerhalb dessen das geschehen ist, was dieser Relativsatz von den Ungläubigen aussagt. Im Uebrigen erinnert der Apostel durch den Ausdruck dieses Relativsatzes ebenso absichtlich, wie vorher durch den Ausdruck ἔστιν κεκαλυμμένον, an das, was er 3, 14 ff. vom

¹⁾ vgl. 2, 15. ²⁾ gegen Rückert, Oslander. ³⁾ so gewöhnlich. ⁴⁾ so bei Meyer.

jüdischen Volke gesagt hat, indem die Leser entnehmen sollen, daß es mit der theilweisen Erfolglosigkeit seiner Verkündigung auf völkermweltlichem Gebiete — denn unter τοῖς ἀπολλυμένοις seine judenchristlichen Gegner zu verstehen¹⁾, ist schon deshalb unmöglich, weil er der Heiden, und nicht der Juden Apostel ist — nur die gleiche Verwandniß hat, wie mit der Blindheit des jüdischen Volks gegenüber der heiligen Schrift. Aber nicht minder absichtlich drückt er sich dies Mal nicht passivisch aus, sondern bezeichnet das, was dem jüdischen Volke widerfahren ist, wo es auf dem Gebiete seiner Verkündigung geschieht, als Wirkung dessen, welchen er ὁ θεὸς τοῦ αἰῶνος τούτου nennt. Ὁ αἰὼν οὗτος²⁾ ist der gegenwärtige Weltlauf in dieser seiner Gegenwärtigkeit, also diejenige Gestalt des irdisch menschlichen Wesens, welche sich auf den Eintritt der Sünde in die Welt zurückführt; daher der Gott dieses Weltlaufs derjenige ist, welcher als Urheber der Sünde die Menschenwelt ihrem Schöpfer entfremdet hat, und eine in dem Zusammenhange zwischen der fortdauernden Sündigkeit und zwischen seinem gottfeindlichen Willen begründete Macht über sie hat und übt. Es ist also nur Bethätigung dieses von dort her stammenden Verhältnisses, wenn der Arge die Bewegung des nach außen gerichteten menschlichen Denkvermögens in der Art beherrscht, daß er die Gedanken, in denen sie sich vollzieht, gegen das im Worte der apostolischen Predigt sich anbietende Heil blind macht. Oder wie sollte ihm dieß bei denen nicht gelingen, welche der Apostel nicht etwa in dem Sinne die Ungläubigen nennt, daß ihr als Unglaube sich erzeigendes Verhalten gegen Gott erst durch Satan's Blendung gewirkt würde, sondern schon vor derselben zu denen rechnet, welche verloren gehen, indem sie eben das, was da macht, daß sie verloren gehen, der Wirkung Satan's anheimgiebt, durch welche ihr Verhalten der apostolischen Predigt gegenüber zum Unglauben wird?

Ἐνύφλωσεν schreibt der Apostel, nicht ἐπώρωσεν. Es entspricht dieß, wenn es mit der oben benannten Begriffsverschiedenheit der beiden Verba seine Richtigkeit hat, dem angefügten Absichtssatze εἰς τὸ μὴ ἀνγάσσει τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ. Denn

¹⁾ so Klöpper. ²⁾ vgl. 1 Kor. 2, 6, 8.

durch Verdüsterung wird das Sehwerkzeug dem in eigenem Lichte ihm Gegenständlichen ungleichartig und unfähig, das Sichtbare zu bestrahlen. In dieser Bedeutung „mit dem Auge bestrahlen, ins Auge fassen“ steht hier unzweifelhaft ἀγγαῖον¹⁾, wenn es auch sonst nur bei Dichtern so gebraucht vorkommt. Ist doch des Apostel Rede gehoben genug, um eine dichterische Bezeichnung des Sehens, welche überdieß die hier gerade bestgeeignete war, unbefremdlich erscheinen zu lassen. Nimmt man das Wort in seiner intransitiven Bedeutung, so muß man auch αὐτοῖς aufnehmen, welches doch sichtlich nur deshalb eingeschoben wurde, weil es unentbehrlich schien. Und unentbehrlich wäre es allerdings, da sonst gerade das, worauf es ankäme, unausgedrückt bliebe²⁾. Auch ist ja das, wofür die Blindgemachten ohne Sehvermögen sind, gerade als ein Leuchten bezeichnet und also die Vorstellung so gewendet, daß ein Leuchten stattfindet, welchem nur kein lichtes Auge entgegenkommt, und nicht so, daß ein Gegenstand vorhanden ist, welcher für den nicht leuchtet, der kein sehendes Auge hat. Was dieß für ein Leuchten ist, sagt der an τὸν φωτισμὸν angeschlossene Genitiv: die Heilsbotschaft, welche die Herrlichkeit des Welttheilands zum Inhalte hat, giebt ihr Licht und leuchtet damit. Daß der Apostel hinzufügt ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ Θεοῦ, geschieht einerseits, um zu erinnern, wie groß diese Herrlichkeit ist, und andererseits, um hervorzuheben, um was Satan die bringt, welche er dafür blind macht. War der Mensch im Gegensatz zur übrigen körperlichen Welt, die ihn umgab, Gottes Bild, so ist dieß jetzt Christus gegenüber der Welt überhaupt und schlechthin. Wobei erstens bedacht sein will, daß es sich um den Menschgewordenen handelt — denn ihn verkündigt die apostolische Predigt —, und zweitens, daß der Menschgewordene allerdings gleich mit seiner Menschwerdung das war, was er von dem an wurde, daß er es aber erst dann in voller Wirklichkeit war, nachdem er es durch seinen Hingang zu Gott uneingeschränkter Weise geworden war. Es ist aber leicht zu sehen, warum er hier als der, welcher er jetzt ist, in Betracht kommt. Läßt ja doch eben die Hinweisung auf seine nunmehrige Herrlichkeit recht inne werden, um eine wie große Erkenntniß Satan diejenigen bringt, welche

¹⁾ so z. B. Rückert. ²⁾ gegen Friszsche, Meyer, de Wette, Osiander u. A.
Hofmann's heilige Schrift neuen Testaments II. 3.

er blind macht für das Leuchten der Heilsbotschaft. Gott selbst sollten und könnten sie in dem erkennen, welcher sein Bild ist; der Erkenntniß Gottes selbst also werden sie verlustig, und eben damit sie ihn nicht erkennen, macht Satan sie blind für das Licht, welches da leuchtet, wo Christi Herrlichkeit verkündigt wird.

Wir haben den Apostel sich darüber erklären sehen, was es mit der Verhülltheit seiner Botschaft, wo solche stattfindet, für eine Bewandniß habe. Folgt nun hierauf ein durch γὰρ angeschlossener Satz, welcher betont, daß er und seine Berufsgenossen nicht sich selbst verkündigen, so ist dieß ein zu eigenthümlicher Gedanke, um nur für eine beiläufige Bemerkung gelten zu können¹⁾, und eine zu bedeutame Verneinung, um nur die Bezeichnung ihrer Botschaft als einer Botschaft von Christi Herrlichkeit überflüssiger Weise rechtfertigen zu sollen²⁾. Auf den ganzen vorhergegangenen Satz und nicht bloß auf einen einzelnen Bestandtheil desselben muß sich das γὰρ beziehen, wie denn auch κηρύσσομεν auf τὸ εὐαγγέλιον ἡμῶν zurückweist. Dieß aber wiederum nicht so, als wollte der Apostel das von der Verhülltheit seiner Botschaft Gesagte dadurch begründen, daß er darthut, wie so gar nicht sein Verkündigen an ihr schuld sein könne³⁾. Aus der Absicht einer solchen Begründung würde sich nicht erklären, warum er verneint, daß er sich selbst verkündige. So nämlich ist οὐκ ἑαυτοὺς κηρύσσομεν gemeint, und nicht hat man aus dem Folgenden κυρίως hinzuzudenken⁴⁾, was ohne ἡμῶν nicht hinzugedacht werden könnte und aus dem Singularis κύριον sich nicht herausnehmen läßt. Ἐαυτοὺς hat einen zwietheiligen Gegensatz. Zunächst sollte zwar nur Χριστὸν Ἰησοῦν ihm gegenüberstehen. Da aber die Prediger Christi doch allerdings von sich selbst Etwas aussagen, so nennt der Apostel jenes Object nicht, ohne ihm das Prädikat κύριον beizugeben und sich hierdurch den Gegensatz ἑαυτοὺς δὲ δούλους ἡμῶν zu ermöglichen, dessen ἡμῶν dann eben so wohl zu κύριον, als zu δούλους gehört. Sich selbst verkündigen würde derjenige, der nur sich mit dem, was er für seine Person ist oder weiß oder kann, zur Geltung bringen wollte. Hievon ist nun der Apostel weit entfernt.

¹⁾ gegen Rückert. ²⁾ gegen Meher, de Wette u. A. ³⁾ so z. B. Bengel, Neander. ⁴⁾ gegen Platt u. A.

Den in der Person Jesu erschienenen Weltheiland will er bei denen, welchen er predigt, also in der Völkervelt, als ihren Herrn zur Geltung bringen; für sich selber dagegen nimmt er nichts weiter in Anspruch, als daß sie in ihm Einen sehen sollen, der ihnen zu dienen hat um Jesu willen. Ist aber dieß die Meinung des mit γάρ angeschlossenen Sakes, so kann der Apostel damit nicht eine Beschaffenheit seines Predigens ausagen wollen, vermöge deren er unschuldig ist an der Verhülltheit seiner Botschaft. Christum zu verkündigen ist ja eben das Wesen apostolischer Predigt überhaupt, und diesem Wesen derselben muß denn auch die Art und Weise entsprechen, wie der in solchen Beruf Gestellte ihn ausrichtet. Sonach erklärt der Apostel vielmehr durch jenen Sak, worin es seinen Grund hat, daß er so thut, wie er oben gesagt hat. Wenn er ohne alle die Künste, zu welchen er greifen könnte, um seine Lehre an den Mann zu bringen, schlicht und recht die ihm befohlene Wahrheit verkündigt; so handelt er damit nur dem Wesen apostolischer Predigt gemäß, als welche nicht Verkündigung von Eigenem ist, für das oder durch das man Anerkennung gewinnen will, sondern Verkündigung Christi, mit welcher der in solchem Berufe Stehende lediglich denen zu dienen hat, die Jesum für ihren Herrn erkennen sollen. Also nicht an B. 3—5 schließt sich γάρ begründend an, sondern eine Erklärung fügt es der in 3, 1 ff. enthaltenen Aussage bei, eine Erklärung, die sich dann freilich auch auf B. 3—5 bezieht, aber doch eben nur so, wie es das Verhältniß dieses Sakes zu dem, was ihm voranging, mit sich bringt. Was nämlich der Apostel von den Fällen gesagt hat, in welchen seine Botschaft verhüllt und unerkannt bleibt, sollte ja nur verhüten, daß man diesen Mißerfolg nicht in der Art auf Rechnung seiner unumwundenen Weise ihrer Verkündigung schrieb, als ob er daran schuld sei. Sein Hauptgedanke bleibt auch hier, daß seine Weise, die Heilsbotschaft zu verkündigen, eben deshalb die rechte ist, weil er sich aller Künste entschlägt, sie durch solches, das ihr fremd ist, annehmbar zu machen. Wie er diese seine Weise durch das rückwärts zeigende διὰ τοῦτο des 1. Verses aus dem Wesen des Christenthums im Gegensatz zum Judenthum hergeleitet hat, so erklärt er sie jetzt B. 5 aus dem Wesen des apostolischen Predigens, dessen Verschiedenheit von einem Lehren, wie es etwa Seitens heidnischer

Philosophen geübt werden möchte, den Lesern dadurch zum Bewußtsein kommen konnte.

Hieraus erklärt sich auch, weshalb er dieser Erinnerung an das eigenthümliche Wesen des apostolischen Predigens den Satz anfügt, *ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκοτῶν φῶς λάμψαι*. Denn ein in sich abgeschlossener Satz ist dieß und nicht blos Benennung eines Subjekts, zu welchem erst der folgende Relativsatz das Prädikat brächte¹⁾. Die Härte einer solchen Ausdrucksweise wäre unerträglich, ein *ἐστὶν* hinter *ὁ θεός*, worauf dann *ὁ εἰπὼν ἐκ σκοτῶν φῶς λάμψαι* als Apposition folgte, oder ein *οὗτός ἐστιν* vor *ὃς ἐλάμψεν* unentbehrlich²⁾, wenn der Apostel sagen wollte, daß der Gott, welcher aus Finsterniß Licht hat erglänzen heißen, eben er oder er und kein Anderer, es ist, welcher in seinem Herzen erglänzt hat. Dazu kommt, daß man erwarten müßte, von dem Gotte, welcher aus Finsterniß Licht hat erglänzen heißen, gesagt zu finden, er habe auch im Herzen des Apostels Licht aufglänzen lassen, nicht aber, er habe selber darin erglänzt. Wollte man aber *ἐλάμψεν* in der kausalen Bedeutung „erglänzen machen“ ein aus dem Vorhergehenden zu entnehmendes *φῶς* zum Objecte haben lassen³⁾, so hätte man den ebenfalls unerträglichen Uebelstand, daß unmittelbar nach einander dasselbe Verbum in seiner bräuchlichen intransitiven und in einer seltensten transitiven Bedeutung gemeint wäre, und dasselbe *φῶς* das eine Mal zu seinem Subjekte, das andere Mal zu seinem ergänzt sein wollenden Objecte hätte. Nun ist ja, wenn man von dem nachfolgenden Relativsatze vorläufig absieht, *ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκοτῶν φῶς λάμψαι* sprachlich und sachlich ein in sich fertiger Satz und für sich allein zureichende Grundangabe, warum das apostolische Predigen so beschaffen ist, wie vorher gesagt war. Denn für diesen Gesamttinhalt des 5. Verses will er Grundangabe sein, und nicht für einen einzelnen Bestandtheil desselben, wie wenn man nur das Eine damit begründet sein läßt, daß der Apostel und seine Berufsgenossen Diener derjenigen sind, welchen sie predigen⁴⁾; auch nicht für einen statt des Gesamttinhalts jenes Verses nur untergeschobenen Gedanken, wie wenn man die hohe Autorität der Prediger der Heilsbot-

¹⁾ so z. B. Flatt, Frijsche, Billrath, de Wette, Meher, Osiander. ²⁾ vgl. Rückert. ³⁾ so z. B. Flatt, Frijsche, Meher. ⁴⁾ so z. B. Frijsche, Rückert.

schaft begründet sein¹⁾, oder den Apostel von sich sagen läßt, warum er für seine Person so ganz von Christo erfüllt sei²⁾. Hat jener Vers die wesentliche Eigenthümlichkeit des apostolischen Predigens, namentlich der an die Völkervelt gerichteten Predigt, abgesehen davon, ob es solche giebt, die anders predigen, dahin benannt, daß es nicht ein Predigen seiner selbst, sondern Christi Jesu sei; so sollen wir nun in der Thatfache, daß Gott es ist, der Licht aus Finsterniß hat aufglänzen heißen, den Grund erkennen, warum es sich so damit verhält. *Ex σκότους*³⁾ drückt aus, daß da, wo Licht aufglänzte, vorher Finsterniß gewesen ist, daß es also lediglich auf Gottes Geheiß inmitten der Finsterniß aufleuchtete⁴⁾. Gemeint aber ist nicht die Erschaffung des Lichts, welches die körperliche Welt erleuchtet⁵⁾, sondern von ihr entnimmt der Apostel⁶⁾ nur den Ausdruck für das Heilswerk Gottes, daß er das heilige Licht der Wahrheit inmitten der sündhaften Finsterniß der Unwahrheit hat erscheinen lassen. Nach einer alttestamentlichen Stelle, auf deren Wortlaut er sich damit beziehe, braucht man um so weniger zu suchen⁷⁾, als die Lesart *λάμψει* gegen das überwiegend beglaubigte *λάμπει* nicht aufkommen kann. Nicht auf ein Schriftwort bezieht er sich, sondern als eine Wunderthat Gottes, welcher spricht, so geschieht's, stellt er das Aufglänzen des Lichts dar, welches in der Person Christi erschienen ist⁸⁾. Weil es diese Bewandniß damit hat, drum ist die apostolische Verkündigung nicht eine Selbstverkündigung der Predigenden. Denn nicht aus ihnen stammt das Licht, mit welchem sie die Welt erleuchten wollen, wie etwa ein Philosoph sich und sein Eigenes giebt, wenn er lehrt. In der Person Christi hat Gott es durch seine Wundermacht erscheinen lassen, und nur Christus ist deßhalb auch Inhalt und Gegenstand der Verkündigung; von sich selbst können die Prediger nur sagen, daß sie berufen sind, um Jesu willen, damit er kund werde, denen zu dienen, welchen sie predigen.

Ist nun aber der Satz *ὅτι ὁ θεὸς ὁ εἰπὼν ἐκ σκότους γῶς λάμψει* vollgenügend zur Grundangabe für den Inhalt des 5. Verses,

1) so Osiander. 2) so de Wette. 3) vgl. LXX. Hiob 37, 14. 4) vgl. Röm. 6, 13; 11, 15. 5) so gewöhnlich. 6) vgl. z. B. 6, 14. 7) gegen Ewald. 8) vgl. Joh. 1, 5.

so erfordert der Gedanke eben so wenig als die Sprache es erlaubt, daß man ihn durch den folgenden Relativsatz erst sich vervollständigen lasse, welcher überdieß, da sein Inhalt jener Grundangabe fremd ist, gar nicht dazu taugt, ihn zu vervollständigen. Denn zwischen jener Benennung des eigenthümlichen Wesens der apostolischen Verkündigung, daß sie nicht Selbstverkündigung der Predigenden, sondern Verkündigung Christi Jesu ist, und zwischen der Versicherung der Predigenden, daß der Gott, welcher das sinnliche Licht allmächtig erschaffen hat, das Licht ihrer Herzen geworden sei, bestände in Wahrheit gar kein Zusammenhang. Hat sich nun auch gezeigt, daß *ἐλαμψεν* nicht als Handlung dessen gedacht sein kann, welcher *ὁ εἰπὼν ἐκ σκοτῶνς φῶς λάμπαι* genannt ist, so erscheint die Frage berechtigt, auf wen sich *ὁς* beziehe, und bleibt keine andere Antwort auf diese Frage möglich, als daß es der Apostel, da er die Beziehung auf *ὁ θεός* selbst ausgeschlossen hat, auf Christum muß bezogen wissen wollen. Es ist ein gleicher Fall, wie Hebr. 5, 7, wo *ὁς* auch über die nächstvorhergegangenen Sätze hinweg, deren Subjekt Gott ist, auf *ὁ Χριστός* zurückweist. Wenn sich dieß an jener Stelle dadurch erleichtert, daß der dazwischen angeführte Ausspruch Gottes Anrede an Christum ist¹⁾, so gilt Gleiches auch von dem vorliegenden Falle, indem nicht nur auf *Χριστὸν Ἰησοῦν* das volle Gewicht des im 5. Verse ausgesprochenen Gedankens liegt und dieser Name in *διὰ Ἰησοῦν* wiederkehrt, sondern auch unter dem Lichte, von dem es heißt, daß Gott es habe aufleuchten lassen, wiederum Christus Jesus verstanden sein will. Christus Jesus also ist es, von dem der Apostel sagt, daß er in seinem und seiner Berufsgenossen Herzen, dann aber nicht etwa sonderlich bei seiner wunderbaren Befehung²⁾, als das Licht, welches Gott inmitten der Finsterniß hat erglänzen lassen, erglänzt habe. In ihrem Innern hat sich das wiederholt, was in der Welt geschehen ist, als Christus in ihr erschien. Und zwar hat es sich in ihnen wiederholt *πρὸς φωτισμὸν τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ θεοῦ ἐν προσώπῳ Χριστοῦ*, so daß also derselbe Name, auf welchen *ὁς* zurückweist, diesen Relativsatz auch wieder schließt. So ganz und gar bewegt sich hier Alles um ihn. Wo Christus erglänzt hat im Herzen,

¹⁾ vgl. Bleek z. b. St. ²⁾ gegen Alöpfer.

da ist Erkenntniß der für das geistige Auge an ihm, in seinem Angesichte offenbaren Gottesherrlichkeit. Er hat aber in den Herzen derer, die ihn verkündigen, zu dem Zwecke erglänzt, damit diese Erkenntniß leuchte, nämlich nicht etwa ihnen selbst¹⁾, sondern nach außen leuchte, ihr Licht nach außen verbreite. Er selbst hat sie zu solchen gemacht, die von ihm zu sagen wissen, so daß sie auch in dieser Hinsicht nicht sich selbst zu verkündigen haben, sondern ihn. Gestört wäre dieser Gedanke, wenn *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* zu *γωνισμὸν* gehörte, was aber eben so unmöglich, als der Grund, warum man so verbinden zu sollen meint, nichtig ist. Denn „Namens Christi“²⁾ können die Worte nicht heißen. Den Ort aber, wo denen, in deren Herzen der Glanz aufgелеuchtet hat, die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes entstehen soll³⁾, können sie nicht bezeichnen wollen, da *τῆς γλώσσης* eben so wenig, als oben *τοῦ εὐαγγελίου*, Genitiv des Objekts ist⁴⁾. Oder soll gemeint sein, daß ihre Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes Andern zu leuchten bestimmt war⁵⁾, so würde ja nicht diese Erkenntniß leuchten auf Christi Angesicht, sondern die Herrlichkeit Gottes würde auf ihm denen leuchten, in welchen die Erkenntniß derselben entstände. Aber es kann sich auch in diesem Zusammenhange nicht um die Erkenntniß der Herrlichkeit Gottes überhaupt, sondern nur um die Erkenntniß der auf Christi Angesicht leuchtenden Gottesherrlichkeit handeln; und wiederum ist nicht die Herrlichkeit Gottes gemeint, wie sie sich oder als welche sich auf Christi Angesicht findet, da es doch keine andere giebt, sondern die an ihm ersichtliche Gottesherrlichkeit als Ein Begriff⁶⁾: weshalb Wiederholung des Artikels vor *ἐν προσώπῳ Χριστοῦ* nur sinnstörend sein würde⁷⁾. Daß *δόξα* kein verbales Substantivum ist, thut Nichts zur Sache: der Fall ist kein anderer, als wenn wir Röm. 9, 3 *τῶν συγγενῶν μου κατὰ σάρκα* lesen⁸⁾. Die Herrlichkeit Gottes selbst leuchtet auf Christi Angesichte⁹⁾ im Gegensatz zu dem von der Herrlichkeit Gottes nur abgestrahlten vergänglichen Glanze, den die alttestamentliche Gemeinde am Sinai auf Moise's Angesicht gesehen hat. Denn darauf

¹⁾ gegen Neander. ²⁾ so Estius. ³⁾ so Fritzsch, Billroth. ⁴⁾ dieß auch gegen de Wette, Rückert, Bisping. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ vgl. z. B. Gal. 1, 13; Phil. 1, 26; 3, 14. ⁷⁾ gegen Maier. ⁸⁾ gegen Meyer. ⁹⁾ gegen Rückert.

deutet der Apostel, wie 3, 18, so auch hier zurück, dort, indem er schreibt, daß wir mit aufgedecktem Angesichte des Herrn Herrlichkeit schauen, hier, indem er schreibt, die Herrlichkeit auf Christi Angesichte sei Gottesherrlichkeit. Die Erkenntniß solcher Herrlichkeit leuchten zu lassen, ist der Beruf derer, welche die apostolische Predigt verwalten, und diejenigen, welche sich von ihr lehren lassen, bekommen gleich denen, von welchen sie gelehrt sind, diese Herrlichkeit mit unverhülltem Angesichte zu schauen, und werden dadurch zu einer ihr ebenbildlichen Herrlichkeit verklart. Wie sollten denn also die Träger dieser Predigt in der Völkervelt, mag ihre Botschaft immerhin unter denen eine verhüllte und unerkannte bleiben, welche verloren gehen, ihres Berufs anders warten, als mit unumwundener Kundgebung der Wahrheit und ohne irgend welche Künste, wie der sie gebraucht, welcher etwas an den Mann bringen will, mit dem er sonst Unehre einzulegen befürchten muß? Ihn anders auszurichten, wäre dem Wesen des Christenstands, wie er 3, 17—18, und wäre dem Wesen des apostolischen Amts, wie es 4, 5—6 gezeichnet ist, zuwider.

aus dem, was
ihn unter den
Leiden seines
Berufslebens,
4, 7—15.

Der Apostel hat aus dem eigenthümlichen Wesen seines Amts, welches er zu diesem Zwecke dem alttestamentlichen gegenüberstellte, die Zuversicht erklärt, mit der er vor diejenigen hintritt, an welchen er es zu üben hat, und hat aus dem eigenthümlichen Wesen sowohl des Christenstands, welchen er zu diesem Zwecke dem Stande der unbefehrten Judenschaft gegenüberstellte, als auch der apostolischen Berufsthätigkeit die Rückhaltlosigkeit und Unumwundenheit verstehen gelehrt, mit der er sein Amt ausrichtet. Wenn er nun von dem Ruhme der in ihm entzündeten und zum Leuchten für Andere bestimmten Erkenntniß der Gottesherrlichkeit Christi zu der fast wie Klage lautenden Aussage übergeht, daß er diesen Schatz in einem ihm sehr ungleichartigen, nämlich in irdenem, also zerbrechlichem Gefäße habe; so sieht man, daß er das Augenmerk seiner Leser von der Herrlichkeit seines Amts und dessen, wovon zu zeugen seines Amts ist, hinweg und auf die so ganz andere Beschaffenheit seines natürlichen Wesens richtet, das solche inwendige Herrlichkeit in die Erscheinung treten zu lassen gar wenig geeignet ist. Man darf dieß nicht dahin umdeuten, daß man unter den schwachen Gefäßen die

apostolischen Persönlichkeiten selbst versteht¹⁾; denn er unterscheidet ja die solchen Schatz Besitzenden und die Gefäße, worin sie ihn haben. Man darf aber auch nicht an sonderliche Gebrechlichkeiten denken, mit denen er für seine Person behaftet war²⁾; denn der Pluralis *σκεύειν* beweist, wenn es dafür eines Beweises noch bedürfte, daß er seine Berufsgenossen mit sich zusammenschließt. Wenn endlich unter den Widerfahrnissen, die er aufzählt, auch solches sich findet, das innerlich erlitten wird, so giebt dieß keinen Grund ab, unter den irdenen Gefäßen mehr zu verstehen, als die leibliche Natur; denn deren Beschaffenheit ist es ja, welche in solche innere Lagen kommen läßt. In gleicher Natur, wie alle anderen Menschen, leben diejenigen, welche so große Erkenntniß besitzen und mitzutheilen haben, und nicht in einer zu entsprechender Herrlichkeit verklärten: daher unterliegen sie auch allem dem, was einem sterblichen Menschen widerfahren mag, kommen ins Gedränge, in Lagen, wo sie nicht aus noch ein wissen, werden feindlich geheßt, auch wohl zu Boden gestreckt, daß es mit ihnen aus zu sein scheint. Doch Ersteres sagt der Apostel nicht, ohne hinzuzufügen, zu welchem Zwecke dem so sei, und Letzteres sagt er nicht, ohne hinzuzufügen, daß es in allem dem doch nie so weit kommt, als es kommen könnte. Denn worauf es damit abgesehen sei und wozu es diene, daß die Träger der Heilsbotschaft die allgemeine Leidensfähigkeit und Hinfälligkeit menschlicher Natur theilen, sagt der Absichtssatz *ὅτι ἡ ὑποβολὴ τῆς ἀνθρώπου ἢ τοῦ θεοῦ καὶ μὴ ἐξ ἡμῶν*, ohne daß man anzunehmen braucht, ἡ sei hier so viel als *ἐνθεοῦ*³⁾. Wäre die Natur, in der sie leben, schon jetzt zu einer Herrlichkeit verklärt, welche der Herrlichkeit ihrer Erkenntniß und damit der Herrlichkeit Christi entspräche, so würde sich das außerordentliche Maß wirksamer Kraft, welches in ihrer Berufserfüllung zur Verwendung kommt, von ihnen selbst her schreiben, indem darin eben nur, was sie selbst sind, zu Tage träte. Aber so soll es jetzt nicht sein. Gott will die Macht, welche sie üben, sein eigen sein lassen, und nicht soll sie ihren Ursprung in ihnen haben, wie es der Fall wäre, wenn sie darin nur sich selbst hemmungslos bethätigten. Da τῆς ἀνθρώπου aller nähern Bestimmung ent-

1) so Billroth. 2) so z. B. Rückert, Neander. 3) so auch Rückert.

behrt, so dient lediglich der Artikel, um in der Macht, welche gemeint ist, das Vermögen erkennen zu lassen, welches diejenigen auszeichnet, die jenen Schatz in irdenen, also für Machttübung wenig geeigneten Gefäßen haben. Ihr Vermögen aber ist kein anderes, als daß sie das können, wovon der Apostel 2, 16 gesagt hat *καὶ πρὸς ταῦτα τίς ικανός*. Wobei allerdings nicht übersehen sein will, daß dieses Können alles einschließt, was erforderlich ist, um den apostolischen Beruf mit der dort benannten Wirkungskraft auszurichten, und ohne Entmuthigung und Ermatten hinter dem Triumphwagen Gottes und Christi einherzugehen. Das Maß solchen Vermögens bezeichnet der Apostel als *ὑπερβολή*, nicht im Gegensatze zu *ἐλλείψει*¹⁾, in welchem Falle ja die Meinung wäre, daß sie es reichlicher besitzen, als nöthig wäre, sondern im Gegensatze zum Vermögen Anderer, welches weit dahinter zurücksteht, und wäre es das Vermögen der gewaltigsten Machthaber dieser Welt.

Um nun auszuführen, was es heißt, zu solchem Zwecke den Schatz der zur Erleuchtung der Welt bestimmten Erkenntniß Christi in irdenen Gefäßen zu haben, reiht der Apostel zunächst vier Participialsätze an *ἔχομεν* an, welche sagen, was damit gegeben ist, einerseits nämlich, wozu es bei den Trägern des apostolischen Berufs vermöge dessen kommt, daß sie in der Schwachheit menschlicher Natur leben, und andererseits, wohin es bei ihnen vermöge dessen nicht kommt, daß Gott in ihnen so mächtig wirksam ist. Den ersten derartigen Gegensatz bilden *θλιβεσθαι* und *στενοχωρεῖσθαι*, von außen gedrängt werden und in eine Enge gerathen, wo man sich nicht mehr rühren kann, den zweiten bilden *ἀπορεῖσθαι* und *ἐξαπορεῖσθαι*, in einer Lage sich befinden, wo man nicht mehr aus und ein weiß, und so weit kommen, daß man die Möglichkeit aufgibt, einen Ausweg zu finden, den dritten bilden *διώκεσθαι* und *ἐγκαταλείπεσθαι*, feindlich geheßt und den Verfolgern preisgegeben werden, daß man ihnen in die Hände fallen muß, den vierten endlich bilden *καταβάλλεσθαι* und *ἀπόλλυσθαι*, zu Boden geworfen werden, wenn man ereilt wird, und umkommen unter den Händen derer, welche den am Boden Liegenden in ihrer Gewalt haben. Die beiden ersten Gegensätze und die

¹⁾ gegen Meyer.

beiden letzten sind je unter sich gleichartig, und andererseits verhält sich ἀπορεῖσθαι als das Schlimmere zu θλίβεσθαι, wie καταβάλλεσθαι zu διώκεσθαι. Daß der Apostel sonst wohl von seinen στενοχωρίαις spricht¹⁾, giebt keinen Grund ab, στενοχωρεῖσθαι hier von innerer Bekommenheit zu verstehen. Durch den Gegensatz gegen θλίβεσθαι bekommt es eine gesteigertere Bedeutung, als wenn στενοχωρία neben θλίψις als gleichartiger Begriff vorkommt. Auch einen Fall des ἐξαπορεῖσθαι hat der Apostel 1, 8 erwähnt. Aber damals hat er daran verzweifelt, am Leben zu bleiben, weil es schien, als ob nach Gottes Willen sein Ende vorhanden sei. Hier dagegen handelt es sich um solche Tagen, in denen er nicht absieht, wie er sein Berufswerk fortführen soll, weil Menschen es ihm unmöglich zu machen scheinen. Was endlich das allen diesen Participialsätzen vorausgeschickte ἐν παντί betrifft, so dürfte die Uebersetzung „in aller Weise“ kaum zu rechtfertigen sein, da auch ἐν πᾶσι vielmehr „in allen Stücken“ bedeutet. Man wird es wohl hier und 7, 5 richtiger nach Maßgabe von διὰ παντός, also zeitlich verstehen. So dient in dem hernach sich anschließenden Participialsatze, welcher das, was ihm widerfährt, auf seinen stärksten Ausdruck bringt, der es alles zusammenfaßt, das voranstehende πάντοτε, um zu betonen, daß man ihn nie anders sieht, als in solcher Leidensgestalt. Denn daß man ihn so und nicht anders zu sehen bekommt, ist in diesem Satze betont, welcher dahin lautet, daß er an dem Leibe, in welchem er den Menschen sichtbar darsteht, das auf diese Weise zur Anschauung kommende Ersterben Jesu von Ort zu Ort umhertrage.

Νέκρωσις ist Erldtötung, sei es als geschehender oder als geschehener Vorgang. Letzteres²⁾ hier, aber nicht so, daß Jesu ganzer Wandel auf Erden als ein fortwährendes Sterben gedacht wäre³⁾, sondern der Vorgang ist gemeint, wie Jesus ein todter Mensch geworden ist, also der Vorgang seines Todesleidens. Ihn bringt der Apostel überall zur Anschauung, wo er leiblich gegenwärtig wird, weil ihm dasselbe widerfährt, was Jesu widerfahren ist: er wird, wie es in dem folgenden Satze heißt, fortwährend — denn αἰεὶ bezeichnet ja die Stetigkeit⁴⁾ — um Jesu willen in den Tod dahingegeben;

¹⁾ vgl. 6, 4; 12, 10. ²⁾ vgl. Röm. 4, 19. ³⁾ so Olshausen. ⁴⁾ gegen Ofiander.

was bei Jesu ein einmaliger Vorgang war, das ist bei ihm ein stetig andauernder. Aber freilich könnte er nicht sagen, daß er die Er tödtung Jesu umhertrage und zur Anschauung bringe, wenn ihm das, was ihm widerfährt, nicht um Jesu willen geschähe. Nur deshalb, weil es dasselbe Heilswerk Gottes ist, um dessentwillen Jesus solchen Ausgang genommen hat und seinem Apostel solches Leid widerfährt¹⁾, kann er das, was ihm geschieht, ein *συμμορφίζεσθαι τῷ θανάτῳ Χριστοῦ* nennen²⁾. Hienach wird nun auch zu verstehen sein, in welchem Sinne er, zu dem Gedanken des 7. Verses zurücklehrend, sein Umhertragen der Er tödtung Jesu dazu dienlich nennt, daß auch das Leben Jesu an seinem Leibe zur Anschauung komme. Um etwas eben so stetig Geschehendes, wie sein Umhertragen der Er tödtung Jesu ist, muß es sich handeln, also keinen Falls um seine dereinstige Auferstehung³⁾; und das Leben Jesu, von welchem die Rede ist, muß eben so das Leben sein, in welchem Jesus steht, wie seine Er tödtung die ihm widerfahrene ist, so daß die Meinung nicht bloß die sein kann, des Apostels siegreiches Hervorgehen aus allem, was ihm widerfährt, mit Jesu Hervorgehen aus dem Tode zum Leben zu vergleichen⁴⁾. Hinwieder kann das, worin zu sehen kommt, was es um das Leben des auferstandenen Jesus ist, nicht die alles Leid überwindende Geisteskraft des Apostels sein⁵⁾, da es sein Leib ist, von dem er sagt, daß es an ihm zur Anschauung komme. Die Meinung ist also nach allem dem, daß man in seinem leiblichen Ueberstehen dessen, was ihm je und je widerfährt, den auferstandenen Jesus das Leben, in welchem er steht, wirksam beweisen sehe: was dem Gedanken des 7. Verses verwandt, aber nicht eins und dasselbe damit ist. Um die wirksame Macht üben zu können, welche dem apostolischen Berufe eignet, müssen dessen Träger in demselben leiblichen Leben, in welchem sie erleiden, was ihr Beruf mit sich bringt, die hülfreiche Wirkung ihres auch leiblich, aber in verkklärter Leiblichkeit lebenden Herrn erfahren. Von dieser Wirkung, so jedoch, daß sie nur in so fern in Betracht kommt, als sie nach außen wahrnehmbar wird, spricht der Apostel jetzt, wo er von einer Offenbarung

¹⁾ vgl. z. 1, 5. ²⁾ Phil. 3, 10. ³⁾ gegen Theodoretus, Calvin, Maier u. A. ⁴⁾ gegen Meyer u. A. ⁵⁾ so de Wette.

des Lebens Jesu sagt, die an seinem Leibe oder die an seinem sterblichen Fleische geschieht. Daß er sich in dem Absichtssatze des eilften Verses, welcher sonst mit dem des zehnten gleich lautet, des letztern Ausdrucks bedient, steht mit der durchgängigen Verschiedenheit, welche zwischen den beiden Hauptsätzen statthat, in einem nicht zu übersehenden Zusammenhange.

Verschieden sind nämlich die beiden Hauptsätze in folgenden Stücken. Erstlich ist im eilften Verse als stetige Ueberlieferung in den Tod bezeichnet, was im zehnten ein Umhertragen der Er tödtung Jesu genannt war, so daß ein eigentlicherer Ausdruck an die Stelle eines schwerer verständlichen getreten ist. Der Beisatz *διὰ Ἰησοῦν* vervollständigt den hier gebrauchten Ausdruck in der Richtung, daß sich der Zusammenhang zwischen dem Leiden des Apostels und dem Leiden Jesu, welcher in dem frühern Ausdrucke enthalten war, in so weit benannt findet, als es nöthig ist, damit der zweite zur Erläuterung des ersten dienen kann. Mit dieser Verschiedenheit steht die andere in Verbindung, daß *ἀεὶ* an die Stelle von *πάντοτε* tritt und das Subjekt *ἡμεῖς* nicht nur eigens genannt, sondern auch mit dem Beisatze *οἱ ζῶντες* versehen ist, welchem gegenüber es dann im Absichtssatze *ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν* heißt, während zugleich der Gegensatz der beiden Subjekte *ἡμεῖς οἱ ζῶντες* und *ἡ ζωὴ τοῦ Ἰησοῦ* betont erscheint. Dieser letztere Gegensatz würde beeinträchtigt, wenn man *οἱ ζῶντες* von dem aus Christo stammenden Leben des neuen Menschen verstehen wollte¹⁾. Ist es aber vom natürlichen Leben gemeint, so darf man nicht übersetzen „so lange wir leben“²⁾, oder „die wir desungeachtet am Leben bleiben“³⁾, da in beiden Fällen dem Ausdrucke gerade das Wesentlichste fehlen würde, um das zu besagen, was man besagt zu finden meint. Der einfache Beisatz *οἱ ζῶντες* kann nur dazu dienen, den Unterschied zwischen dem Leben, in welchem die Träger des apostolischen Berufs immerfort und also nicht bloß mit Unterbrechung ihres Lebens⁴⁾ in den Tod dahingegen werden, und zwischen dem Leben, in welchem Jesus steht, hervorzuheben. Hiemit hängt nun zusammen, daß dies Mal nicht, wie

¹⁾ so Oslander, Bisping. ²⁾ so z. B. Flatt, de Wette. ³⁾ so z. B. Bengel, Rückert. ⁴⁾ gegen Neander.

im zehnten Verse, Entgegengesetztes sich gegenübergestellt ist, welches beides gleicher Weise *ἐν τῷ σώματι* geschieht, sondern daß auch da, wo von derselben Offenbarung des Lebens Jesu, wie dort, und mit den gleichen Worten gesagt ist, daß sie bezweckt sei, *ἐν τῇ θνητῇ σαρκὶ ἡμῶν* steht und nicht *ἐν τῷ σώματι ἡμῶν*. Denn hier handelt es sich um die Beschaffenheit der leiblichen Natur, in welcher das Leben Jesu zur Anschauung kommt, daß sie ihm so ungleichartig, gleichartig dagegen dem Leben derer ist, die fort und fort in den Tod dahingegeben werden. Auf eine so wunderbare Selbsterzeugung Jesu ist es abgesehen und zu ihr dient es, wenn es den Trägern des apostolischen Berufs so ergeht, wie der Hauptsatz sagt. Das Verhältniß aber zwischen B. 11 und B. 10, welches durch γάρ ausgedrückt ist, gestaltet sich nach allem dem dahin, daß der Gegensatz dessen, wozu nach B. 10 derselbe Leib Seitens der Träger des apostolischen Berufs, und dessen, wozu er Seitens Jesu dient, auf seinen Grund zurückgeführt wird, auf den Grund nämlich, daß es auf eine so wunderbare Offenbarung des Lebens Jesu abgesehen ist und so augenfällig zu Tage treten soll, was es um Jesu Leben sei. Dann kann aber auch nicht zweifelhaft sein, wie es der Apostel meint, wenn er den ohne Grund ironisch¹⁾ verstandenen Satz hinzufügt: „und so wirkt denn der Tod in uns, das Leben aber in euch“. Tod und Leben sind hier beide in ihrer Schlechthinigkeit, in der Unbedingtheit ihres Gegensatzes gefaßt, jener, wie er die Vernichtung, dieses, wie es die Wahrheit des geschöpflichen und hier also des menschlichen Daseins ist. Dem Tode ist der Apostel in seinem leiblichen Leben unterworfen, welches deshalb nur bedingter Weise ein Leben heißen kann; das Leben dagegen ist in Jesu vorhanden und so, als Leben Jesu wirkt es in denen, welchen es in dem leiblichen Dasein des Apostels zur Anschauung kommt. Es ist also gleich verkehrt, *ἡ ζωὴ* deswegen für das physische Leben des Apostels zu nehmen, weil *ὁ θάνατος* physischer Tod sei²⁾, und *ἐν ἡμῖν* deshalb von seiner selbstischen Persönlichkeit im Gegensatz zur höhern zu verstehen, weil *ἡ ζωὴ* nicht sein physisches Leben sein könne³⁾.

Aber, möchte man fragen, ist dieß nicht eine für ihn traurige

¹⁾ so Calvin u. A. ²⁾ so Meyer. ³⁾ so de Wette.

Theilung, daß er für seinen Theil den Tod behält, dessen Herrschaft er in allem dem verspürt, was ihm widerfährt, während das Leben, obgleich es in seinem leiblichen Dasein sich offenbart, doch auf die Seite derjenigen fällt, an denen er seinen Beruf ausrichtet, indem solche Offenbarung des Lebens eben zu dem Ende geschieht, damit es in ihnen seine Wirkung thue? Was hat er davon, daß ihn das Leben Jesu zur Ausrichtung seines Berufs unter allen Widerwärtigkeiten in den Stand setzt und dadurch nicht bloß denen, an welchen er ihn ausrichtet, offenbar, sondern auch in ihnen wirksam wird, wenn er selbst für seine Person eben nur die Widerwärtigkeiten zu erdulden bekommt, welche sein Beruf mit sich bringt? Denn von dem ganzen abschließenden Gedanken des 12. Verses muß der Apostel mit *δε* zu Weiterem übergehen, und nicht bloß von dessen erster¹⁾ oder bloß von dessen zweiter²⁾ Hälfte aus. Schon deshalb wird dann aber auch *τὸ αὐτό* aus dem vorausgegangenen Gegensatz *ἐν ἡμῖν* und *ἐν ὑμῖν* verstanden sein wollen, und nicht aus einer Beziehung auf das nachfolgende *κατὰ τὸ γεγραμμένον*³⁾, statt dessen sonst wenigstens *καθὼς γέγραπται*⁴⁾, wenn nicht *περὶ οὗ γέγραπται*, zu erwarten wäre⁵⁾. Sollte vollends die Meinung des Apostels sein, sich dem Glaubenshelden David gleichzustellen⁶⁾, so müßte es heißen *καθὼς λέγει Δαβὶδ*, zumal weder im Grundtexte, noch in der griechischen Uebersetzung David als Verfasser des angezogenen Psalms benannt erscheint. Aber *κατὰ τὸ γεγραμμένον* kann sich gar nicht dem Vorhergehenden anschließen, sondern muß das Nachfolgende einleiten wollen⁷⁾, da die Schriftstelle von einem *πνεῦμα τῆς πίστεως* Nichts sagt, wohl aber denselben Zusammenhang zwischen Glauben und Reden ausdrückt, welchen der Apostel für seine Person geltend macht. Nachdem es sich im zwölften Verse um jenen Gegensatz von Tod und Leben gehandelt hatte, war es ein nichts weniger als bestreudlicher Uebergang, wenn der Apostel fortfuhr, *ἐχόντες δὲ τὸ αὐτὸ πνεῦμα*. Denn Geist ist ja des Lebens wirksamer Grund. Es diente also allerdings zur Ermäßigung jenes Gegensatzes, wenn der Apostel von sich sagte, er habe, während der Tod in ihm wirkt, doch denselben

¹⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Bisping. ²⁾ so z. B. Meyer, Oslander.

³⁾ gegen de Wette, Rückert, Meyer u. A. ⁴⁾ vgl. z. 4, 1. ⁵⁾ vgl. Billroth.

⁶⁾ so z. B. Meyer. ⁷⁾ gegen de Wette u. A.

Geist, der in denen vorhanden ist, in welchen das Leben wirkt. Denn erst nachträglich¹⁾ bezeichnet er dann diesen Geist als den Geist des Glaubens, womit er übrigens nicht eine Gemüthsstimmung meint²⁾, sondern eben den Geist, dessen Besitz die Voraussetzung dessen ist, was er von den Lesern gesagt hat, daß das Leben in ihnen wirke. Ihn benennt er nach dem Glauben, welcher mit seiner wirksamen Gegenwart gegeben ist. Denn so besitzt er ihn, gleich denen, in welchen das Leben wirkt, und vermöge dessen, daß er ihn besitzt, glaubt auch er, gleich ihnen, und dieser sein Glaube ist es dann, welcher mit sich bringt, daß er auch redet. Das πιστεύειν ist nämlich, wie das καί vor ἡμῖς ausdrückt, das ihm mit denen, welche denselben Geist besitzen, Gemeinsame, das λαλεῖν dagegen, welches für ihn, wie das καί vor λαλοῦμεν ausdrückt, aus dem πιστεύειν folgt, ist das vermöge seines Berufs ihm sonderlich Eignende. Sein Reden, welches unter solcher Wirkung des Todes in ihm geschieht, während mittelst desselben das Leben in denen wirksam ist, zu denen er redet, geschieht im Gefolge seines Glaubens, welches auf seinem Besitze desselben Geistes des Glaubens beruht, der in ihnen das Leben wirksam macht.

Was nun aber die Träger des apostolischen Berufs damit thun, daß sie glauben und deshalb auch reden, das bezeichnet Paulus als übereinstimmig mit einem dafür maßgebenden Schriftworte³⁾, indem er vorausschickt κατὰ τὸ γεγραμμένον Ἐπίστευσα διὸ ἐλάλησα. Dieses Schriftwort mochte sich ihm um so leichter darbieten, als in der griechischen Uebersetzung der 115. Psalm damit beginnt. Im Grundtexte eröffnet der Satz כִּי אֶמְנָה כִּי אֶדְבַּר die zweite Hälfte des 116. Psalms, und wird dort sehr verschieden gefaßt. Daß כִּי nicht „deshalb“ und daß es eben so wenig „obgleich“ heißen kann, ist von selbst klar. Uebersetzt man „denn ich redete“⁴⁾, so meint man im Reden die Beweisung des Glaubens sehen zu sollen. Aber dann müßte ein Inhalt der Rede folgen, der sich als Ausdruck des Glaubens zu erkennen gäbe. In der That hat man מִן עֲיָרִי מֵאֵן für das angesehen, was der Gläubige redete, so aber, daß er in Folge

¹⁾ vgl. Rückert. ²⁾ gegen de Wette u. A. ³⁾ vgl. Röm. 4, 18. ⁴⁾ so J. B. Hengstenberg.

dessen, weil er so reden mußte, zum Glauben seine Zuflucht genommen haben sollte¹⁾. Hiegegen spricht aber, von Anderem abgesehen, schon der Umstand, daß dann der Ausruf des 12. Verses völlig unvermittelt eintritt. Derselbe Umstand spricht auch gegen die Uebersetzung „ich glaube, wenn ich rede“²⁾, bei der überdieß ein unerweislicher Gebrauch des כִּי statthätte, welches „wenn“ oder „wann“ nur in dem Sinne bedeuten kann, daß ein Fall gesetzt wird. Endlich ist gegen alle diese Erklärungen geltend zu machen, daß אֲרָבָר eben so futurisch gemeint sein muß wie nachher אֲשָׁא und אֲקָרָא und אֲשַׁלֵּא, wogegen אֲנִי עֲנִיתִי und אֲנִי אֲמַרְתִּי einander nebengeordnete Sätze präteritischen Inhalts sind, in welchen das nachdrücklich betonte Ich, so wie nach einer andern Richtung כֹּל־הָאָדָם, den im 12. Verse genannten Jehova zum Gegensatz hat. Hinwieder aber würde man dem האֲמַנְתִּי futurische Bedeutung geben, wenn man erklärte „ich habe Glauben gefaßt und glaube hinfort, falls ich spreche“³⁾. Auch ist nicht wahrscheinlich, daß כִּי hinter האֲמַנְתִּי anders, als im Sinne von „daß“⁴⁾ gemeint sein sollte. Hiernach verstanden sagt der Psalmist, er sei glaubensgewiß, daß er so reden werde, wie die mit אֲרָבָר eingeleitete Rede⁵⁾ lautet, welche einerseits die Sätze אֲנִי אֲמַרְתִּי כִּחְפִּי כֹל־הָאָדָם בְּיָב und אֲנִי עֲנִיתִי מֵאֵד andererseits den Gegensatz מִן־אֲשִׁיב לַיהוָה כֹּל־תַּגְּמוּלוֹתַי עָלַי umfaßt. Wie die erste mit אֲהַבְתִּי כִּי יִשְׁמַע יְהוָה anhebende Hälfte des Psalms von Jehova's Gebetserhörung handelt, so handelt die zweite mit האֲמַנְתִּי כִּי אֲרָבָר anhebende von der Dankagung des Erhöreten: ein Verhältniß beider Hälften, welches ihre Zertrennung in zwei unterschiedene Psalmen begreiflich macht.

Wenn nun der Apostel von sich sagt, daß er mit seinem Glauben und daraus folgenden Reden jenem Schriftworte nachlebe, so wird man vor allem sich klar machen müssen, was er mit den Worten πιστεύομαι, διὸ καὶ λαλοῦμεν von sich ausgesagt haben will. Aus dem participialen Vorder Satze ἔχοντες τὸ αὐτὸ πνεῦμα τῆς πίστewος er-

¹⁾ so Deligisch früher. ²⁾ so Hupfeld. ³⁾ so Deligisch jetzt. ⁴⁾ vgl. z. B. Exod. 4, 5. ⁵⁾ vgl. z. B. Gen. 41, 17.

hellt, daß der Ton auf πιστεύουσα liegt, und also das Reden nur in so fern in Betracht kommt, als es ein Reden ist, welchem Glauben vorangeht. In dieser Richtung ist ihm die Schriftstelle bedeutsam und kann es sein, gleichviel ob er nur an den griechischen Wortlaut denkt oder an den des Grundtextes. Nach dem Grundtexte sagt der Psalmist, er sei dessen glaubensgewiß, daß er von der Aus-
hülfe sagen und rühmen werde, die ihm Gott hat angedeihen lassen, als er ganz darniederlag und keines menschlichen Beistands gewärtig war. Da geht also das Glauben dem Reden voran. Nach der Septuaginta spricht der Psalmist, nachdem er diese Erfahrung gemacht hat, und sagt von dem, was er in Folge derselben geredet hat, daß er so nicht geredet haben würde, wenn er nicht zuvor geglaubt hätte. Beide Male handelt es sich also um das Verhältniß, in welchem die von Erfahrung göttlicher Gnade zeugende Rede zum Glauben steht, dort so, daß es des Glaubens Eigenschaft ist, solche Rede in Aussicht zu haben, und hier so, daß solche Rede nur Platz greift, wo zuvor der Glaube vorhanden ist. Dasselbe Verhältniß von Reden und Glauben meint nun aber auch der Apostel, welchem darum zu thun ist, zu sagen, wodurch es ihm erleichtert wird, daß er den Tod in ihm, das Leben in denen, welchen er unter stetiger Todeswirkung predigt, wirksam sehen muß. Er bewirkt ja nicht bloß durch sein Reden, daß diejenigen, zu welchen er redet, den Geist haben, vermöge dessen das Leben in ihnen wirksam wird, sondern hat ihn als Geist des Glaubens vor allem selbst, und steht vermöge dessen in einer Glaubenszuversicht, welche früher ist, als sein Reden, und welche macht, daß er so redet, wie er thut. Eben in Folge dessen ist sein Reden Zeugniß von einer ihm selbst zu Theil gewordenen Gnade. Denn er weiß, daß der, welcher den Herrn Jesum auferweckt hat, auch ihn mit Jesu erwecken und mit denen, welche durch ihn zur Erkenntniß Jesu gekommen sind, darstellen wird. Der Besitz dieses Wissens macht, daß er fröhlich seinen Mund aufthut und den Namen des Gottes vor allem Volke verkündigt, der ihm solche Gnade gegeben hat. Er verkündigt also nicht bloß, wie etwa ein heidnischer Philosoph, Lehrsätze, welche mit seinem eigenen Heile Nichts gemein haben, daß er von seiner Verkündigung keine andere Befriedigung hätte, als das angenommen zu sehen, was er lehrt.

Dafür wäre der Preis, unter beständiger Todeserfahrung seinem Berufe leben zu müssen, allerdings zu hoch. Wenn er den Gott predigt, welcher Jesum auferweckt hat, so thut er dieß im Gefolge seines Glaubens an denselben, und predigt daher mit fröhlicher Dankagung den, welcher auch ihn auferwecken wird. Denn nicht mittelbar auch mit πιστεύομεν¹⁾, welches auf den vorhergegangenen Participialsatz zurückweist, sondern lediglich mit λαλοῦμεν will εἰδότες verbunden sein, welches zwar nicht den Inhalt der mit λαλοῦμεν gemeinten Rede einführt, wohl aber von einem Wissen sagt, das dem Redenden um des willen beimohnt, weil sein Reden ein Glauben zur Voraussetzung hat. Ist ja doch der Glaube des Christen vornämlich ein Glaube an den Gott, der Jesum auferweckt hat²⁾. Vermöge dessen, daß der Apostel in diesem Glauben steht und ihn mit denen theilt, welche durch ihn bekehrt werden, wie er ihn denn auch der korinthischen Gemeinde gegenüber in R. 15 des ersten Briefs nachdrücklich aufrechterhalten hat, redet er nicht, ohne zu wissen, daß derselbe Gott auch ihn auferwecken und sammt den durch ihn Bekehrten darstellen wird. Unter dieser seiner Auferweckung eine innerhalb seines zeitlichen Lebens zu verhoffende Aushülfe aus Todesgefahr zu verstehen³⁾, haben nur diejenigen einen Grund, welche ihm die Erwartung beimessen, daß er sicherlich des Herrn Wiederkunft erleben werde. In der Stelle selbst ist dazu um so weniger Anlaß, als der Ausdruck, mit welchem er Jesu Auferweckung und seine eigene bezeichnet, ganz der gleiche ist. Im Gegentheil fordert der Gedanke, daß er einen schließlichen Ausgang meint, welcher derselbe ist für ihn und für die durch ihn Bekehrten, weil nur darin der Gegensatz sich ausgleicht, welcher jetzt zwischen ihm und ihnen besteht, daß in ihm der Tod wirkt, in ihnen dagegen das Leben. Die unzweifelhaft richtige Lesart ὁν Ἰησοῦ, welche auch die der sinaitischen Handschrift ist, hat keine größere Schwierigkeit, als wenn es Röm. 6, 8 heißt ἀπεθάνομεν ὁν Χριστῷ oder Röm. 8, 17 συμπάσχομεν ἵνα καὶ σὺνδοξασθῶμεν. Denn auch in diesen Fällen ist etwas, das uns zu unserer Zeit geschieht, so dargestellt, daß wir damit dasjenige theilen,

¹⁾ so Oslander. ²⁾ vgl. z. B. 1 Theß. 1, 10; 1 Petr. 1, 21. ³⁾ so z. B. Rückert, Neander.

was Christo zu seiner Zeit geschehen ist. Der Unterschied der Zeit tritt zurück hinter der Gemeinschaft der Sache. Denn eine künftige Bethheiligung an der Auferweckung Jesu drückt *ὁν Ἰησοῦ* aus, und nicht eine gegenwärtige Gemeinschaft dessen, welcher auferweckt werden wird, mit dem auferstandenen Jesus¹⁾. Wie nun des Apostels Glaube an den Gott, der Jesum auferweckt hat, die Gewißheit mit sich führt, an dieser Auferweckung Jesu einst theilhaftig zu werden, so ist diese seine Gewißheit andererseits eine Gewißheit, dessen mittheilhaftig zu werden, was der durch ihn Befehrten wartet. Da sie von wegen der Beziehung auf den jetzt zwischen ihm und ihnen bestehenden Gegensatz auch nach dieser Seite in Betracht kommt, so fügt er hinzu *καὶ παραστήσει ὁν ὑμῖν*, wo *παρίστημι* deshalb keiner nähern Bestimmung bedarf, weil sich bei denen, deren Darstellung zu theilen er sich versichert achtet, von selbst versteht, welcher Art sie sein wird, nämlich eine Darstellung nicht vor Christi Richterstuhl²⁾, was in diesen Zusammenhang nicht paßt, sondern in vollendeter Heiligkeit³⁾ und darum auch in Herrlichkeit⁴⁾.

Wie dieses *καὶ παραστήσει ὁν ὑμῖν* durch den Zusammenhang veranlaßt ist, in welchem der Apostel darauf zu sprechen kam, daß er wisse, er werde an Jesu Auferweckung theilhaftig werden; so erklärt sich aus demselben Zusammenhange, warum er hinzufügt, *τὰ γὰρ πάντα δι' ὑμᾶς*. Wenn sich einerseits jener Gegensatz zwischen ihm und den durch ihn Befehrten, daß in ihm der Tod wirksam ist, in ihnen dagegen das Leben, dadurch ausgleicht, daß er weiß, er werde mit ihnen dargestellt werden; so ist es andererseits mit allem dem, wovon er von B. 7 an gesagt hat, auf sie abgesehen, indem durch ihre Befehrung — er meint aber nicht bloß die, an welche er jetzt schreibt, sondern alle, die durch ihn und die Genossen seines Berufs befehrt werden — die Gnade zu so viel reichlicherer Verherrlichung Gottes gedeihen sollte. So sagt der angefügte, dem *δι' ὑμᾶς* nebengeordnete Absichtssatz, in welchem *ἡ χάρις*, da es jeder Näherbestimmung entbehrt, nichts die Träger des Amtes oder den Paulus insonderheit Auszeichnendes, das apostolische Amt⁵⁾ oder der göttliche

¹⁾ gegen Reiche *comm. crit.* in N. T. I. S. 351. ²⁾ so z. B. Meyer.
³⁾ vgl. Kol. 1, 22. ⁴⁾ vgl. de Wette, Oslander. ⁵⁾ wie 1, 11.

Beistand im Wirken und Leiden¹⁾ oder Errettung aus Todesgefahr²⁾ sein kann, sondern nur die Gnade (schlechtthin, was der Gott der Heilsgeschichte den Menschen zu Theil werden läßt³⁾). Sie soll damit, daß sie sich mehrt, nämlich in weiterm Umfange sich verwirklicht, — denn dieß, und nicht daß sie in gesteigertem Maße sich verwirklicht⁴⁾, ist hier gemeint —, in Folge dessen, daß die Mehreren dafür dankfagen, reichlich zur Verherrlichung Gottes gedeihen. Denn in diesem Sinne gehört περισσεύειν εἰς τὴν δόξαν τοῦ Θεοῦ zusammen⁵⁾, und nicht steht περισσεύειν in transitiver Bedeutung, wie man deshalb angenommen hat, weil man die Verbindung διὰ τῶν πλειόνων τὴν εὐχαριστίαν für gezwungen achtete⁶⁾, oder der Meinung war, διὰ müßte dann den Genitiv regieren⁷⁾. Der erstere Gegengrund ist nichtig, da es die Betonung des Genitivs τῶν πλειόνων ist, welche seine Voranstellung mit sich bringt⁸⁾, und zwar so, daß es auch nicht διὰ τὴν τῶν πλειόνων εὐχαριστίαν heißen könnte, weil der Nachdruck nicht darauf liegt, daß sie dankfagen, sondern daß derer, die dankfagen, eine größere Zahl ist. Der andere Gegengrund hat ebenso wenig auf sich, da die nähere Ursache der Verherrlichung Gottes das selbst ist, was durch die Gnade zu Wege kommt, die Dankfagung aber derer, in denen es zu Wege kommt, die entferntere, und also διὰ mit dem Accusativus im Rechte ist⁹⁾. Trennt man διὰ τῶν πλειόνων von τὴν εὐχαριστίαν, so bekommt man entweder den untauglichen Gedanken, daß die Gnade durch die Mehreren gemehrt werde, gleich als ob sie ihr dazu behülflich seien, an Umfang und Wirksamkeit zuzunehmen, sei es dadurch, daß sie ihrer theilhaft werden¹⁰⁾, sei es dadurch, daß sie Fürbitte thun für den Apostel¹¹⁾, oder den ebenso untauglichen, daß die Gnade des Dankfagens überschwenglich viel mache durch die Mehreren¹²⁾, gleich als wären es Andere, welche dankfagen, und Andere, durch welche es dazu kommt, daß dankgesagt wird, während man es doch nicht anders meint, als daß eben die Dankfagung der Mehreren selbst mit

¹⁾ so z. B. Flatt, Billroth, Meyer, Osiander. ²⁾ so z. B. Rückert, Alexander. ³⁾ so Ewald. ⁴⁾ so Röm. 6, 1. ⁵⁾ vgl. Röm. 3, 7. ⁶⁾ so de Wette. ⁷⁾ so Meyer. ⁸⁾ vgl. z. B. Hebr. 12, 27; Thuchb. 8, 85, 3. ⁹⁾ vgl. z. B. Xenoph. Cyrop. 1, 4, 3; 3, 2, 18; 2 Petr. 3, 12. ¹⁰⁾ vgl. z. B. Osiander. ¹¹⁾ so z. B. Meyer. ¹²⁾ so z. B. Rückert, Olshausen, Maier.

der des Apostels und derer, die gleich ihm die Gnade Gottes dar-
bieten, sich verbinde. Uebrigens erinnert bis hieher Alles noch an
den Psalm, auf den sich Paulus berufen hat. Denn wie er von
sich sagt, er rede als einer, der da weiß, daß Gott ihn nicht dem
Tode überlasse, so sagt der Psalmist, er werde bezeugen, daß in Je-
hova's Augen der Tod seiner Frommen theuer sei. Und wie er von
sich sagt, daß es mit der Gnade, die er empfangen hat, zu glauben
und darnach zu reden, auf die Gemeinde und auf deren zur Ver-
herrlichung Gottes gereichende Danksgiving abgesehen sei, so sagt der
Psalmist, er werde nicht einsam das ihm gewordene Heil preisen,
sondern Angesichts alles Volks Jehova's, welches also mit ihm dan-
kend wird, seine Gelübde bezahlen.

sowie Ange-
sichts des ihm
in Aussicht
stehenden To-
des getrost
macht,
4, 16—5, 8.

Zwei Gedanken sind in B. 7—15 gegensätzlich verbunden.
Die natürliche Gebrechlichkeit, mit welcher die Träger des apostoli-
schen Berufs behaftet sind, und die leidensvolle Gestalt ihres Lebens,
welche ihnen daraus erwächst, hat der Apostel B. 7—12 in Er-
innerung gebracht, aber auch die dadurch erzielte Bethätigung der
Macht Gottes und Offenbarung der Lebensherrlichkeit Jesu, so wie
den Gewinn, welchen die durch sie Bekehrten davon haben, ins Licht
gestellt. Dem gegenüber und gegenüber dem Nachtheile, in welchem
hienach die Träger des apostolischen Berufs gegen diejenigen sich be-
finden, an denen sie ihr Werk thun, hat er dann in B. 13—15
darauf hingewiesen, daß der Besitz desselben Geistes, welcher das
Leben Jesu in den Letzteren wirksam macht, diesen Nachtheil bei
ihnen selbst in so fern ausgleicht, als sie vermöge desselben in einem
Glauben stehen, welcher sie ihr Werk mit der Gewißheit einstiger
Auferweckung thun läßt. An dieses ganze B. 7—15 umfassende
Gedankengefüge, und nicht bloß, wie man gewöhnlich sagt, an B. 14,
welcher ja schon der Form nach nur einen untergeordneten Bestand-
theil ausmacht, schließt sich mit *διό* ein wiederholtes *οὐκ ἐκκακοῦμεν*
an. Die Herrlichkeit des apostolischen Amtes und des Christenstands
benannte der Apostel mit dem *διὰ τοῦτο οὐκ ἐκκακοῦμεν* 4, 1 als
das, was ihn nicht muthlos werden lasse. Auf die Offenbarung
des Lebens Jesu in der Durchhülfe, die ihm in allen Widerfahr-

¹⁾ so z. B. de Wette, Bisping.

nissen zu Theil wird, und den Glauben an die künftige Auferweckung, der ihm den Muth giebt, auch auf die Gefahr des Todes hin zu desto reichlicherer Verherrlichung Gottes die Gnade zu verkündigen, bezieht sich jetzt das διὸ οὐκ ἐκκακοῦμεν. Daher war dort der Gegensatz, wie er sein Amt ausrichtet, und ist hier der Gegensatz, wessen er sich getröstet. Denn nicht ein Thun oder Verhalten benennt der Satz, welchen der Apostel B. 16 mit ἀλλὰ dem εἰ καὶ gegenüberstellt, sondern etwas, das ihm geschieht. Ob auch, sagt er, unser äußerer Mensch zu Grunde gerichtet wird, so wird doch unser innerer verneut Tag für Tag. Die Zerscheidung des Einen Menschen in einen zwiefachen, einen äußern und einen innern, entspricht der Unterscheidung des Subjekts jenes ἔχομεν im 7. Verse von den ὁστροκίνοις σκεύουσιν. Alles, was der Mensch als ein Etwas, das er ist, indem er es hat, von sich, der es hat, hinwegdenken kann, macht seinen äußern, für die Weltgemeinschaft ihm eignenden Menschen aus. Es ist dieselbe Unterscheidung, wie der Apostel Röm. 7, 18 sich von sich, nämlich von seiner σάρξ unterscheidet. Beides nun, wie sein äußerer Mensch zu Grunde geht und sein innerer Tag für Tag verneut wird, wo aber ἡμέρα καὶ ἡμέρα, ὁῦν ὁῦ, nur die Unablässigkeit, nicht ein Fortschreiten¹⁾ bedeutet, sieht er gleichzeitig geschehen, und das Letztere sagt er von sich aus im Gegensatze zu ἐκκακοῦμεν, ohne daß deshalb ἀνακαίρουται weniger passivisch gemeint ist, als Kol. 3, 10²⁾, weil er das ἐκκακεῖν diesmal nicht als etwas, das er sich könnte zu Schulden kommen lassen, sondern als etwas, das ihm begegnen könnte, von sich verneint.

Hat aber B. 16 kein Verhalten des Apostels ausgesagt, sondern etwas, das mit ihm vorgeht; so wird das γάρ des 17. auch keinen Grund bringen, warum er sich so oder so verhält, sondern eine Erklärung jenes Vorgangs, eine Erklärung also, wie es kommt, daß der Verzehrung seines äußern Menschen eine durch sie nicht gehinderte stetige Verneuerung seines innern zur Seite geht³⁾. Und hienach ist auch der Inhalt des durch γάρ angeschlossenen Satzes angethan. Denn er sagt weder von einem Wissen, welches den Apostel bestimmt, so

¹⁾ dieß auch gegen Neander. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ gegen de Wette, Oslander.

und so zu thun, noch von einer Frucht seines Thuns, die ihm zum Antriebe wird. Von der Drangsal heißt es, daß sie dem Herrlichkeit zu Wege bringe, der sie erleidet, und nicht von der willentlichen Erleidung derselben als einem Verhalten; wornach es sich von selbst verbietet, *κατεργάζεται* im Sinne des Erarbeitens oder Verdienens zu nehmen¹⁾. Wie es zugeht, daß die zeitliche Drangsal dem Christen ewige Herrlichkeit zu Wege bringt, bleibt hier außer Betracht. Es ist nur zu sagen, daß sie es thut, indem dieß jene stetige Verneuerung des für die ewige Herrlichkeit aufzubehaltenden innern Menschen mit sich bringt, die keine Muthlosigkeit ob der Verderbung des äußern aufkommen läßt. Um so weniger läßt sie dieselbe aufkommen, je leichter von Gewicht die in der vorübergehenden Gegenwart zu ertragende Drangsal ist, wenn man sie mit der für ewige Zukunft bevorstehenden Herrlichkeit vergleicht. *Τὸ παραντίκα ελαφρόν*, wozu diesmal *τῆς θλίψεως* nicht Subjektsgenitiv²⁾, sondern Genitivus der Apposition ist, benennt die Drangsal als eine leichte Last mit der Nebenbestimmung ihrer bloßen Derzeitigkeit, und nicht ist es ihre bloß zeitliche Dauer, welche sie leicht macht³⁾. Und um den Abstand zwischen ihrem Gewichte, mit dem sie lastet, von dem der ewigen Herrlichkeit, welches zu eigen wird, auch mittelst Näherbestimmung des Zurwegebringens der einen durch die andere ins Licht zu stellen, fügt der Apostel *καθ' ὑπερβολήν* und *εἰς ὑπερβολήν* ein, mit ersterem die Weise, mit letzterem Richtung und Ziel⁴⁾ desselben ausdrückend, so daß mit gutem Grunde ersteres voran steht, dem Wirkenden zunächst, und letzteres nachfolgt, das Gewirkte einzuleiten⁵⁾. Auch daß *ἡμῖν* den Satz schließt und dann statt *μη σκοποῦσιν* ein Genitivus absolutus folgt, ist nicht gleichgültig. Ersteres hat seinen Grund darin, daß nachdrücklich zu betonen war, von wem das gelte, daß ihm die zeitliche Drangsal ewige Herrlichkeit schaffe, und letzteres geschieht zu dem Zwecke, um auch in Bezug auf diejenigen, von welchen es gilt, nachdrücklich zu betonen, unter welcher Voraussetzung es von ihnen gilt. Denn ohne Grund und auch wohl ohne zureichende Berechtigung übersetzt man insgemein⁶⁾ „da wir nicht unser Absehen haben“.

¹⁾ gegen Osiander. ²⁾ wie z. B. Röm. 2, 4; Hebr. 6, 17. ³⁾ gegen Alöpffer. ⁴⁾ vgl. 10, 15. ⁵⁾ gegen Bengel sowohl als gegen Rückert u. Visping. ⁶⁾ anders z. B. Calvin, Bengel, Rückert, Ewald.

Wollte man sich hiefür auf Matth. 18, 25 berufen, so wäre zu entgegnen, daß dort das Zahlungsunvermögen des Schuldners als Bestimmungsgrund für das Thun des Gläubigers und also die Verneinung wie eine Aeußerung des handelnden Subjekts gedacht ist¹⁾; was im vorliegenden Falle keine Anwendung erleidet, wo vielmehr, weil es nicht bloß *μὴ σκοποῦσιν* heißt, um so nachdrücklicher betont wäre, was es für einen in dem Sprechenden gelegenen thatsächlichen Grund hat, daß ihm die Drangsal Herrlichkeit schafft²⁾. Es ist auch nicht abzusehen, warum der Participialsatz nicht ausdrücken soll, was auf Seiten derer, welche solches von sich aussagen, statthaben müsse, damit es sich in Wahrheit so verhalte. Sie dürfen, heißt es, nicht gerichtet sein, nicht ihr Absehen haben auf das Sichtbare, welches nur zeitweilig ist, sondern auf das Unsichtbare, welches ewig ist: eine Ausdrucksweise, welche auch insofern für die bedingungsweise Auffassung des Participialsatzes spricht, als es sonst näher gelegen hätte, zu schreiben, *σκοποῦντων ἡμῶν οὐ τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα*. Von selbst versteht sich, daß mit *τὰ βλεπόμενα* und *τὰ μὴ βλεπόμενα* Güter gemeint sind; und *τὰ μὴ*, nicht *τὰ οὐ βλεπόμενα* heißt es, weil sie als Gattung benannt sein wollen³⁾. Endlich der Satz *τὰ γὰρ βλεπόμενα πρόσκαιρα, τὰ δὲ μὴ βλεπόμενα αἰώνια* erklärt, warum es gilt, das Augenmerk auf das Unsichtbare gerichtet zu halten. Worauf man zielt, das erhält man, entweder das Sichtbare, welches man dann für eine Weile, oder das Unsichtbare, welches man dann für ewig besitzt.

Wie dieser Satz nur zur Erläuterung des Participialsatzes *μὴ σκοποῦντων ἡμῶν τὰ βλεπόμενα ἀλλὰ τὰ μὴ βλεπόμενα* dient, so bildet dieser selbst wieder nur einen Anhang an den Hauptsatz, in und mit welchem sich dieses ganze Gedankengefüge bestätigend an B. 16 angeschlossen. Die Thatsache, sagt der Apostel, daß uns die zeitliche Drangsal ewige Herrlichkeit beschafft — dieß thut sie nämlich vermöge ihrer Bestimmung, und nicht weil er sie richtig als bloß zeitliche und leichte auffaßt⁴⁾ —, bringt die andere mit sich, daß der Verderbung unsers äußern Menschen eine die Muthlosigkeit ausschließende stetige Verneinung des innern zur Seite geht, indem wir

¹⁾ vgl. Winer Gramm. S. 450. ²⁾ vgl. J. B. Flatt. ³⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 756. ⁴⁾ gegen Alöpfer.

so für jene zukünftige Herrlichkeit aufbehalten werden. Wenn er nun 5, 1 fortfährt *οἶδαμεν γάρ*, so wird er etwas aussagen, was zu wissen ihn dessen versichert, daß ihn die Verderbung seines äußern Menschen nicht um die ewige Herrlichkeit bringt, für welche sein innerer Mensch stetig verneut wird. Den Fall des Ablebens, womit das einer stetigen Verderbung unterliegende äußere Leben gar aufhört, faßt er ins Auge, und sagt, was dann für ihn als Christen bereit steht. Denn wenn er auch in der ersten Person Pluralis zunächst von sich und seinen Berufsgenossen spricht, so gilt doch *οἶδαμεν* und *ἔχομεν* nicht von ihm sonderlich, sondern von ihm als Christen¹⁾. Abbruch seines Hauses auf Erden nennt er den Tod, fügt aber an *οἶκία* den eperagetischen Genitivus τοῦ σκήνους an, um das Haus zu benennen, in welchem man nicht bloß wohnt, sondern lebt, ohne die Zeltartigkeit dieses Hauses zu betonen²⁾, da σκήνος immer nur von dem menschlichen oder thierischen Leibe gebraucht wird³⁾. Im Gegensatz gegen den Abbruch dieses Hauses, das wir auf Erden bewohnen, sagt er von einem Baue, den wir für diesen Fall im Himmel zu haben gewiß sind. Nicht so jedoch, daß mit *οἰκοδομῇ* auch ein Leib gemeint wäre. Im Gegentheil, nachdem ἡ ἐπίγειος ἡμῶν οἶκία erst durch den Beisatz τοῦ σκήνους dahin verdeutlicht worden ist, daß man den Leib zu verstehen habe, so steht zu erwarten, daß jenem Hause gegenüber *οἰκοδομῇ* etwas bezeichnet, das kein Leib dessen ist, welchen der Abbruch seines irdischen Hauses gleichsam obdachlos gemacht hat. Daß ἐκ θεοῦ mit *οἰκοδομῇ* zusammengehöre und den Bau, welchen der obdachlos Gewordene hat, als einen von Gott unmittelbar herrührenden bezeichne, ist schon deswegen unwahrscheinlich, weil es sich sprachlich bequemer mit *ἔχομεν* verbindet, vollends aber deshalb unglaublich, weil es sonst im Gegensatz zu dem aus der Selbstfortpflanzung des Menschengeschlechts überkommenen Leibe jenen Bau als einen aus Gott hervorgegangenen⁴⁾ bezeichnen würde. Wenn das Haus unsers Leibes abgebrochen wird, so bekommen wir einen Bau, in den die Menschen uns legen, das Grab; aber der Christ getröstet sich eines andern, den Gott ihm bereit hält.

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Meyer u. A. ³⁾ vgl. z. B. Weish. Sal. 9, 15; 2 Petr. 1, 13 f. ⁴⁾ so Alöpfer in d. Jahrbh. f. deutsche Theol. VII. 1. S. 10.

Was für einen Bau der Apostel meint, sagt schon das Präsens *ἔχομεν*, wenn man nicht dieses Präsens statt des Futurums stehen¹⁾, oder von der nahe gedachten Zeit der Wiedererscheinung Christi gelten²⁾, oder mit Ueberspringung der Zwischenzeit die Gewißheit des dann eintretenden Besitzes³⁾, oder einen schon gleich mit dem Tode eintretenden, aber vorerst nur idealen Besitz⁴⁾ bezeichnen läßt. Ist ein wirkliches Haben gemeint und ein Haben, welches in dem mit *ἐάν* eingeführten Falle vorhanden ist, so kann von einem Leibe, welchen der Apostel nach seinem Ableben zu besitzen gewiß wäre, keine Rede sein, weder von einem, der schon innerhalb des irdischen angelegt⁵⁾, etwa durch die Taufe ihm eingepflanzt wäre⁶⁾, noch von demjenigen, dessen Empfang er 1 Kor. 15 von einer mit Christi Wiedererscheinung verbundenen Auferweckung der Todten zu hoffen gelehrt hatte, jetzt aber schon gleich nach dem Tode in Aussicht nähme⁷⁾. Denn auch im erstern Falle würde er sich nicht minder, als im letztern, mit dem, was er wenige Monate vorher derselben Gemeinde geschrieben hatte, in grellen Widerspruch setzen⁸⁾. Wir haben aber gesehen, daß der Gegensatz zu *ἡ ἐπιγίγνεται ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήνους* gar nicht zuläßt, unter dem Baue, welchen er nach Abbruch jenes Hauses zu haben gewiß ist, einen Leib zu verstehen, den er anstatt des vorigen besitzen wird. Nur das sagt er, daß es ihm Gott nicht an einem Hause fehlen lassen wird, sondern daß ein solches bereit steht, ihn aufzunehmen, wenn er aufhört, seinen irdischen Leib zur Wohnung zu haben. Wie wir nun 1 Thess. 5, 10 gelesen haben, daß der Christ in einer Lebensgemeinschaft mit Christo steht, welche der leibliche Tod und Todeszustand nicht unterbricht⁹⁾, so sehen wir ihn auch an der vorliegenden Stelle gleich hernach den Zustand des verstorbenen Christen ein *ἐνδημεῖν πρὸς τὸν κύριον* nennen. Die Frage, ob er dieß örtlich meint, fällt zusammen mit der andern, wie es gemeint ist, wenn er von Christo sagt, er sei im Himmel oder zur Rechten Gottes: wovon jetzt nicht zu handeln ist. Wohl aber gehört hieher, daß er

1) so z. B. Flatt. 2) so z. B. Olshausen. 3) so z. B. Billroth, de Wette, Osiander, auch Delitzsch System der bibl. Psychologie S. 436; Reckler d. apost. u. d. nachapost. Zeitalter S. 138. 4) so Meyer, Maier. 5) so z. B. Neander. 6) so z. B. Bisping, auch Thomasius Christi Person u. Werk III. 2. S. 77. 7) so Rückert. 8) vgl. 1 Kor. 15, 42—44. 9) so I. S. 256 f.

sonst von einem himmlischen Jerusalem¹⁾ spricht oder von einem im Himmel befindlichen Staate²⁾, und zwar letzteres so, daß wir von ihm her Christum wiederzuerwarten haben, während er andererseits in demselben Sinne unser Staat ist, wie das himmlische Jerusalem unsere Mutter. Zwischen dieser Vorstellung und der eines Baues oder Hauses, welches zur Aufnahme der in Christo Entschlafenen bereit steht, damit sie bei Christo daheim seien, ist kein anderer Unterschied, als wenn wir Hebr. 12, 22 von der Stadt Gottes, dem himmlischen Jerusalem lesen, Hebr. 8, 2 und 9, 11 dagegen von dem Heiligthume im Himmel, dessen Hohepriester Christus ist. Und ganz die gleiche Vorstellung, wie am vorliegenden Orte, begegnet uns Joh. 14, 2 in den Worten Jesu *ἐν τῇ οἰκίᾳ τοῦ πατρὸς μου* *πολλὰ εἰσιν*. Was hier Jesus das Haus seines Vaters nennt, welches die Seinen aufnehmen wird, dasselbe nennt der Apostel *οἰκίαν ἀχειροποιήτων αἰώνων*: ein Ausdruck, mit welchem man nur dann einen neuen Leib bezeichnet achten kann, wenn man sich über das im Gegensatze zum irdischen Leibe unpassende Beiwort *ἀχειροποίητος* mit der Bemerkung zu beruhigen vermag, daß es zwar nicht zur Sache, wohl aber zum Bilde passe⁴⁾. Wer dagegen bedenkt, daß ein bildlicher Ausdruck sein Beiwort doch immer im Hinblick auf die Sache bekommt, die er bezeichnet, der wird dieses *ἀχειροποίητον* nur aus dem Gegensatze zu eigentlich gemeintem irdischen Wohnhause verstehen können⁵⁾, und also den Gedanken ausgedrückt finden, daß der Christ für den Fall, wenn sein irdisches Haus, der Leib, in welchem er auf Erden zeltet, abgebrochen wird, im Himmel eine Wohnstatt zu haben gewiß ist, welche zwar nicht in einem neuen Leibe besteht, wohl aber den seines Leibes Verlustigen ganz anders zu beherbergen geeignet ist, als ein irdisches Haus den im Leibe Lebenden, da es nicht das Gemächte geschöpflicher Hände und unvergänglich ist. Auf Grund dieser Gewißheit hat der Apostel das gesagt, worauf sich das *γὰρ* bezieht, daß ihm die zeitliche Drangsal ewige Herrlichkeit zu Wege bringt.

Wenn er nun fortfährt, *καὶ γὰρ ἐν τούτῳ στενάζομεν*, so hat

¹⁾ Gal. 4, 26; vgl. Hebr. 12, 22. ²⁾ Phil. 3, 20. ³⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 2. S. 463. ⁴⁾ so Meyer. ⁵⁾ vgl. Maier.

ἐν τούτῳ im vorhergehenden Satze kein Substantivum, auf das es sich beziehen könnte, da eine Beziehung auf τοῦ σκήρους, welches nur die untergeordnete Stelle eines epergetischen Genitivs einnimmt, sowohl deshalb, als auch aus dem andern Grunde unthunlich erscheint, weil τούτῳ auf den nähern der beiden einander gegenüber gestellten substantivischen Begriffe gehen müßte¹⁾. Sonach fällt das Gewicht des καί nicht auf ἐν, sondern auf τούτῳ, und ἐν τούτῳ, dessen Uebersetzung durch „demgemäß“ oder „dermalen“ oder „bei diesem Sachverhalt“ kaum erwähnt, geschweige widerlegt zu werden braucht, bezieht sich, zwar nicht auf den in B. 1 gesetzten Fall²⁾, was sich mit B. 8 kaum vertragen dürfte, wohl aber auf den folgenden Participialsatz³⁾, der in Form einer Apposition zu στερᾶζομεν das benennt, was uns seufzen macht, so daß στερᾶζειν als Verbum des Affekts mit ἐν verbunden ist⁴⁾, wie sonst mit ἐπὶ. Zu dem, was sonst uns seufzen macht, kommt hinzu, daß wir uns darnach sehnen, unsere vom Himmel her kommende Behausung drüberanzuziehen, nämlich über die, welche ἡ ἐπὶ γῆος ἡμῶν οἰκία τοῦ σκήρους hieß. Ueber dieses Haus des irdischen Leibes möchte er, statt daß es abgebrochen wird, nicht aber, nachdem es abgebrochen ist, in welchem Falle er ja nicht mehr darin wäre, seine vom Himmel kommende Wohnung anziehen. Diese ist aber dann nicht das Haus, von welchem er gesagt hat, daß er es, wenn er stirbt, im Himmel hat, sondern die Behausung, die ihm Christus damit vom Himmel herab bringt, daß er in der Herrlichkeit erscheint, deren er die Seinen mittheilhaft macht. Nach der Ueberkleidung mit ihr sehnt er sich, und dieses Sehnen macht ihn seufzen. Soll er nun aber, ehe Christus wiederkommt, den Tod erleiden, so tröstet ihn die Gewißheit, daß ihn nach demselben der Bau aufnimmt, welcher im Himmel bereit steht, seine Wohnstätte zu sein. In diesem Sinne ist B. 2 durch καὶ γὰρ mit B. 1 verbunden. Er erklärt die Bedeutung, welche die in B. 1 ausgesprochene Gewißheit für den einer ewigen Herrlichkeit entgegenstehenden Christen hat, indem sie ihn darüber beruhigt, wenn der

¹⁾ gegen de Wette, Meyer, Neander, Osiander, Kling, Klöpffer. ²⁾ so Weßler a. a. O. S. 138. ³⁾ so z. B. Billroth. ⁴⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 403.

Zwischentritt des Todes diejenige Verwirklichung seiner Hoffnung verhindert, nach der er sich sehnt.

Aber wozu dann der angefügte Bedingungssatz *εἰ γὰρ καὶ ἐκδυσάμενοι οὐ γυμνοὶ ἐνδοξασόμεθα*? Denn so will er abgesehen von der Interpunktion geschrieben sein: erstens *εἰ γὰρ*, nicht *εἰπερ*¹⁾, nachdem den fast einstimmigen Minuskelhandschriften, welche für *εἰ γὰρ* zeugen, außer andern Majuskelhandschriften auch die sinaitische zur Seite steht; und zweitens *ἐκδυσάμενοι*, nicht *ἐκδυσάμενοι*, da jenes überwiegend, jetzt auch durch die sinaitische Handschrift, beglaubigt und dieses augenfällig durch die scheinbare Untauglichkeit des andern entstanden ist²⁾, indem nur im Falle eines Ausziehens, nicht aber im Falle eines Anziehens, die Nacktheit denkbar schien³⁾. *Εἰ καὶ* im Sinne von „wenn auch“⁴⁾ oder gar „insofern“ zu verbinden⁵⁾, ist unthunlich, weil dann *γὰρ* nicht stehen könnte: ein so gemeintes *εἰ γὰρ καὶ* läßt sich nicht nachweisen⁶⁾. Belassen wir nun *εἰ γὰρ* bei seiner Bedeutung⁷⁾, was diejenigen nicht thun, die es wohl gar für den Ausdruck einer festen Ueberzeugung nehmen⁸⁾, so fragt sich zunächst, ob *καὶ* seinen Ton auf *ἐκδυσάμενοι* oder auf den ganzen Satz wirft. Im erstern Falle ergäbe sich, da *καὶ ἐκδυσάμενοι* Zwischensatz wäre, der unverständliche Satz „wenn wir nämlich, auch nachdem wir angezogen haben, nicht nackt werden erfunden werden“, oder der nicht viel bessere „wenn wir nämlich, da wir auch angezogen haben, nicht nackt werden erfunden werden“. Nicht viel besser ist der letztere Satz deshalb, weil er, daß wir angezogen haben müssen, zu dem Drüberanziehen in ein Verhältniß setzt, als solle diesem ein gleichartiges Anziehen, also das einer Behausung, eines Leibes vorangegangen sein. Da ein solches nicht denkbar ist, so erklärt man, als hieße es *ἐκδεδυμένοι*, dem dann *οὐ γυμνοὶ* als gleichbedeutende Apposition zur Seite steht, und gewinnt durch diese sprachwidrige Auffassung die Bedingung des Drüberanziehens, daß wir bei der Erscheinung des Herrn nicht leiblos erfunden werden⁹⁾: was doch nichts Anderes

¹⁾ gegen m. B. d. Schriftbeweis a. a. O. S. 472. ²⁾ vgl. ebendasselbst S. 471. ³⁾ vgl. Rückert. ⁴⁾ so z. B. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 363; Delitzsch a. a. O. S. 436. ⁵⁾ so Köppler. ⁶⁾ vgl. Osiander. ⁷⁾ vgl. z. Gal. 3, 4. ⁸⁾ so z. B. Wispöng. ⁹⁾ so Meyer.

hiesse, als daß wir nicht vorher gestorben sein dürfen. Offenbar aber benennt *ἐνδυσάμενοι* etwas, das wir gethan haben müssen, und *ἐνδοθησόμεθα* giebt zu erkennen, daß etwas von uns gefordert wird¹⁾, dessen Erfüllung von uns abhängt. Dieß ist dann mit *ἐνδυσάμενοι* als etwas bezeichnet, das wir gethan haben müssen, mit *οὐ γυμνοὶ* als unser in Folge dessen statthabender Zustand. Sonach stehen *ἐνδυσάμενοι* und *οὐ γυμνοὶ* einander nebengeordnet, und zu beidem gehört *ἐνδοθησόμεθα* gleicherweise; *καὶ* aber gehört nicht zu *ἐνδυσάμενοι*, sondern zum ganzen Satze. Das Drüberanziehen unserer vom Himmel her kommenden Behausung erscheint an die Bedingung geknüpft, daß wir auch, indem dieß nämlich die ihm entsprechende Voraussetzung ist, als solche werden erfunden werden, die angezogen haben, nicht nackt sind. Mit dem irdischen Leibe bekleidet zu sein, ist also nicht genug, um das drüberanzuziehen, was uns vom Himmel kommt; wir müssen uns auch dieser Ueberkleidung entsprechend angethan, bekleidet haben, weil wir sonst, obgleich im Leibe lebend, für sie nackt, also einer Ueberkleidung unfähig sind. Was dieß für ein Anziehen sei, war für die Leser ebenso wenig undeutlich, als was es mit der Ueberkleidung für eine Bewandniß habe. Geschicht diese damit, daß uns die Herrlichkeit Christi überkommt, uns leiblich zu verklären, so besteht jenes in dem, was der Apostel sonst Christum anziehen nennt²⁾. Am innern Menschen muß mit Christi Gerechtigkeit angethan sein, wer seiner Leiblichkeit Verklärung von Christi Wiederoffenbarung soll verhoffen können³⁾.

Haben wir hierin Recht, so ist der Satz *εἰ γὰρ καὶ ἐνδυσάμενοι, οὐ γυμνοὶ ἐνδοθησόμεθα* nur ein nebensächlicher Anhang zu dem *ἐπενδύσασθαι* des 2. Verses. Um so weniger ist dann zu erwarten, daß sich das nachfolgende *γὰρ* auf ihn beziehe, und um so sicherer erwarten wir, daß es auf den ihm vorausgegangenen Satz gehe, dessen *στεινάζομεν* sich hier wiederholt. Fraglicher bleibt, wohin diesmal das Gewicht des *καὶ* fällt, welches dem *γὰρ* vorausgeschickt ist. Insgemein läßt man es auf *οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήρει* fallen, wornach es hiesse, schon während wir im Leibe sind, seufzen wir⁴⁾. Aber wann

¹⁾ vgl. Osiander. ²⁾ vgl. Gal. 3, 27; Röm. 13, 14. ³⁾ vgl. Olshausen, Austerl. Entwicklung des paul. Lehrbegr. S. 392. ⁴⁾ so z. B. Meyer.

denn sonst noch, als während des Seins im Leibe, könnte man in der Lage sein, ob dem zu seufzen, was der Satz $\epsilon\varphi' \text{ ὃ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι}$ ausdrückt, wenn er so verbunden wird? Denn im Leibe ist ja auch der noch, der seinen Tod nahe vor Augen sieht, und $\text{οἱ ὄντες ἐν τῷ σκήρει}$ kein Gegensatz zu den Sterbenden, sondern zu den Todten. Auch würde es, wenn gesagt sein sollte, daß wir schon bei Leibesleben seufzen, nicht οἱ ὄντες heißen, sondern ὄντες . Der Artikel giebt zu erkennen, daß nicht bloß ein das Seufzen begleitender Zustand, sondern das Subjekt nach dem benannt sein soll, was es seufzen macht. Und dem entspricht auch βαρυνόμενοι , was kein geeigneter Ausdruck wäre, um die Beschweriß zu bezeichnen, die uns daraus erwächst, daß wir nicht den Leib, in dem wir sind, ausziehen, sondern die vom Himmel kommende Behausung überziehen wollen. Mit einer Last, die uns drückt, sind wir damit beschwert, daß wir im Leibe sind, indem wir alles das tragen müssen, was dieses Leibesleben mit sich bringt. Hiernach fällt das Gewicht des καί auf das Verbum und somit auf den ganzen Satz, dessen durch $\gammaάρ$ ausgedrücktes Verhältniß zu B. 2, wo auch von einem στενάζειν die Rede war, dieß ist, daß, wie dort das auf ἐν τούτῳ bezügliche καί dazu diente, das Seufzen des nach Ueberkleidung Verlangenden als ein Seufzen zu bezeichnen, welches neben anderm statthat, so nun dieses andere in Betracht kommt, auf welches bezüglich es dort καί ἐν τούτῳ hieß. Jenes καί erhält nun seine erläuternde Begründung damit, daß von dem Seufzen gesagt wird, welches unser Sein im Leibe vermöge der Beschweriß, die wir darin erleiden, mit sich bringt. Dann bringt aber nicht erst der Satz $\epsilon\varphi' \text{ ὃ οὐ θέλομεν ἐκδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι}$ dasjenige, ob dem wir seufzen, und kann also $\epsilon\varphi' \text{ ὃ}$ nicht in $\text{ἐπὶ τούτῳ ὅτι}^1)$ aufzulösen sein, sondern es bezieht sich relativisch²⁾ auf das Seufzen unter Beschweriß, von welchem hier die Rede ist, so jedoch, daß hier einer der häufigen Fälle vorliegt, wo wir demonstrativisch fortfahren würden und also die relativische Verbindung eine losere ist. Dieß ist aber, würden wir fortfahren, für uns nicht ein Grund, ausziehen zu wollen, sondern drüberanziehen zu wollen. Gegen diese

¹⁾ so auch Maier, Kling. ²⁾ so z. B. Fritzsche, Osiander, Klöpffer.

Auffassung wird der Einwand, daß es ἐφ' ᾧ θέλωμεν οὐκ ἐνδύσασθαι ἀλλ' ἐπενδύσασθαι heißen müßte¹⁾, nicht im Rechte sein. Denn der Apostel will nicht sagen, die Lebenslast sei für ihn ein Grund, warum er nicht ausziehen, sondern drüberziehen wolle. Vielmehr verneint er, daß sie für ihn ein Grund sei, den Leib ausziehen, sterben zu wollen, und hinter ἀλλά ist θέλωμεν wiederholt zu denken. Die stetige Verzehrung seines äußern Menschen — so lasen wir 5, 1 — macht ihn nicht irre in der Hoffnung auf ewige Herrlichkeit, weil er weiß, daß ihm im Falle des Abbruchs seiner irdischen Leibeswohnung ein Haus im Himmel bereit steht. Dieses Wissens nämlich getröstet er sich, weil zu dem, was ihn seufzen macht, auch sein Sehnen nach Ueberkleidung mit dem ihm vom Himmel her in Aussicht stehenden Behausung gehört. Auch die Lebenslast macht ihn ja seufzen. Aber nicht den Leib, der sie mit sich bringt, auszuziehen, ist deshalb sein Wille, sondern drüberanziehen will er den Leib der Herrlichkeit. Dieß ist seine Stellung zum Tode. Er sehnt sich nach der vom Himmel her zu erwartenden Ueberkleidung, aber tröstet sich für den Fall des Todes mit der Gewißheit, im Himmel ein Haus zu haben, das ihn aufnimmt. Und er seufzt unter der Last des Lebens im irdischen Leibe, aber ohne daß deswegen sein Verlangen nach der Ueberkleidung zu einem Verlangen nach dem Tode wird, der ihn dieses Leibes entkleidet.

Wenn er nun fortfährt ὁ δὲ κατηγορούμενος ἡμᾶς εἰς αὐτὸ τοῦτο θεός, so meint man etwann, er gehe dazu über, den innern Grund der Hoffnung zu benennen, die er ausgesprochen habe²⁾, oder den Beweis anzufügen, daß sein Wunsch kein grundloses Verlangen sei³⁾. Aber er hat in dem Nächstvorhergegangenen, wenn wir es recht verstanden haben, eine Hoffnung, einen Wunsch gar nicht ausgesprochen, sondern von etwas gesagt, daß er es nicht wolle. Der Ueberkleidung, mit welcher gegeben ist, daß das Sterbliche vom Leben verschlungen wird, hat er nur gedacht, um im Gegensatz zu ihr die Entkleidung, die ihn dem Tode überliefert, als das zu benennen, was zu wollen ihn die Last des irdischen Lebens nicht bestimmt. Um so weniger kann εἰς αὐτὸ τοῦτο auf ἵνα καταποθῇ το

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so z. B. de Wette. ³⁾ so Meyer.

θυητόν ὑπὸ τῆς ζωῆς¹⁾ oder auf ἐπειδύσασθαι²⁾ sich beziehen, gleich als wäre vorhergegangen θέλωμεν ἐκδύσασθαι μὲν οὐ, ἐπειδύσασθαι δέ. Auf die Hauptsache des vorigen Verses muß es gehen³⁾, nicht auf Nebensächliches. Die Hauptsache ist, daß ihn die Beschwernisse des Lebens im irdischen Leibe nicht dazu bringen, seiner entledigt sein zu wollen. So begreift sich dann auch, warum er sich des Verbuns κατεργάζεσθαι bedient, welches nun einmal, mit einem Accusativus der Person verbunden, die Bedeutung nicht hat, die man ihm giebt, wenn man es von einem Erschaffen oder Fertigmachen für die ersohnte Ueberkleidung oder Verklärung versteht⁴⁾. Ueberall, wo es die Benennung eines damit erreichten Zwecks, ein ὥστε⁵⁾ oder einen Infinitiv⁶⁾, wie im vorliegenden Falle ein εἰς, bei sich hat, ist es so viel, als Einen dahin bringen, daß er Etwas thut. Daß es diese Bedeutung nur immer im Sinne des Persuadirens habe⁷⁾, ist unrichtig: es kann von jedem Mittel gebraucht werden, durch welches man Einen zu Etwas bringt⁸⁾. Wichtig ist, daß es dann immer den Sinn hat, Einen zu etwas, wozu man ihn bringen will, vermögen⁹⁾. So meint es aber auch der Apostel. Gott hat ihn dazu bringen wollen, daß ihm die Last des irdischen Lebens nicht Grund sei, nach dem Tode, sondern nach der Verklärung zu verlangen. Das Mittel aber, wodurch er ihn hiezu gebracht hat, ist mit dem benannt, was der Beisatz zu θεός besagt, in welchen das hier unpassende καί aus der ähnlichen Stelle 1, 22 herübergenommen worden ist. Gott hat ihm den Geist als Angeld der einstigen leiblichen Verklärung gegeben, die das Leben, welches er in und mit ihm innerlich besitzt, zum Leben des ganzen Menschen machen wird. Dieser Besitz macht ihn stark, den Druck des irdischen Daseins ohne Verlangen nach dem Tode auszuhalten, so daß er nur nach der Verklärung verlangt, deren Angeld ihm der Geist ist, den ihm Gott gegeben hat, und nicht macht er sich nur natürlicher Weise selbst fest und hart gegen die Beschwernisse, die das irdische Leben mit sich führt.

Und so schließt sich denn auch mit οὖν ein Satz an, welcher

¹⁾ so J. B. de Wette, Rückert. ²⁾ so J. B. Meyer, Bisping. ³⁾ vgl. Bengel. ⁴⁾ gegen Meyer, Maier. ⁵⁾ vgl. Herodot. 7, 6. ⁶⁾ vgl. Xenoph. mem. 2, 3, 11. ⁷⁾ so Meyer früher. ⁸⁾ f. Xenoph. a. a. O. ⁹⁾ so Meyer jetzt.

von seinem im Besitze des Geistes begründeten tapfern Muthe handelst. Es ist aber zunächst der Participialsatz *θαρόοντες πάντοτε*, zu welchem er mit *οὖν* übergeht, und es wird ein anderes *θαρόειν* sein, von welchem der mit *δέ* dem *θαρόοντες πάντοτε* gegenübergestellte Nachsatz *θαρόομεν* gemeint ist. Denn daß hier ein Anakoluth vorliege, ist unglaublich. Wie sollte den in so ruhiger Auseinandersetzung begriffenen Apostel der kurze Zwischensatz des 7. Verses aus dem Zusammenhange gebracht haben? Auch ergibt sich bei dieser Annahme nicht einmal ein richtiger Gedanke. Denn das *δέ* hinter *θαρόομεν*, welches allerdings nicht lediglich zur Wiederaufnahme des *θαρόοντες* dienen kann¹⁾, weil der Satz im 6. Verse nicht durch *δέ*, sondern durch *οὖν* angeschlossen ist, und man also bei einer bloßen Wiederaufnahme sowohl dieses *οὖν*, als auch *θαρόοντες* wiederholt zu sehen erwarten müßte, kann nur in gegensätzlicher Bedeutung gemeint²⁾, dann aber, da eine Wiederaufnahme des *θαρόοντες* nicht stattfindet, sondern mit *θαρόομεν* der Satz des 6. Verses in anderer Gestalt von Neuem begonnen würde, nur durch den Zwischensatz veranlaßt sein. Was nun diesen Zwischensatz anlangt, so ist erstlich zu bemerken, daß sich sein Ausdruck nicht durch Vergleichung der Redeweisen erklärt, wo *ίέναι*, *ἔρχεσθαι*, *πορεύεσθαι* und ähnliche Verba *διά* mit einem Genitive bei sich haben, welcher Etwas, es sei Tugend oder Lust oder Freundschaft oder Kampf oder Zorn oder Geschick oder Rede, als den Bereich bezeichnet, den Einer betritt oder in den er geräth oder in dem er sich bewegt³⁾. Denn in diesen Fällen haben die Verba der Bewegung keinen selbstständigen Werth, sondern dienen nur, den allgemeinen Begriff der Bewegung auszudrücken, welcher dann erst durch die präpositionale Näherbestimmung seinen Inhalt bekommt. Darnach hieße *περιπατεῖν διά πίστεως*, verglichen etwa mit *πορεύεσθαι διά τοῦ δικαίου* oder *ίέναι διά δικαιοσύνης*, Glauben sein Verhalten sein lassen, und *περιπατεῖν διά εἶδος*, verglichen etwa mit *ίέναι διά τύχης*, hieße in äußerer Gestalt sein Dasein haben. Denn *εἶδος*, welches nichts Anderes bedeutet als äußere Gestalt und in diesem Sinne hier der innerlichen *πίστις* gegen-

¹⁾ gegen Billroth z. b. St., Lippius d. paul. Rechtfertigungslehre S. 101 u. A. ²⁾ vgl. z. B. Herodot. 8, 67. ³⁾ gegen Meyer.

übersteht, kann nicht die äußere Gestalt eines ungenannten Andern sein, welcher oder welches dem Wandelnden gegenübersteht oder ihn umgiebt¹⁾, sondern nur die des Wandelnden selbst. Nun wird aber *περιπατεῖν* nie so gebraucht, wie jene mit *διὰ* verbundenen Verba der Bewegung, hat vielmehr immer seinen selbstständigen Werth; und wo es mit *διὰ* und dem Genitiv vorkommt²⁾, dient diese präpositionale Näherbestimmung, wie in Verbindung mit anderen Verbis³⁾, die Art und Weise des Wandels zu bezeichnen. So denn auch hier. Unser Wandel, sagt der Apostel, ist ein solcher, der seine Beschaffenheit vom Glauben hat, welchen wir in uns tragen, und nicht von einer äußern Gestalt, in welcher wir erscheinen.

Wie sollte nun das durch *δέ* Angeschlossene hiezu einen Gegensatz bilden? Wenn bloß *θαρόομεν δέ* folgte, dann würde der Apostel allerdings der Thatfache, daß sein Wandel so beschaffen ist, den unverzagten Muth gegenüberstellen, der ihn desungeachtet beseelt. Aber er schreibt *θαρόομεν δὲ καὶ εὐδοκοῦμεν μᾶλλον ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐκδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον*. Schon das ist unmöglich, *θαρόομεν* von einem Muth in Todesgefahr zu verstehen, welcher ihm ungeachtet jener Thatfache beiwohne⁴⁾. Denn verzagt machen könnte ihn dieselbe nur Angesichts dessen, was ihm bei solcher Beschaffenheit seines Wandels das Leben erschwert. Wenn er aber nun vollends hinzufügt, es sei sein Wunsch und Wille, außer dem Leibe und beim Herrn, also im Todeszustande eines Christen sich zu befinden⁵⁾ — denn etwas Anderes als einen Todeszustand kann ja *ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος*, diese Folge des *ἐκδύσασθαι*, nicht bedeuten⁶⁾ —; so erklärt sich dieser Wunsch und Wille vielmehr aus der Beschaffenheit seines Wandels, statt etwas zu sein, das ungeachtet derselben bei ihm statthat. Es ist also geradezu widersinnig, bei Annahme eines Gegensatzes gegen B. 7 zu sagen, der Muth des Apostels in Todesgefahr verbinde sich sogar mit der Sehnsucht, dieses Leben zu verlassen⁷⁾. Dazu kommt, daß *θαρόειν* eben so gut als *εὐδοκεῖν* einen

¹⁾ dieß auch gegen Lippius a. a. O. S. 100. ²⁾ vgl. Apokal. 21, 24. ³⁾ vgl. z. B. 2, 4; 3, 11; Röm. 2, 27; 8, 25; Hebr. 12, 1. ⁴⁾ so z. B. de Wette. ⁵⁾ vgl. 1 Theß. 4, 16. ⁶⁾ gegen Oslander sowohl als gegen Flatt. ⁷⁾ so de Wette.

Infinitiv bei sich haben kann, und deshalb *θαρόοιμεν* in seiner Verbindung mit *εὐδοκοῦμεν*, welches sich als Steigerung dazu verhält, sicherlich nicht außer Zusammenhang mit dem folgenden Infinitivssatz gemeint ist. Unverzagten Muthes, sagt der Apostel, sehe ich dem Todeszustande entgegen, ja ich wünsche ihn mir. Man kann sich also, um jene Gegensätzlichkeit des *θαρόοιμεν* *δέ* zu retten, auch nicht damit helfen, daß man *καὶ εὐδοκοῦμεν* für ein nur lose angehängtes zweites Prädikat erklärt, welches die Gegensätzlichkeit des ersten nicht mehr theile¹⁾. Aber wenn dem auch nicht so wäre, ja wenn überhaupt das Verhältniß des Satzes zum 7. Verse ein gegensätzliches wirklich sein könnte, oder auch wenn diejenigen Recht hätten, welche meinen, es brauche kein gegensätzliches zu sein, sondern *θαρόοιμεν* *δέ* könne einfach für Wiederaufnahme des *θαρόοιμεν* gelten; so würde sich doch auch das Verhältniß des 8. Verses zum 6. bei der Annahme, daß sich *θαρόοιμεν* in *θαρόοιμεν* nur wiederholt, auf keinen richtigen Gedanken bringen lassen. Man meint, der Apostel habe hinter dem Zwischenfats des 7. Verses, durch den er dann aus dem Zusammenhange fiel, mit *εὐδοκοῦμεν* fortfahren wollen. Hätte er dieß wirklich gethan, so hätte er seinen Wunsch und Willen, bei dem Herrn daheim, anstatt im Leibe zu sein, aus dem allezeit unverzagten Muthes erklären sollen, der ihm vermöge Empfangs des Geistes eignet, und aus dem Wissen, daß man nicht im Leibe daheim sein kann, ohne des Daheimseins bei dem Herrn zu entbehren, hätte aber statt dessen nun die Erklärung, woher ihm jener Wunsch und Wille kommt, ganz aufgegeben und dafür, wenn die gewöhnliche Auffassung des Verhältnisses von *θαρόοιμεν* und *εὐδοκοῦμεν* richtig ist, die bloße Versicherung, daß er unverzagten Sinnes und zu sterben gewillt sei, oder, wenn der Infinitivsatz ebensowohl von *θαρόοιμεν* als von *εὐδοκοῦμεν* abhängt, die bloße Versicherung, daß er dem Tode unverzagt entgegen sehe und sich ihn wünsche, eintreten lassen und sich dabei verwunderlicher Weise einer Bezeichnung der mit dem Sterben für ihn eintretenden Daseinsweise bedient, die auf einen feinen Wunsch und Willen, zu sterben, begründende Bezeichnung des gegenwärtigen Daseins zurückweist, während er doch in Wirklich-

¹⁾ so Rückert.

keit von dieser Begründung gänzlich Umgang genommen hat. Alles dieß ist schlechterdings undenkbar. So wenig *ἐδοκοῦμεν ἐκδημῆσαι ἐκ τοῦ σώματος καὶ ἐκδημῆσαι πρὸς τὸν κύριον* eine Wiederholung des Participialsatzes *εἰδότες ὅτι ἐκδημοῦντες ἐν τῷ σώματι ἐκδημοῦμεν ἀπὸ τοῦ κυρίου* ist, eben so wenig kann *θαρόομεν* eine Wiederholung des Participialsatzes *θαρόοντες πάντοτε* sein; und bleibt *εἰδότες* erklärende Begründung des 8. Verses, so muß das Gleiche auch von *θαρόοντες* gelten.

Nehmen wir aus diesen Gründen von der gang und gäben Auffassung des Zusammenhangs Umgang, so werden wir vor allem *θαρόοντες οὖν πάντοτε* nicht anders verstehen, als wie es vermöge des an B. 5 anschließenden *οὖν* verstanden sein will, also von dem unverzagten Muthe, mit welchem der Apostel auf Grund seines Empfangs des Geistes, der ihm das Angeld seines künftigen verkärt leiblichen Lebens ist, alle Beschwerden und Leiden besteht, welche ihn in diesem gegenwärtigen Leben betreffen, und sehen in dem durch *καὶ* damit verbundenen Participialsatze ein Zweites ausgesprochen, was in Verbindung mit jenem Ersten¹⁾ der Aussage zur begründenden Erklärung dient, welche den Nachsatz bildet; so jedoch, daß diesem Nachsatze ein Zwischensatz vorhergeht, welcher die Bezeichnung des gegenwärtigen Lebens als eines solchen, wo das Daheimsein im Leibe um das Daheimsein bei dem Herrn bringt, durch die Erinnerung erklärt, daß unser Christenwandel nur innerlich vermöge Glaubens, nicht aber vermöge entsprechender Erscheinung nach außen ein Leben in der Gemeinschaft des Herrn ist. Welcher Art nun die Aussage sein werde, die den Nachsatz bildet, läßt schon dessen Einführung durch *ὅς* in so weit wissen, als hienach ein gegensätzliches Verhältniß derselben zu der des Vorderatzes zu erwarten steht. Da es sich aber auch im Nachsatze um ein *θαρόειν* handelt, so wird diese Gegensätzlichkeit darin bestehen, daß es ein anderes *θαρόειν* ist, welches der Apostel jetzt von sich aussagt, als das er im Vordersatze von sich bezeugt hat. Und dem entspricht nun auch in der That der Inhalt des Nachsatzes, wenn wir anders richtig verstanden haben, daß er hier von sich bezeugt, er sehe mit unverzagtem Muthe dem Zustande ent-

¹⁾ gegen Matt, Olshausen u. A.

gegen, ja wünsche sich ihn, in welchen ihn das Sterben verjagt. Diesen unverzagten Muth, welcher ihm ebenfalls vermöge Empfangs des Geistes eignet, indem er an diesem Geiste das Angeld eines auch nach der leiblichen Seite vollendeten Lebens hat, so aber, daß sich damit das Wissen verbindet, er sei so lange, als er im Leibe heimisch ist, dem Herrn gegenüber in der Fremde, stellt er dem andern gegenüber, der ihm in allen Lagen seines irdischen Lebens, *πάντοτε*, eignet. Ja, er sagt von ihm nicht nur, wie es bei einer bloßen Gleichstellung des Einen und des Andern geschehen möchte, also mit *δὲ καὶ*¹⁾, daß er auch diesen Muth habe, sondern mit einem steigend gegensätzlichen *δὲ*²⁾, daß er ihn noch mehr habe, als den andern, indem *μᾶλλον* nicht zum Infinitivsaße gehört, sondern zu *θαρόομεν καὶ εὐδοκοῦμεν*. Denn mit dem Infinitivsaße verbunden gäbe *μᾶλλον* den schiefen Gedanken, der Apostel sei gewillt, anstatt lebendig, vielmehr todt zu sein, gleich als ob er auch noch etwas Anderes sein könnte außer entweder lebendig oder todt. Während ihm die Beschweruiß des irdischen Lebens kein Grund ist, sich den Tod zu wünschen, giebt ihm der seine zukünftige Verklärung ihm verbürgende Besitz des Geistes, wie allezeit, so noch mehr dem gegenüber, was mit dem Sterben für ihn eintritt, tapfern Muth. Verbunden mit dem Bewußtsein, daß er so lange von dem Herrn geschieden ist, als er im Leibe daheim bleibt, macht ihn derselbe muthig und gern gewillt, außer dem Leibe und bei dem Herrn daheim zu sein.

Die Gedankenreihe, welche mit 4, 16 begonnen hat, ist jetzt zu Ende. Der Apostel hat Angesichts dessen, daß unter den Leiden und Beschwerden seines Berufslebens sein äußerer Mensch sich verzehrt, der stetigen Verneuerung seines innern Menschen sich getröstet und diese daraus erklärt, daß ihm die zeitliche Drangsal ewige Herrlichkeit beschafft, woran es ihn auch nicht irre macht, wenn er sterben muß, weil er weiß, daß ihn dann der Himmel aufnimmt. Sein Verlangen unter der Last des irdischen Lebens geht dahin, vom Himmel her die Verklärung zu empfangen, nicht macht sie, daß er zu sterben wünscht. Aber der Geist, den er als Angeld der Verklärung empfangen hat, macht ihn, da er sich im Leibe vom Herrn geschieden

¹⁾ vgl. 3. B. Xenoph. Cyrop. 8, 5, 12. ²⁾ vgl. 3. B. Herodot. 7, 103.

weiß, muthig und gewillt, außer dem Leibe und bei dem Herrn zu sein. So steht er zu der Aussicht auf das Sterben. Halten wir diesen Inhalt von 4, 16—5, 8 mit dem Inhalte des vorhergehenden Abschnitts 4, 7—15 zusammen, so finden wir, daß er in beiden Abschnitten von dem getrosten Muthé handelt, der ihm innerlich bewohnt und Tag für Tag sich erneut, das eine Mal gegenüber dem, was ihm fort und fort Schweres widerfährt, das andere Mal gegenüber dem ihm in Aussicht stehenden Tode, beide Male also gegenüber der Thatsache, daß er den Schatz, der ihn so reich macht, in irdenem Gefäße hat. Den Wendepunkt zwischen der einen und der andern Hälfte des Ganzen bildet B. 16. Gegenüber dem, was ihn in seinem Verufe Schweres betrifft, getröstet er sich der Offenbarung des Lebens Jesu, welches sich desto mächtiger an ihm erweist, und seiner zukünftigen Auferweckung, deren ihn der Geist des Glaubens vergewissert. Gegenüber dem ihm in Aussicht stehenden Tode getröstet er sich der himmlischen Wohnung, welche ihm bereit steht, und der mit dem empfangenen Angelde des Geistes verbundenen Erkenntniß, daß sein jetziges Leben ein Leben in der Trennung vom Herrn ist, aus welchem er im Tode zu dem Herrn hingehet, bei ihm daheim zu sein. In beiden Hälften ist es der Geist im Gegensatze zum Leibe, dessen Besitz sowohl den Druck des gegenwärtigen Leidens als das Grauen vor dem in Aussicht stehenden Tode überwiegt, das eine Mal als der Geist, welcher den Glauben in ihm wirkt und ihn damit der Auferweckung gewiß macht, und das andere Mal als der Geist, in welchem er das Angelde seiner einstigen Vollendung zu verklärt leiblichem Leben empfangen hat. Denn der Glaube, daß Gott ihn auferwecken und mit den durch ihn Befehrten darstellen wird, gleicht ihm den Unterschied aus, der zwischen ihm und ihnen besteht, daß in ihm der Tod wirksam ist, in ihnen das Leben; und der Empfang jenes Angelde gleicht ihm den Unterschied aus, den es für ihn ausmacht, ob er den Leib ausziehen muß, in welchem er irdisch lebt, oder die vom Himmel kommende Behausung darüberanzieht.

endlich aus
dem guten
Gewissen, das
er hat, sowohl

Welche neue Wendung hierauf des Apostels Gedankengang nimmt, ersieht man wie 4, 7 gleich aus den ersten Worten. Daß er hat, sowohl mit B. 9 und nicht, wie man gewöhnlich meint, erst mit B. 11

zu etwas Neuem fortschreitet, sagt schon das *καί* hinter *διό*¹⁾, indem es zu erkennen giebt, daß er, anders als 4, 16, etwas eintreten lassen will, was neben dem Vorigen, obwohl in ursächlichem Zusammenhang damit, Platz greift²⁾. Er hat von seinem Muth und seinem Willen, zu sterben, gesprochen, von seinem Muth, daß er nicht von Natur ihm beivohnt, sondern vermöge des Angelds zukünftiger Verklärung, das er im Geiste empfangen hat, und von seiner Gewilltheit, daß sie ihm deshalb eignet, weil ihm das Sterben Hingang zum Herrn ist, und nicht, weil die Last des Lebens es ihm wünschenswerth macht. Mit solchem Muth und Willen, zu sterben, verbindet sich dann aber von selbst auch das Anliegen, dem Herrn wohlgefällig zu sein. Oder, da er sich im Gegensatz zu dem, worein der natürliche Mensch seine Ehre setzt, des Ausdrucks *φιλοτιμοῦσθαι* bedient³⁾, dem Herrn wohlgefällig zu sein ist die Ehre, deren Besitz ihm anliegt, eine Ehre, die er, während die Herrlichkeit erst jenseit des Sterbens seiner wartet, eben so wohl diesseit als jenseit desselben zu besitzen, sich angelegen sein läßt. Daß *εἴτε ἐκδημοῦντες εἴτε ἐκδημούμεθα* nicht zu *φιλοτιμοῦμεθα* gehört, sondern zu dem davon abhängigen Infinitivsätze, ist durch den nur mit dem irdischen Lebensstande verträglichen Begriff dieses Verbums gewiß⁴⁾. Denn mag man *ἐκδημεῖν* und *ἐκδημεῖν* in Beziehung auf den Leib oder in Beziehung auf den Herrn gemeint sein lassen, jedenfalls ist darin der Gegensatz des Lebendigseins oder Todtseins, nicht der von Leben und Sterben, ausgedrückt⁵⁾. Der Apostel läßt aber wohl beides absichtlich ohne Näherbestimmung, weil es für den Sinn gleichgültig ist, ob man bei *ἐκδημοῦντες* an das *ἐκδημεῖν ἐν τῷ σώματι*, bei *ἐκδημούμεθα* an das *ἐκδημεῖν ἐκ τοῦ σώματος* oder bei jenem an das *ἐκδημεῖν πρὸς τὸν κύριον*, bei diesem an das *ἐκδημεῖν ἀπὸ τοῦ κυρίου* denkt. Jedenfalls aber hatte er das zukünftige Gericht Christi im Sinne. Für alle Angehörigen Christi, ohne daß, wie der dorthin zurückweisende Artikel vor *πάντας* ausdrückt⁶⁾, der Unterschied innerleiblichen oder außerleiblichen Daseins hierin einen Unterschied macht,

1) vgl. Röm. 1, 24; 4, 22; Phil. 2, 9. 2) vgl. Calvin. 3) vgl. J. 1 Thess. 4, 11. 4) gegen Calvin, Platt, Billroth, Rückert, de Wette, Oslander u. A. 5) gegen Alöpfer. 6) vgl. Röm. 14, 10.

kommt eine Zeit, wo sie vor seinem Richterstuhle offenbar werden, wenn er nämlich zum Gerichte kommt¹⁾. Denn er kommt, ein Richter der Lebendigen und der Todten. Von einem Gerichte, welches eines Jeden sofort nach seinem Tode warte, ist keine Rede²⁾. Durch *εἴτε ἐρρημούντες εἴτε ἐκδημούντες* ist es ausgeschlossen. Das zukünftige Gericht wartet Aller, auch derer, die, wenn sie sterben, der Himmel aufnimmt, nur daß sie dessen gewiß sind, welches Urtheil ihrer warte. Des Ausdrucks *παρεροῦσθαι* bedient sich der Apostel, um auszuschließen, daß irgend etwas, also auch der Todeszustand nicht, vor diesem Richter verborgen bleiben lasse. Jedweder wird von seinem Richterstuhle das als seinen Lohn, in den es sich verwandelt, hinwegtragen³⁾, was er als das Verhalten seines leiblichen Lebens vor denselben gebracht hat. *Τὰ διὰ τοῦ σώματος* ist das, wofür ihm der Leib das Mittel gewesen ist. So nennt der Apostel das von ihm Gethane, um hervorzuheben, daß es darauf ankommt, welches des Menschen Verhalten gewesen ist, so lange er im leiblichen Leben stand, mag er nun aus demselben hinweg oder aus einem zwischenliegenden Todeszustande vor Christi Richterstuhl erscheinen. Um aber auch noch ausdrücklich zu betonen, daß sich das, was ihm zuerkannt wird, nach seinem thätigen Verhalten richtet, ohne welches ihm die bloße Zugehörigkeit zur Gemeinde Christi zu keinem Guten gereicht, fügt der Apostel noch hinzu *πρὸς ᾧ ἔπραξεν*, dann aber *εἴτε ἀγαθὸν εἴτε κακόν*, um anzudeuten, daß das Verhalten als ein einheitliches, nicht als eine Summe von Einzelem, das gegen einander abgewogen würde, gerichtet wird.

Im Hinblick auf diesen einst zu erwartenden richterlichen Entscheid Christi über die Gesamtheit⁴⁾ seiner sei es im Leben oder im Tode befindlichen Angehörigen, deren Lohn oder Strafe sich darnach bemessen wird, ob ihr Verhalten bei Leibes Leben Bethätigung oder Verläugnung ihres Christenstands gewesen ist⁵⁾, sagt der Apostel von einer Furcht des Herrn, deren Kenntniß ihn in der Ausrichtung seines Berufs bestimmt, indem er den, bei welchen er daheim zu sein begehrt, als seinen künftigen Richter kennt. *Ὁ φόβος τοῦ κυρίου* kann

¹⁾ vgl. Meyer, Kling. ²⁾ gegen Flatt. ³⁾ vgl. Eph. 6, 8; Kol. 3, 25.
⁴⁾ gegen Flatt. ⁵⁾ gegen Rückert.

nur wie יְהוָה יָרֵא gemeint sein¹⁾, aber die Furcht des Herrn kennen heißt nichts Anderes, als sich darauf verstehen, daß und wie er zu fürchten ist. Aber Object von *πίθουμεν* ist dann τὸν φόβον τοῦ κυρίου nicht: es hat kein Object und braucht keines. Was nämlich den Satz ἀνθρώπους πίθουμεν anlangt, so verkennet man seine Bedeutung, wenn man ihn dem folgenden unberechtigter Weise so unterordnet, als hieße es ἀνθρώπους μὲν πίθουμεν, und also vor allem darnach fragt, in welchem innern Verhältnisse θεῶς πεφανερώμεθα zu εἰδότες τὸν φόβον τοῦ κυρίου stehe²⁾. Der Satz will zunächst abgesehen von dem, was nachfolgt, in seiner Verbindung mit diesem Participialsatze verstanden sein. Eben diese Verbindung überhebt aber jeder Frage, was das sei, von dem der Apostel Menschen überzeugt oder zu überzeugen sein Geschäft sein läßt, ob die christliche Wahrheit³⁾ oder seine eigene Rechtfchaffenheit⁴⁾, also ein unausgesprochenes Object, oder ob das Object aus εἰδότες⁵⁾ oder gar aus dem fernliegenden φιλοτιμούμεθα⁶⁾ zu erholen und also seine Furcht des Herrn oder sein Trachten, dem Herrn wohlgefällig zu sein, das sei, wovon er überzeugt. Alles dessen und mancher noch künstlichern Auskunft⁷⁾ bedarf es nicht. Πείθειν ἀνθρώπους ist das Geschäft des Apostels schlechthin. Er hat Menschen von solchem zu überzeugen, was geglaubt sein will, von solchem zu vergewissern, was sie annehmen, ihnen solches zu sagen, was sie sich gesagt sein lassen sollen. Und von diesem Geschäfte sagt er, daß er sich in der Art und Weise, wie er es ausrichtet, davon bestimmen läßt, daß er die Furcht des Herrn kennt. Dann aber fährt er fort θεῶς δὲ πεφανερώμεθα, um hinwieder hieran anzuschließen ἐλπίζω δὲ καὶ ἐν ταῖς συνειδήσεσιν ὑμῶν πεφανερωῖσθαι. Gott kennt ihn, daß er, was seines Amtes ist, in der Furcht des Herrn thut, und wenn die Leser dahin blicken, wo ihr Urtheil unter der Wirkung des Zeugnisses Gottes zu Stande kommt, während es sonst den verschiedensten Einwirkungen von außen unterliegt, so hofft er, daß sich ihnen dasselbe Bild eines die Furcht des Herrn Kennenden darstellt. So gewiß nämlich πεφανερώμεθα und πεφανερωῖσθαι

¹⁾ gegen Platt, Oslander, Wisping u. A. ²⁾ so Rückert. ³⁾ so z. B. Calvin, zuletzt Ewald. ⁴⁾ so z. B. Bengel, de Wette, Oslander, Neander, Maier. ⁵⁾ so Rückert. ⁶⁾ so Meyer. ⁷⁾ wie Bissroth's,

einer ergänzenden Näherbestimmung bedarf, so unnöthig und unberechtigt ist es, eine solche anderswo zu suchen, als in *εἰδότες τὸν πόσον τοῦ κυρίου*.

Der Apostel ist, wie man sieht, nunmehr auf den sittlichen Grund zu sprechen gekommen, welchen die Beschaffenheit seines Wirkens in ihm selbst hat, und wird hiemit beschließen, was er seit dem Zeugnisse, das er sich 2, 14—17 gegeben hatte, zur Rechtfertigung desselben ausgeführt hat, indem er darlegte, woraus es ihm erwächst. Es erwächst ihm nämlich erstens aus der Herrlichkeit seines newtestamentlichen Amtes und dem Wesen des von ihm verkündigten Christenthums, zweitens aus dem, was ihn unter den aufreibenden Beschwerden seines Berufs, wie Angesichts des Todes getrost macht, und endlich drittens aus dem, was den sittlichen Grund seines Wirkens bildet. Dieses Letzte kann er nicht in Angriff nehmen, ohne wieder an den Vorwurf erinnert zu werden, dem er gleich damals entgegentrat, als er sich jenes Zeugniß gegeben hatte. Denn insonderheit, sofern es ein Zeugniß sittlicher Lauterkeit war, sah es nach Selbstempfehlung aus. Hinter den Worten *ὁλλ' ὡς ἐξ εὐκρίνειας, ὁλλ' ὡς ἐκ θεοῦ κατενώπιον τοῦ θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν* folgte 3, 1 jenes *ἀρχόμεθα πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνειν*. Wir haben diesen Satz nicht als Frageatz verstanden, wohl aber so gefaßt, daß sich der Apostel jener Bezeichnung seines Selbstzeugnisses als einer Selbstempfehlung nur im Hinblick auf diejenigen bediente, von denen er erwarten durfte, daß sie es so bezeichnen würden. Es verträgt sich dann damit ganz gut, wenn er jetzt, wo er aus gleichem Anlasse auf jenen Vorwurf wieder Bezug nimmt, hinter dem sittlichen Zeugnisse, das er sich wieder gegeben hat, unmittelbar — denn *γάρ* hat zu überwiegende äußere und innere Gründe gegen sich — mit der Erklärung fortfährt, *οὐ πάλιν ἑαυτοὺς συνιστάνομεν ὑμῖν*. Beim Beginne seiner Rechtfertigung hat er es sich vorerst gefallen lassen, daß man sein Selbstzeugniß für Selbstempfehlung nehme. Jetzt aber, wo er auf das zu sprechen kommt, worin man insonderheit eine Selbstempfehlung sah, verneint er, daß es so gemeint sei, um dann zu sagen, wie es in Wirklichkeit gemeint sei. Letzteres thut er mit den Worten *ἀλλὰ ἀφορμὴν διδόντες ὑμῖν καυχήματος ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα ἔχητε πρὸς τοὺς ἐν προσώπῳ καυχωμένους καὶ οὐ καρδίᾳ,*

also mit einem Participialsatze, den er einer unausgesprochenen Bezeichnung eben dessen anschließt, wovon er verneint hat, daß es eine Selbstempfehlung sei¹⁾. So also ist es gemeint, daß er den Lesern an die Hand geben will, was sie von ihm sagen sollen, um sich in rechter Weise seiner zu berühren. *Καύχημα* ist auch hier von *καύχσις* verschieden, *ἀφορμὴ καυχήματος* also nicht Stoff zum Rühmen; zu *ἵνα ἔχητε* aber ergänzt sich, da sein Geben und ihr Haben sich entspricht, nicht *καύχημα*, sondern *ἀφορμὴν καυχήματος*²⁾. Er braucht nicht ins Einzelne auszuführen, was sie denen sagen sollen, welchen gegenüber sie in dem Falle sind, sich seiner zu berühren, sondern es genügt, daß er sie auf das aufmerksam macht, was den Grund und Kern ihres Rühmens bilden soll. Dieß ist aber nichts Anderes, als daß all sein Thun von der Furcht des Herrn regiert ist, wie er nicht bloß von sich bezeugen, sondern wofür er sich auch auf ihr Gewissen berufen kann. Wenn dieß und solches es ist, was sie von ihm sagen, so werden diejenigen, gegen welche sie ihn zu rühmen nöthig haben, geschlagen sein. Denn diese Art des Ruhms ist seinen Widersachern fremd: sie rühmen sich nur Anderen gegenüber³⁾ und nicht innerlich vor sich selbst. So nämlich will der Gegensatz *ἐν προσώπῳ* und *καρδίᾳ* oder *ἐν καρδίᾳ*, welches letztere sich in der sinaitischen Handschrift findet, aber doch wohl kaum das Ursprüngliche ist, verstanden sein⁴⁾, und nicht als ob zweierlei Gegenstand des Rühmens genannt wäre. Mag *καυχᾶσθαι* auf diese Weise mit *ἐν τινι* verbunden noch so oft vorkommen, so hindert dieß doch nicht, daß es auch einmal eine mit *ἐν* gebildete adverbiale Bestimmung bei sich habe. Für adverbiale Bestimmungen geben sich aber *ἐν προσώπῳ* und *καρδίᾳ*⁵⁾ um so sicherer zu erkennen, als es bei der andern Auffassung nothwendig *ἐν τῷ προσώπῳ αὐτῶν* und *ἐν τῇ καρδίᾳ* heißen müßte: nicht zu gedenken, daß für einen solchen Gegensatz des Aeußern und Innern, wie er hier gemeint wäre, *πρόσωπον*, diese Bezeichnung der sinnenfälligen Erscheinung⁶⁾, schwerlich der geeignete Ausdruck sein dürfte. Auch rühmt sich weder der Apostel

¹⁾ ähnlich z. B. Meyer, Rückert, de Wette. ²⁾ vgl. Meyer. ³⁾ vgl. z. 2, 10. ⁴⁾ ähnlich, aber unrichtig Ewald. ⁵⁾ vgl. 1 Maff. 6, 10 u. 11. ⁶⁾ vgl. LXX 1 Sam. 16, 7.

seines Herzens, wenn er sich auf seinen von Furcht des Herrn regierten Wandel beruft, noch wäre abzusehen, was seine Widersacher abhalten sollte, sich des ihrigen zu rühmen. Wohl aber besteht dieser Unterschied zwischen ihm und ihnen, daß ihnen, wie viel sie sich auch Anderen gegenüber rühmen mögen, das Gewissen schlagen muß, wenn sie hören, was er von sich und was ihm das Gewissen derer bezeugt, gegen die sie sich rühmen.

Hat nun B. 12 der Apostel seinen Lesern gesagt, wie das gemeint sei, was sie in B. 11 gelesen haben, so kann ein mit γὰρ sich anschließender Satz nur auf eben dasselbe sich beziehen: er wird begründen, daß es so und nicht als Selbstempfehlung gemeint sei. Es heißt die Frage verwirren, wenn man sagt, auf ein Selbstlob des Apostels könne sich der Satz nicht beziehen, da er ausdrücklich verneint habe, daß er sich selbst lobe¹⁾. Verneint hat er, daß er mit dem Zeugnisse, das er sich B. 11 gegeben hat, den Lesern sich empfehlen wolle, und gelobt hat er sich freilich nicht, aber sich das Zeugniß gegeben, daß er seinen Beruf in der Furcht des Herrn ausrichte und so Gotte und hoffentlich auch den Lesern in ihrem Gewissen bekannt und offenbar sei. Sollen nun die Leser aus diesem seinen Selbstzeugnisse, mit welchem das Zeugniß übereinstimmt, das ihm ihr eigenes Gewissen giebt, statt es für eine Selbstempfehlung zu nehmen, vielmehr lernen, wie sie sich seiner und also was sie von ihm zu rühmen haben; so kann ja nicht noch erst ein Beweis folgen, daß sie Ursache haben, sich seiner zu rühmen²⁾. Einen solchen Beweis zu bieten, wäre denn auch der Satz εἰς ἐξέστημεν, θεῶν, εἰς σωφροσύμεν, ὑμῖν sehr wenig geeignet. Vor allem will hier der Unterschied des Tempus beachtet sein. Denn es heißt nicht ἐξέστηκαμεν³⁾, daß zwei entgegengesetzte Zustände benannt wären, von denen entweder der eine oder der andere, sei es wenn er sich rühmt⁴⁾ oder in seinem Thun und Verhalten überhaupt⁵⁾, bei ihm statthabe. Ἐξέστημεν muß auf etwas gehen, das der Vergangenheit angehört, σωφροσύμεν auf etwas Gegenwärtiges: beide Male aber muß es sich

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Meyer. ³⁾ vgl. Joseph. antiqq. 10, 7, 3 mit Marc. 3, 21. ⁴⁾ so z. B. Chrysostomus, Calvin, Billroth, Olshausen, Bisping. ⁵⁾ so Rückert, de Wette, Meyer, Osiander, Maier.

um das handeln, wovon im Zusammenhange die Rede ist, also um des Apostels Selbstbezeugung. Nun haben wir gesehen, daß er hier auf das zurückkommt, was er 3, 1 im Sinne gegnerischer Leser seine Selbstempfehlung genannt hat. Dort hatte er sich das Zeugniß, welches er jetzt wiederaufnimmt, im Verfolge jener Dankagung gegen Gott gegeben, in die er 2, 14 so plötzlich und mit so schwungvollem Ausdrücke der gehobensten Stimmung ausgebrochen war. Hier dagegen kehrt es wieder im Verfolge einer ruhigen Auseinandersetzung. Möchte man dort sagen, er sei außer sich gerathen, so könnte dagegen die seitherige Auseinandersetzung nur den Eindruck nüchterner Verständigkeit machen. Und eben weil es dort ein Erguß freudigster Dankbarkeit gegen Gott gewesen war, in dessen Verfolg er sich das Zeugniß gab, *ὡς ἐκ εὐλαβείας, ὡς ἐκ θεοῦ κατενώπιον τοῦ θεοῦ, ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν*, drum kann er davon sagen, *εἴτε ἐξέστγημεν, θεῶν*: wogegen mit der 3, 1 genommenen Wendung eine Auseinandersetzung begonnen hat, welche zur Verständigung der Leser dienen sollte, so daß er von der im Verfolge derselben eingetretenen Wiederholung jenes Selbstzeugnisses mit allem Grund sagen kann, *εἴτε σωποροῦμεν, ὑμῖν*. In der Richtung auf Gott geschah es, daß er in jene begeisterte Dankagung ausbrach; in der Richtung auf die Leser geschieht es, wenn er jetzt sich in ruhig verständiger Darlegung über die sittliche Verfassung ausspricht, in welcher er thut, was seines Berufs ist. Weder hier noch dort ist es ihm um seine eigene Person zu thun, wie dieß bei einer Selbstempfehlung der Fall wäre.

Dieß kommt aber daher, weil ihn die Liebe zu Christo in Schranken hält — denn etwas Anderes heißt *συνέχει* nicht — ¹⁾, innerhalb deren er Nichts wollen oder thun kann, was nicht Bethätigung dieser Liebe ist. Man hat behauptet, der Genitiv einer Person bei *ἀγάπη* sei im paulinischen Sprachgebrauche immer Genitiv des Subjekts²⁾. Aber dem ist nicht so. Man kann es nur behaupten, weil man Röm. 5, 5 *ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ* ungeachtet des Gegensatzes, welchen das in B. 8 folgende *τῇ ἐαυτοῦ ἀγάπῃ* dazu bildet, und ungeachtet der Ungeschicktheit des dadurch sich ergebenden Gedankens³⁾ von Gottes Liebe gegen uns versteht, weil man ferner

¹⁾ vgl. Meyer. ²⁾ so Rückert, Meyer. ³⁾ vgl. m. W. d. Schriftb. I. S. 525.

1 Thess. 1, 3 nicht beachtet, daß der Genitiv τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ zu πίστεως und ἀγάπης ebensowohl als zu ἐλπίδος gehört¹⁾, weil man endlich selbst 2 Thess. 3, 5 mißdeutet. Wenn sich Kol. 1, 4; 1 Thess. 3, 12 sis hinter ἀγάπῃ findet, so hat es hiemit keine andere Verwandniß, als wenn derselbe Paulus πιστὶς bald mit folgendem sis, bald, und zwar ohne Unterschied des Sinnes²⁾, mit dem Genitiv der Person verbindet. Was aber den Zusammenhang der vorliegenden Stelle anlangt, so kann man sich für die von uns abgelehnte Auffassung des Genitivs keinen Falls darauf berufen, daß eine Beziehung auf Christi für uns erlittenen Tod folgt. Denn ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ ohne nähere Bestimmung³⁾ könnte nur die Liebe sein, die Christus gegen uns hat⁴⁾, und nicht die er durch seinen Tod bewiesen hat. Von B. 11 herkommend, wo der Apostel Angesichts des Richterstuhls Christi von der Furcht des Herrn gesagt hat, haben wir sicherlich mehr Grund, zu erwarten, daß er jetzt im Hinblick auf Christi Tod von seiner Liebe zum Herrn sage⁵⁾, sie halte ihn in den mit ihr gegebenen Schranken, nachdem er dort seine Berufsthätigkeit als eine solche bezeichnet hat, die er vermöge seiner Kenntniß der Furcht Christi übt. Ist diese Auffassung irrig, so wird sie an dem sich anschließenden Relativsage scheitern, wo der Apostel von einem Urtheile sagt, das gefällt zu haben oder zu welchem gelangt zu sein bei ihm zur Folge hat, daß ihn die Liebe Christi in Schranken, auf dem durch sie bestimmten Wege hält. Dieses Urtheil aber, diese auf Erwägung beruhende Entscheidung lautet so: ὅτι εἰς ὑπερ πάντων ἀπέθανεν, ἄρα οἱ πάντες ἀπέθανον, καὶ ὑπερ πάντων ἀπέθανεν, ἵνα οἱ ζῶντες μηκέτι ἐαυτοῖς ζῶσιν, ἀλλὰ τῷ ὑπερ αὐτῶν ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι. Denn ei hinter ὅτι hat überwiegende Zeugnisse, auch das der sinaitischen Handschrift, und überdieß den Verdacht gegen sich, um deswillen eingeschoben zu sein, weil man ὅτι den durch τοῦτο angekündigten Satz anfügen ließ, und dann einer den Bordersatz einführenden Konjunktion, die sich aus εἰς so leicht ergänzte, nicht entbehren zu können meinte: ein Verdacht, welcher sicherlich gegründer ist, als der andere, man habe ei getilgt, weil

¹⁾ vgl. 3. d. St. ²⁾ vgl. 3. B. Meyer 3. Eph. 3, 12. ³⁾ vgl. Eph. 2, 4. ⁴⁾ vgl. 3. B. Röm. 8, 35. 39. ⁵⁾ so auch Maier.

man die bei Paulus in gleichartigen Fällen doch so häufige bedingungsweise Fassung des Vordersatzes anstößig fand¹⁾. Ohne *ei* kann übrigens *οτι* nur als grundangegebende Konjunktion gedacht sein, welcher das *αρα* des Nachsatzes entspricht²⁾. Denn daß Christus, Einer für Alle, gestorben ist, kann der Apostel nicht als Urtheil bezeichnen, das er gefällt habe, da es nicht Sache der verständigen Erwägung, sondern des Glaubens ist. Auch würde sonst die erste Hälfte des Urtheils in zwei unterschiedliche Sätze auseinanderbrechen, und dadurch das deutliche Verhältniß beider Hälften zu einander zerstört werden, welches darin besteht, daß die erste aus derselben Thatfache, von welcher dann die zweite den Zweck benennt, auf den es mit ihr abgesehen war, eine, wie *αρα* ausdrückt, unmittelbar gegebene Folgerung zieht.

Was nun aber den mit *τουτο* angekündigten Doppelsatz selbst anlangt, so wird man vor allem für das Subjekt des zweimaligen *ἀπεθαιεν* nicht *εις* zu nehmen haben, sondern Christus. Auf seinen Tod muß sich, und zwar nicht bloß mittelbarer Weise, das Urtheil des Apostels beziehen, welches zur Folge gehabt hat, daß er sich von der Liebe zu ihm in Schranken halten läßt; und daraus, daß nur überhaupt Einer für Alle gestorben wäre, würde nicht folgen, daß sie alle gestorben sind, noch könnte Einer zu dem Zwecke für Alle gestorben sein, damit sie ihm leben, wenn dieser Eine nicht eben Christus wäre, der von Gott verordnete Mittler des Heils. Weil er, Einer für Alle, gestorben ist, so sind sie alle, wie das *οι* vor *πάντες*³⁾, und eben damit, wie das *αρα* ausdrückt, sind sie gestorben. Daß *ἑνός* nicht heißt, anstatt Aller⁴⁾ sei er gestorben, erhellt, auch abgesehen von der Frage, ob es genau genommen diese Bedeutung überhaupt habe, schon aus dem gleich folgenden *τῷ ἑνὶ ἀποθανόντι καὶ ἐγερθέντι*, da Niemandem zu Sinne kommen wird, zu sagen, er sei anstatt Aller auferweckt worden. In Wahrheit drückt *ἑνός* aus, daß es mit Christi Sterben und Auferweckung um Alle zu thun war. Das Nähere, in wie fern es um sie zu thun war, liegt nicht in *ἑνός*, sondern in dem Subjekte enthalten, daß es der

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ gegen Meyer, Ewald. ³⁾ vgl. Bengel. ⁴⁾ so noch Oslander, Maier.

von Gott verordnete Mittler des Heils ist, welcher so starb, daß sein, des Einigen, Tod Allen zu Gute kommen sollte. Denn hierin liegt, daß sein Sterben nicht bloß seines persönlichen Lebens Abschluß war, sondern Abschluß des bisherigen, mit Sünde behafteten Lebens der Menschheit, als deren Heiland er erschienen und dann auch gestorben ist. In einem solchen Sterben ist dann allerdings von selbst enthalten und beschlossen, daß es ein Sterben aller derjenigen war, welche daran theilhaftig werden: eine Näherbestimmung des *πάντων*, welche sich wiederum daraus von selbst ergibt, daß es sich um das von Gott verordnete Heil handelt, von dem Niemand ausgeschlossen ist, aber Jeder sich selbst ausschließen kann. Für Alle nun, welche sich nicht selbst davon ausschließen, ist Christi Sterben das Ende desjenigen Lebens gewesen, in welchem sie von Natur stehen, und zwar nicht bloß so, daß ihr Verhalten von dem an ein anderes ist oder sein soll, was erst der zweite Theil dieses Doppelsatzes besagt¹⁾, sondern vor allem so, daß in dem Sterben Christi das durch die Sünde bestimmte Verhältniß zu Gott für sie alle zumal, weil für die Menschheit als solche, ein Ende genommen hat. In dem andern Satze ist *οἱ ζῶντες* eben so wenig Subjekt, als *εἷς* im ersten, sondern das Subjekt des Absichtssatzes will dem Hauptsatze *ἐν τῷ πάντων ἀνέσθαι* entnommen, *οἱ ζῶντες* aber eben so wie 4, 11 als Apposition zum Subjekte gefaßt sein²⁾. Auch das nämlich ist falsch, daß man *οἱ ζῶντες* von einem andern Leben versteht, als das *ζῶσιν* desselben Satzes, jenes von dem Leben, welches mit Christi Auferweckung für diejenigen begonnen hat, die mit ihm gestorben sind, dieses dagegen von dem Leben, in welchem sie von Geburt gestanden haben und bis zu ihrem eigenen Tode stehen³⁾. Entschlägt man sich dieser Willkür, so dient *οἱ ζῶντες*, wie 4, 11, um das Leben, in welchem die mit Christo Gestorbenen dem für sie Gestorbenen und Auferweckten leben sollen, dem andersartigen Leben entgegenzusetzen, in welchem der Gestorbene und Auferweckte sich befindet. Denn er lebt als der, welcher für Alle gestorben ist, und sie stehen in dem Leben, welches er verließ, als er für sie starb. Läßt man den Apo-

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ so J. B. de Wette. ³⁾ so J. B. Rückert, Meyer, Oslander, Bisping.

stel von Christi Liebe gegen ihn sagen, daß sie ihn in Schranken halte, so entsteht die Frage, warum er dann nicht *ἡ ἀγάπη* geschrieben hat, sondern *ἡ χάρις*: eine Frage, die so nahe liegt, daß manche Ausleger sich ohne Weiteres anstellen, als hieße es wirklich *ἡ ἀγάπη*¹⁾. Sie hängt mit der andern zusammen, warum er, wenn er Christi in seinem Tode bewiesene Liebe gegen ihn als das benennt, was ihn in Schranken hält, diese Wirkung der Liebe Christi davon abhängig macht, daß er zuvor zu jenem Urtheile gelangt war. Man nimmt dieß freilich für eins mit seiner Bekehrung²⁾, oder denkt sich einen Moment, wo ihm Christi Tod erst in der ganzen Größe seiner Bedeutung aufgegangen sei³⁾. Aber seine Bekehrung bestand ja nicht darin, daß er zu einem aus Erwägung hervorgegangenen Urtheile, sondern darin, daß er zum Glauben gelangte; und von da an, daß er an den für ihn Gestorbenen und Auferstandenen glaubte, nicht erst in Folge einer nachträglichen Ueberdenkung des mit solchem Tode Geschehenen, unterstand er der bestimmenden Wirkung der Liebe, welche Christus in seinem Tode ihm und allen Menschen erzeugt hatte. Wäre von dieser Liebe und ihrer Wirkung auf ihn die Rede, so sollte man dasjenige, worin sie sich erzeugt hat, also Christi Tod selbst, den er für Alle erlitten hat, und nicht, was in seinem Sterben Allen geschehen ist, betont zu finden erwarten; geschweige daß als Zweck, zu welchem er gestorben, die Richtung ihres Lebens auf ihn benannt würde. Denn das, worin Christus seine Liebe erzeugt hat, giebt ihr die Macht über uns, vermöge deren sie uns in Schranken hält, und nicht ist diese ihre Wirkung abhängig von unserer verständigen Erwägung dessen, was Christi für Alle erlittener Tod denen ist und sein soll, für die er ihn erlitten hat. Anders kommt es zu stehen, wenn der Apostel von seiner Liebe gegen Christus sagt, daß sie ihn in den Schranken hält, welche sich aus jenem Urtheile ergeben, zu dem er gelangt ist. Denn nun handelt es sich nur um seine Bethätigung der Liebe, mit der er Christum liebt, an denen, für die Christus gestorben ist, und da begreift sich beides, daß er von Letzteren schreibt, ohne sich mit ihnen zusammenzuschließen, und daß er von einem auf sie bezüglichen Urtheile sagt, welches für seine

1) vgl. z. B. de Wette, Oslander. 2) so z. B. Maier. 3) so Oslander.

Bethätigung der Liebe Christi an ihnen maßgebend geworden ist. Aus Liebe gegen den, der für Alle gestorben ist, verhält er sich so gegen die, für welche er gestorben ist, wie sein Urtheil, daß in seinem Sterben für Alle ihrer aller Sterben enthalten und ein ihm gewidmetes Leben derselben mit seinem Sterben beabsichtigt ist, also wie sein aus Erwägung des Todes Christi hervorgegangenes Urtheil es mit sich bringt. Es ist aber wohl zu bemerken, daß er hiebei nicht bloß an sein Verhalten gegen Gläubige denkt. Man hat kein Recht, *ὑπὲρ πάντων* ohne Weiteres auf die Gesammtheit der Gläubigen einzuschränken, kommt auch hiezu nur dadurch, daß man *οἱ πάντες ἀπεθάρων* irgendwie von einem Vorgange in denen versteht, für welche Christus gestorben ist, während doch der Vordersatz nur dann paßt, wenn der Vorgang des Sterbens Christi selbst als ein das Sterben aller derer, für die er gestorben, einschließender gedacht ist. Sie brauchen nicht erst, jeder einzeln für sich, in der Art zu sterben, wie Christus gestorben ist, um für ihre Person mit demjenigen Leben der Menschheit abzuschließen, in welchem sie sich von selbst befindet; sondern dieses ihr Sterben ist in dem Sterben Christi geschehen, und es gilt nur, daß sie auch wirklich gestorben sein, also an dem Sterben Christi Theil haben wollen: in welchem Falle sie dann aber auch dem nachkommen müssen, was Christus mit seinem Sterben hinsichtlich des Lebens derer beabsichtigt hat, für die er gestorben ist.

Von da an, wo der Apostel zu dieser Einsicht gekommen ist, von dem Eintritte dieser Gegenwart an¹⁾ rechnet er, wenn er fortfährt, *ὥστε ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδέν τι οἶδαμεν κατὰ σάρκα*. Ein auf Grund dieser Einsicht von der Liebe Christi vorgezeichnetes Verhalten besteht eben darin, daß man keinen Menschen so kennt, wie man ihn kennen würde, wenn nichts Anderes, als die angeborne Natur für die Art und Weise, ihn zu kennen, maßgebend wäre. Mit einem nachdrücklichen *ἡμεῖς* verneint der Apostel ein Kennen dieser Art, also ein darin bestehendes inneres Verhalten gegen Andere von sich und seinem Berufsgenossen. Denn so, und nicht von der Christenheit überhaupt²⁾, will *ἡμεῖς* verstanden sein, nachdem es vorher nicht *ἀπεθάρωμεν* und nicht *ζῶμεν* geheißen hat. Sich meint er

¹⁾ vgl. Luc. 12, 52. ²⁾ so de Wette u. A.

denen gegenüber, hinsichtlich deren er zu jenem Urtheile gelangt ist, ohne daß man ihn dabei an Widersacher¹⁾ denken zu lassen braucht, die sich fleischlich zu den Menschen stellten, oder die ihm vorwarfen, daß er es thue. Ob er nun aber *κατὰ σάρκα* objektiv meint oder subjektiv, dafür ist weder das Fehlen des Artikels von Belang²⁾, da sich *κατὰ σάρκα* von *κατὰ τὴν σάρκα* nicht weiter unterscheidet, als daß es adverbialisch gedacht ist, noch dürfte dieß überhaupt eine richtig gestellte Frage sein. Allerdings gehört *κατὰ σάρκα* in der Art adverbialisch zu *οἶδαμεν*, daß das menschlich Natürliche nicht als das des Bekannten, sondern nur als das des Kennenden gemeint sein kann³⁾. Aber wer Einen so kennt, wie man menschlich natürlicher Weise ihn kennen kann, der kennt eben auch nur das an ihm, was ihn zu solchen Kennens Gegenstand macht⁴⁾. Daß dem Zusammenhange nach für den Apostel nur Letzteres in Betracht komme, ist ebenso unrichtig, wie daß es für ihn außer Betracht bleibe. Denn er hat beides geltend gemacht, was es um den Menschen ist, wenn man ihn im Lichte des Todes Christi sieht, und daß er selbst sich so den Menschen stellt, wie es seine Liebe zu Christo in ihrem Zusammenhange mit dieser Einsicht mit sich bringt. Es ist aber die Rede von einem Kennen, nach welchem sich die sittliche Haltung richtet. In diesem Sinne verneint der Apostel, daß er Jemanden fleischlicher Weise kenne. Er würde sich sonst so zu ihm stellen, wie es ihm die eigene weltliche Klugheit an die Hand gäbe, welche ihre Berechnung nach der natürlichen Beschaffenheit des Andern anstellt. Das gerade Widerspiel davon ist, wenn er Jedweden so sieht und kennt, wie er dem auf Christum gerichteten Blicke erscheint, mit dessen Tode für Jedweden das durch die Sünde bestimmte Verhältniß der Menschheit zu Gott ein Ende hat, und eine Verfassung seines fernern Lebens bezweckt ist, in der er dem für ihn Gestorbenen und Auferstandenen lebe. Vermöge dessen wird der Apostel seine Liebe gegen Christum in der Art an ihm bethätigen, daß Christi Tod für ihn nicht vergeblich geschehen sei, und der Zweck desselben in seinem Leben zur Verwirklichung komme.

¹⁾ vgl. Rübiger krit. Untersuchungen S. 168 ff. ²⁾ gegen Oslander.

³⁾ gegen Meher. ⁴⁾ vgl. z. 1, 17.

Aber was soll nun die andere Hälfte des 16. Verses? Wenn hier der Apostel schreibt, *ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν*, so gilt für dieses *κατὰ σάρκα* dasselbe, was von dem vorherigen¹⁾, und kann *Χριστόν* nicht anders gemeint sein, als in V. 14²⁾. Er spricht demnach von einem der Vergangenheit und zwar, wie das Perfectum ausdrückt, einer abgeschlossenen Vergangenheit angehörigen Erkennen, welches denselben Christus, den er jetzt lieb hat, also nicht den nur gehofften, sondern den erschienenen Heiland zum Gegenstand hatte, dabei aber so beschaffen war, daß es sich nach dem natürlich menschlichen Wesen richtete, und darum den Erkenntnißgegenstand auch nur so erkannte, wie er solchen Erkennens Gegenstand war. Wenn nun *Χριστόν* unmittelbar hinter *καί* stände, so möchte man eine Steigerung hierin finden dem *οὐδένα* gegenüber, und also verstehen, daß es eine Zeit gegeben habe, wo er sogar Christum selbst nur so kannte, wie er jetzt Niemanden mehr kennt³⁾. So aber hat *ἐγνώκαμεν* den Ton, und liegt also der Nachdruck darauf, daß es eine solche Zeit für ihn gegeben hat. Wie kommt er nun dazu, von dieser Zeit in einem eigenen Sage zu sagen, daß ihm damals Christus Gegenstand eines fleischlichen Erkennens gewesen, jetzt aber es ihm nicht mehr sei, da es sich doch im Zusammenhange nur darum handelt, ob er die Menschen, zu denen ihn sein Beruf in Beziehung bringt, fleischlich kennt oder im Hinblick auf Christum? Diese Frage drängt sich auf, und dürfte um so schwerer zu beantworten sein, je gewisser das auch in der sinaitischen Handschrift fehlende *δε* nur zum Zwecke der Herstellung einer Verbindung eingeschaltet worden ist, je selbstständiger also diese zweite Hälfte des Verses neben die erste tritt. Oder sollte diese Hälftung des Verses unrichtig sein? Sollte man sich auf Kosten des Verständnisses zu leicht dabei beruhigt haben, daß hier, wie 4, 16, *εἰ καὶ* ein *ἀλλά* des Nachsatzes hinter sich habe? Alle Schwierigkeit fällt weg, wenn sich *εἰ καὶ ἐγνώκαμεν κατὰ σάρκα Χριστόν* an *ἀπὸ τοῦ νῦν οὐδένα οἶδαμεν κατὰ σάρκα* anschließt⁴⁾. Von nun an, sagt dann der Apostel, kennen wir Niemanden fleischlicher Weise, wenn es auch eine Zeit gegeben hat, wo uns Christus Gegenstand solchen

¹⁾ vgl. Meyer. ²⁾ gegen Neander z. b. St. u. Baur Paulus I. S. 304.

³⁾ so z. B. Billroth, Olshausen. ⁴⁾ vgl. z. B. 7, 8.

Kennens war, aber jetzt ist er es nicht mehr¹⁾. Bei dieser Verbindung der Sätze hat wirklich und nothwendig *ἐγνώκαμεν* den Ton zunächst und dann erst *Χριστόν*, indem der Apostel seiner Gegenwart, in der er Niemanden fleischlicher Weise kennt, eine Vergangenheit entgegenstellt, in welcher fleischliches Erkennen allerdings bei ihm stattgefunden hat, und zwar so, daß ihm Christus Gegenstand solchen Erkennens war. Und nun begreift sich auch, wie der Apostel auf den mit *εἰ καὶ* angefügten Satz kommt. Das *ἀπὸ τοῦ τῶν* erklärt er durch ihn dahin, daß vor der Gegenwart, von welcher er sagt, allerdings eine Zeit gewesen ist, in der er die Menschen fleischlich kannte, daß dieß aber eben die Zeit gewesen ist, wo er Christum so kannte: weil Letzteres nicht mehr der Fall ist, drum kennt er jetzt Niemanden fleischlicher Weise. Man hat wohl gemeint²⁾, *γινώσκειν κατὰ σάρκα* sei für jene Vergangenheit des Apostels, wo er Christum verfolgte, ein ungeeigneter Ausdruck. Aber abgesehen davon, daß er nicht von sich allein und sonderlich spricht, ist der Ausdruck gerade dadurch, daß er nur so viel besagt, der hier geeignete. Wenn nämlich der Apostel die Zeit, wo er Christum verfolgte, die Zeit seines fleischlichen Kennens Christi nennt, und also sein Verfolgen aus dieser seiner damaligen Weise des Erkennens begriffen wissen will, wie gänzlich muß dann für ihn diese Weise des Erkennens abgethan und vergangen sein, da er jetzt von sich bezeugen kann, die Liebe zu Christo halte ihn bei allem seinem Thun in ihren Schranken!

Und an diesen Gegensatz zwischen dem, wie es jetzt mit ihm steht, und wie es früher mit ihm gestanden hat, schließt sich nun auch das folgende *ὥστε* leicht an. Wenn man es neben und gleich dem des 16. Verses auf B. 15 zurückgehen läßt³⁾, so giebt man den Zusammenhang ganz auf. Auf B. 16 aber läßt man es entweder so sich beziehen, daß der Apostel seiner Aussage, er kenne jetzt Niemanden mehr nach seiner menschlichen Erscheinung oder, wie man richtiger sagen müßte, fleischlicher Weise, die Folgerung zieht, die Christen seien ganz Andere, als sie vorher gewesen, indem jetzt der frühere Maßstab nicht mehr auf sie passe⁴⁾ — was aber offenbar keine Folgerung aus dem Vorherigen, sondern eine begründende Er-

¹⁾ vgl. 3. B. 1 Kor. 6, 11. ²⁾ so früherhin Meyer, auch Rückert.

³⁾ so in m. B. d. Schriftbeweis II. 1. S. 325. ⁴⁾ so Meyer.

klärung desselben ist —, oder so, daß er die Aussage des 17. Verses aus der Thatfache seiner eigenen, so ganz umgewandelten Denkweise herleitet¹⁾, was das Richtige sein wird, da es sich in dem ganzen Zusammenhange nur um ihn handelt und um die, welche er als seine Berufsgenossen mit sich zusammenfaßt. Während sein Kennen Christi vordem ein fleischliches gewesen ist, kennt er jetzt Niemanden mehr so: woraus man entnehmen mag, wie so ganz bei dem Christen damit, daß er Christ geworden, das Alte vergangen ist. Man braucht also dieses *ὅς* keineswegs aus dem gesammten Inhalte von B. 15 und 16, aus dem, was dort von dem Tode Christi, und aus dem, was hier von der veränderten Anschauungsweise des Apostels gesagt ist, seine Folgerung entnehmen zu lassen²⁾: was dadurch, daß jene beiden Aussagen auf ganz verschiedener Linie liegen, unmöglich und nur in so weit annehmbar ist, als allerdings das Urtheil, von dem er sagt, daß er es sich geschöpft habe, die Voraussetzung seiner jetzigen Weise, die Menschen anzusehen, ausmacht.

Dann ist er aber auch nicht durch die Erinnerung an die Liebe, welche Christus uns mit seinem Sterben erzeigt hat, von dem abgekommen, was er über sich und seine apostolische Thätigkeit hatte sagen wollen, und kommt nicht erst B. 20 wieder darauf zurück³⁾. Ihn selbst betrifft, was er von dem sagt, dessen Sein ein Sein in Christo ist. Hat er oben von seiner Liebe Christi gesagt, daß sie ihn in allem seinem Thun und Lassen in ihren Schranken hält, so hat ihn nun, was er zur Erklärung dieses Selbstzeugnisses angefügt hat, mittelst des 16. Verses zu der Aussage geführt, man könne nicht in Christo sein, ohne eine neue Schöpfung geworden zu sein: ein Ausdruck, den er in die beiden Sätze zerlegt, *τὰ ἀρχαῖα παρῆλθεν* und *ἰδοὺ γέγονεν καιρά*. Denn so, ohne *τὰ πάντα*, wird zu lesen sein⁴⁾, schon auf Grund der äußern Beglaubigung, aber auch des Sinnes halber, weil es von dem, was vergangen ist, nicht wohl heißen kann, es sei neu geworden. Neues ist geworden, heißt es, an des Alten Statt, und von diesem Neuen ist dann gesagt, daß es ganz und alles auf Gottes Urheberschaft beruhe, der ihn, den Apostel,

¹⁾ so Osiander. ²⁾ so Rückert. ³⁾ so ebenfalls Rückert. ⁴⁾ so Tischendorf u. Tregelles.

mit sich versöhnt und ihm den Dienst der Versöhnung gegeben hat. Denn daß er *ἡμῖν* von sich und seinen Berufsgenossen, *ἡμᾶς* dagegen von sich und den Gläubigen sagen sollte¹⁾, ist eben so unmöglich²⁾, wie daß sich *ἡμῖν* sowohl auf diejenigen, welchen die Versöhnung verkündigt wird, als auf diejenigen, welche sie zu verkündigen haben, beziehen sollte³⁾. Der oben 4, 1 gesagt hat, er habe diesen Dienst, muß hier doch in gleichem Sinne von sich sagen, daß Gott ihm denselben gegeben habe. Man würde wohl auch nie weder das Eine noch das Andere für möglich gehalten haben, wenn man nicht *τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἐάντῳ διὰ Χριστοῦ* von einer That Gottes verstanden hätte, die in und mit der Geschichte Christi ein für alle Mal geschehen ist. Hierzu giebt aber der Ausdruck keine Veranlassung. *Καταλλάσσειν τινα τι*, was mit *διαλλάσσειν* und *συναλλάσσειν* gleichbedeutend gebraucht wird⁴⁾, und von *διαλλάσσειν* sich auch so nicht unterscheidet⁵⁾, daß es eine innerliche, *διαλλάσσειν* aber eine bloß äußerliche Versöhnung bedeute⁶⁾, heißt Einen aus dem feindlichen Verhältnisse, in dem er zum Andern steht, umsetzen oder herumbringen in ein freundliches, gleichviel ob der Andere oder ob er selbst der Feindliche war. Denn daß beides der Fall sein kann, erhellt aus dem Gebrauche von *καταλλάσσεσθαι τι*, was in beiderlei Weise die Umkehr des feindlichen Verhältnisses in ein freundliches bedeuten kann, mag die Feindschaft auf Seiten des Subjekts oder auf Seiten des Objekts sein, also der Eine seinen Frieden machen mit dem, der Etwas wider ihn hat, oder der Andere sich zum Frieden kehren mit dem, wider den er Etwas hat⁷⁾. Aus der Natur der Sache muß jedes Mal und so denn auch hier erhellen, welches von beidem der Fall ist. Da nun Gott dem Menschen zürnt um seine Sünde, so ist es hier der Zürnende selbst, der den Gegenstand seines Zorns umsetzt in ein Verhältniß zu ihm, welches das Widerspiel des bisherigen ist. Was sonst ein Dritter dem thut, welcher einen Andern gegen sich hat, indem er Lehtern dazu vermag, ihm nicht länger zu zürnen, sondern fortan gewogen zu sein, das thut hier dem Menschen der selbst, welchen

1) so Bengel, Billroth, de Wette, Meyer, Osiander. 2) vgl. Rückert.

3) so Olshausen. 4) vgl. Frischi z. Röm. 5, 10 S. 277. 5) gegen Mehring z. Röm. 5, 10 S. 495. 6) vgl. dagegen Matth. 5, 24 mit 1 Kor. 7, 11.

7) vgl. z. B. LXX. 1 Sam. 29, 4 mit 2 Makk. 7, 33.

er gegen sich hat. Er will selbst aufhören, dem Menschen zu zürnen. Da ihm aber die Sünde Ursache des Zorns ist, so kann er nur dann aufhören, ihm zu zürnen, wenn ihm die Sünde aufhört, Ursache des Zorns gegen den Sünder zu sein. Die Vermittlung nun, welche sonst ein Dritter eintreten läßt, damit dem Zürnenden dasjenige, um was er zürnt, aufhöre Ursache des Zorns gegen den zu sein, welchem er zürnt, beschafft hier der selbst, welcher zürnt. Durch Christum, den er selbst hiezu giebt und verordnet, macht er, daß ihm die Sünde aufhöre, Ursache des Zorns zu sein gegen den Sünder. Wie dieß durch Christum geschehen ist, wird an der vorliegenden Stelle nicht näher gesagt. Da aber mit *ἡμᾶς* der Apostel nicht die Menschheit meint oder die Christenheit, sondern sich und die Genossen seiner Berufsarbeit sonderlich, so meint er auch nicht das, was durch Christum ein für alle Mal, sondern was ihnen sonderlich geschehen ist. Nun wird ja Christus das, was er den Menschen ist, dem Einzelnen durch den Glauben¹⁾, den er selbst wirkt oder den Gott durch ihn wirkt. Wo es sich also darum handelt, wie der Einzelne aufhöre, Gotte Gegenstand des Zorns um der Sünde willen zu sein, da besteht das Thun Gottes darin, daß er in ihm den Glauben wirkt, durch welchen er der ein für alle Mal geschehenen Sühnung der Sünde theilhaft wird. Er wirkt ihn aber durch eben den Christum, durch welchen er die Sühnung beschafft hat. Und so ist denn mit *τοῦ καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ διὰ Χριστοῦ* nichts Anderes von Gott ausgesagt, als das Werk der Bekehrung dessen, welcher redet, so aber, daß er dasselbe nach der Seite benennt, sofern es eine Wandlung seines Verhältnisses und nicht seines Verhaltens zu Gott war. Zu dieser einen Gnade gesellte sich dann die andere, daß er den Dienst der Versöhnung bekam, dessen Aufgabe ist, der Versöhnung so, wie es das Wesen derselben mit sich bringt, also durch die Glauben wirkende Verkündigung derselben theilhaft zu machen.

Nach dieser ihm widerfahrenen zwiefachen Begnadung benennt er den Gott, den er als den Urheber jener mit der Beschlossenheit in Christo gegebenen Neuheit des Wesens bezeichnet hat. Wo sie vorhanden ist, rührt sie von dem Gotte her, welcher an ihm dieß

¹⁾ vgl. 3. B. Röm. 3, 25.

beides gethan hat; und dem, was hiemit an ihm geschehen ist, verdankt er also selbst die neue Weise des Erkennens, vermöge deren er jeden Menschen mit dem Auge eines Ungeschaffenen ansieht, und welche maßgebend ist für seine Ausrichtung des ihm zugetheilten Amtes. Denn um letztere handelt es sich ja in diesem Zusammenhange. Ehe er aber B. 20 dazu übergeht, was denn nun sein Geschäft sei und wie er es ausrichte, fügt er jener Benennung Gottes eine Grundangabe bei, warum er ihm das als *διακονία τῆς καταλλαγῆς* bezeichnete Amt gegeben habe. Es fragt sich nur, ob sich das grundangebende *ὡς ὅτι* an das Vorhergehende anschließt. Denn grundangebend ist es gemeint und nicht ein „wie daß“, da nichts vorhergeht, wovon *ὅτι* in diesem Sinne einer Inhaltsangabe abhängen könnte¹⁾. Wie sonst vor einem participialen Vorderfuge²⁾, dient *ὡς* hier vor einem grundangebenden *ὅτι*, das Begründete als etwas dem, worin es seinen Grund hat, Gemäßes und Entsprechendes zu bezeichnen. Zur Bedeutung eines bloßen *γάρ* wird *ὡς ὅτι* herabgesetzt, wenn man es nur, daß Gott als Urheber jener Neuschöpfung³⁾ oder daß die Verlöbhnung als sein Werk⁴⁾ bezeichnet worden ist, begründend erläutern läßt. Der Nachdruck läge dann darauf, daß *θεός* das Subjekt des mit *ὡς ὅτι* angefügten Satzes wäre, in welchem Falle aber *θεός* oder *καταλλάσσω*⁵⁾ oder beides den Artikel haben müßte: am richtigsten hieße es *ὁ θεὸς γὰρ ἦν ὁ ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσω ἐαυτῷ*. Und daß man *ἦν* mit *καταλλάσσω* verbinde, kann ebenso wenig des Apostels Meinung sein, indem er es dann auch mit *θέμερος* müßte verbunden wissen wollen, was doch nicht angeht, da *ἦν θέμερος* ein Plusquamperfectum wäre⁶⁾. Denn so zu verbinden, daß *μὴ λογίζομερος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν καὶ θέμερος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς* eine zwietheilige Näherbestimmung oder Begründung zu *ἦν ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσω ἐαυτῷ* wäre⁷⁾, erscheint vollends unmöglich. Neben *ἦν καταλλάσσω* könnte *μὴ λογίζομερος* nur imperfectisch und *θέμερος* nur plusquamperfectisch gemeint sein, mag man nun in diesen Participien die Art

¹⁾ gegen Rückert, Neander. ²⁾ vgl. z. B. 2 Petr. 1, 3. ³⁾ so z. B. Meyer. ⁴⁾ so z. B. Oslander. ⁵⁾ vgl. z. B. Phil. 2, 13. ⁶⁾ gegen Billroth, Oslander, Maier. ⁷⁾ so z. B. Meyer, de Wette.

und Weise, wie Gott die Welt sich versöhnte, oder dasjenige, woraus erhellt, daß er es gethan hat, ausgedrückt finden wollen. Ueberdieß gehört offenbar *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν* näher mit *κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* zusammen, da die Zurechnung der Versündigungen in Wegfall kommt, wo Gott die Welt zu ihm selbst in ein Friedensverhältniß stellt, als mit *θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*, da dieß von einer Veranstaltung Gottes handelt, durch welche die Welt erfährt, daß Gott sie in ein Friedensverhältniß zu ihm stellen will, statt ihr die Versündigungen anzurechnen. Will nun nach allem dem weder *καταλλάσσων* noch *θέμενος* mit *ἦν* verbunden sein, so kann andererseits auch *ἦν ἐν Χριστῷ* nicht zusammengehören, da dieser Satz von Christo etwas aussagen würde, was dem Zusammenhange fremd wäre, und, wie vorher *διὰ Χριστοῦ* mit *καταλλάξαντος ἡμᾶς ἑαυτῷ*, so hier *ἐν Χριστῷ* mit *κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* zusammengehören muß. Ist *θεός* seiner Artikellosigkeit wegen Prädikat, so ist *ἐν Χριστῷ κόσμον καταλλάσσων ἑαυτῷ* sammt seiner Näherbestimmung *μὴ λογιζόμενος αὐτοῖς τὰ παραπτώματα αὐτῶν* adjektivisch damit zu verbinden. Es heißt „dem zufolge, weil er ein solcher Gott war¹⁾, der in Christo eine Welt mit sich versöhnte, ihre Sünden ihnen nicht anrechnend.“ Dieß könnte sich nun als Grundangabe an *δόντος ἡμῖν τὴν διακρίαν τῆς καταλλαγῆς* anschließen. Aber dann bliebe *ὡς* müßig, welches vielmehr einen Vorderatz einzuführen geeignet ist, und *καὶ θέμενος ἐν ἡμῖν τὸν λόγον τῆς καταλλαγῆς*, welches sich weder mit *καταλλάσσων* noch mit *μὴ λογιζόμενος* verbinden ließ, wird ein Nachsatz zu jenem Vorderfaze sein, dessen *καί*, das nur kein „und“, sondern ein „auch“ ist, dem *ὡς* entspricht, und der sich nun mit diesem seinem Vorderfaze an *δόντος ἡμῖν τὴν διακρίαν τῆς καταλλαγῆς* so anschließt, daß es heißt: „das alles aber von Gott, der uns durch Christum mit sich versöhnt und uns das Amt der Versöhnung gegeben hat, indem er dem gemäß, weil er ein Gott war, der in Christo eine Welt mit sich versöhnt, ihre Sünden ihnen nicht anrechnend, auch das Wort der Versöhnung in uns gelegt hat.“ Die Unregelmäßigkeit, daß sich an den Genitivus *καταλλάξαντος* ein Participium im Nominativus

1) so z. B. Rückert, Oslander, Neander. 2) vgl. z. B. Matth. 22, 32.

anschließt, gleich als wäre vorhergegangen „dieß alles hat Gott beschafft“, eine Unregelmäßigkeit, die sich daraus erklärt, daß Gott das Subjekt des Vorderfages ist, hat ihres Gleichen nicht selten¹⁾. Der Gedanke aber, der sich so ergiebt, bewährt sich nach allen Seiten. Daß Gott eine Welt mit sich versöhnt, oder vielmehr, daß er ein solcher Gott war, der dieß thut, indem *καταλλάσσω* wieder nicht von der ein für alle Mal in Christo geschehenen, sondern fort und fort geschehenden Versöhnung gemeint ist, wie nachher die Ermahnung *καταλλάγητε τῷ Θεῷ* von der Versöhnung der Einzelnen mit Gott, wäre kein Gedanke, welcher in diesem Zusammenhange, wo es sich durchweg um des Apostels Amt und Amtsausrichtung handelt, eine selbstständige Stelle hätte. Nur in Bezug auf das, was der Apostel zu thun hat und thut, kann es in Betracht kommen. Weil Gott eine Welt mit sich versöhnen wollte, so mußte die Ermahnung, sich mit ihm zu versöhnen, an sie ergehen, und drum hat er das Wort der Versöhnung in den Apostel gelegt und ihm hiemit das Amt der Versöhnung gegeben, nachdem er ihn, der dessen zuvor bedurfte und hiedurch eine Neuschöpfung geworden ist, mit sich versöhnt hatte.

Hienach versteht sich, wie der Apostel dazu gekommen ist, das zu thun, was er thut, und welches das Geschäft ist, das er auszurichten hat. Es besteht darin, daß er das Wort von der Versöhnung, welches Gott ihm selbst zu eigen gegeben hat, berufsmäßig der Welt zu hören giebt. Er nennt dieß ein *προσβέειν ὑπὲρ Χριστοῦ*, Ausrichtung eines Botschafterdienstes, bei dem es um Christus zu thun ist²⁾, daß er zu seinem Rechte komme. Denn dieß bedeutet *ὑπὲρ Χριστοῦ*³⁾, und nicht „an Christi Statt“. Erstlich geht ein Gesandter nicht anstatt des Sendenden, sondern als dessen Geschäftsträger, und zweitens ist hier nicht Christus als der Sendende gedacht, sondern Gott. In dem Sinne will es verstanden sein, welcher sich aus dem *διὰ Χριστοῦ* und *ἐν Χριστῷ*, also daraus ergiebt, daß Christus die persönliche Vermittelung des Gotteswerks der Weltversöhnung ist⁴⁾: er wäre dieß umsonst, wenn die Welt sich Gotte nicht versöhnen ließe. Als Gottes Gesandten bezeichnet sich also der Apostel, aber

¹⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 661 ff. u. nam. Thuchd. 6, 24, 3.

²⁾ vgl. Meyer. ³⁾ vgl. Eph. 6, 20. ⁴⁾ gegen de Wette.

so, daß es in der Ausrichtung seines Geschäfts um Christus zu thun ist. Und zwar betont er dieß Letztere zunächst allein. Denn *ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν* mit *ὑπὲρ Χριστοῦ προσβέβημεν* zu verbinden wird nicht angehen, da die nähere Verwandtschaft der Begriffe *παρακαλεῖν* und *δεῖσθαι* und die größere Natürlichkeit eines Fortschreitens vom einfachern Sage zum zusammengesetztern für die Verbindung mit *δεόμεθα ὑπὲρ Χριστοῦ* (spricht¹⁾). Die Bitte, welche der die Sache Christi führende Botschafter an die Welt richtet, ist so von ihm gemeint und will denn auch so aufgenommen sein, daß Gott selbst durch ihn, den Bittenden, ihr zuredet. Und was ist es, das Gott von ihr erlangen, das sein Botschafter für Christus ausrichten will? Sie soll ihren Frieden machen mit Gott. Denn so ist allerdings zu übersetzen²⁾ und nicht passivisch, nicht „laßt euch versöhnen“, geschweige „werdet versöhnt“³⁾, was schlechthin sinnlos ist. Es ist ein ander Ding, wenn Röm. 5, 10 *κατηλλάγημεν τῷ θεῷ* passivische Bezeichnung dessen ist, was sich mit uns ereignet hat, als wenn an der vorliegenden Stelle die Aufforderung ergeht *καταλλάγητε τῷ θεῷ*. Daß hiemit geforderte Thun unterscheidet sich auch wirklich von dem sonst mit *καταλλαγήναι* bezeichneten nicht dadurch, daß hier der Aufgeforderte nur Etwas sich soll thun lassen, sondern dadurch, daß der Auffordernde einer und derselbe mit dem ist, den der Aufgeforderte um Gnade für Ungnade angehen soll, und daß der Auffordernde selbst die Vermittelung beschafft, deren es bedarf, damit ihm das, was ihm Ursache der Ungnade gegen den Aufgeforderten ist, dieß zu sein aufhöre. Was der Aufgeforderte zu thun hat, besteht also in diesem Falle lediglich darin, daß er der Aufforderung Folge leiste, und den Gott, von welchem sie ausgeht, bitte, die Wirkung, welche die von ihm selbst beschaffte Vermittelung auf das Verhältniß des sündigen Menschen zu ihm übt, auch über ihn zu erstrecken.

Von den beiden Stücken, in welchen sich das hier geforderte *καταλλαγήναι* von dem sonstigen unterscheidet, liegt das eine in dem Participialsage *ὡς τοῦ θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν*, das andere in dem an *καταλλάγητε τῷ θεῷ* ohne Bindemittel sich anschließenden

¹⁾ vgl. de Wette. ²⁾ vgl. Rückert. ³⁾ so Meyer.

Satz des 21. Verses enthalten. Wäre dieser Satz als Begründung der Bitte oder als Angabe des Grundes, warum man dieß thun soll, gedacht, so würde der Apostel das γὰρ, welches sich eingeschoben findet, aber zu gewichtige Zeugen gegen sich hat, wohl wirklich geschrieben haben. Unverbunden, wie der Satz zu καταλλάττε τῷ Θεῷ hinzutritt, bildet er die andere Seite dazu. Diese Bitte einerseits und diese Belehrung andererseits macht den Inhalt der apostolischen Predigt aus. So werden sie neben einander aufgeführt, ohne daß ihr inneres Verhältniß zu einander ausgedrückt zu werden braucht. Es fragt sich aber nicht nur, wie der Satz des 21. Verses verstanden sein will, sondern auch, warum der Apostel seine Belehrung gerade in diesen Satz faßt. Was das Erstere betrifft, so heißt ἀμαρτίαν γινώσκειν¹⁾ die Bekanntschaft der Sünde machen. Wird nun von Einem verneint, daß er die Bekanntschaft der Sünde gemacht habe, so ist sie ihm nicht bloß in so fern fremd geblieben, als er sich ihrer nicht bewußt wurde, sondern so, daß sie außerhalb des Bereichs seines innern Lebens blieb. Genau genommen ist τὸν μὴ γνόντα ἀμαρτίαν nicht sofort Bezeichnung Christi. Den Menschen benennt der Apostel, von welchem dieß gilt. Von ihm sagt er, daß ihn Gott zur Sünde gemacht habe, während er doch der war, welcher mit der Sünde unbekannt geblieben war. Denn wegen dieser Bezüglichkeit der Verneinung auf den Hauptsatz steht μὴ²⁾. Das aoristische γνόντα aber giebt die Vorstellung eines von Sünde freigebliebenen Lebens, dessen Ende darin bestand, daß ihn Gott zu Sünde machte³⁾. Von Gottes wegen ist er das geworden, was ihm innerhalb seines eigenen Lebens fremd geblieben war: ein Gegensatz, welcher bei ἀμαρτίαν ἐποίησεν an die Bezeichnung des Sündopfers durch ἀμαρτία⁴⁾ zu denken⁵⁾ schlechterdings verwehrt. Aber auch so kann es nicht gemeint sein, daß Gott die Schuld unserer Sünde auf ihn gelegt und ihn dazu verordnet habe, die Strafe derselben zu erleiden. Denn es heißt nicht, er habe unsere Sünde zur seinen gemacht, und heißt nicht, da ὑπὲρ diese Bedeutung nun einmal nicht hat⁶⁾, er habe ihn statt uns zu Sünde gemacht. Letzteres wäre ja

¹⁾ vgl. Röm. 7, 7. ²⁾ vgl. Meyer gegen Rückert. ³⁾ gegen Neander.

⁴⁾ vgl. 3. B. LXX. Lev. 4, 25. ⁵⁾ so noch Ewald. ⁶⁾ vgl. II. 1. S. 71.

auch nicht möglich, da wir Sünde waren oder hatten. Aber um uns, um unser Verhältniß zu Gott, welches der Art war, daß wir ihn wider uns hatten, handelte es sich, als er ihn zum Widerspiele dessen machte, was er war. Da dieß nicht von seinem innern und eigenen Wesen gemeint sein kann, so ist es von seiner äußern Wirklichkeit zu verstehen¹⁾. In ihr konnte er werden, was ihm innerlich fremd war, indem ihm geschah, was ihn so darstellte. Statt daß er einen Ausgang nahm, in welchem er als der sündenreine, der er war, auch erschien, hat ihm Gott durch das, was er über ihn verhängte, ein Ende seines sündlosen Lebens verordnet, in welchem er eine Erscheinung der Sünde war. Ganz so, wie es Gal. 3, 13 von ihm heißt, daß er für uns ein Fluch geworden, heißt es hier, daß ihn Gott zu Sünde gemacht habe.

Und wie dort die Zweckangabe folgt, daß uns in ihm der Segen zu Theil werden sollte, so folgt hier die Zweckangabe, *ἵνα ἡμεῖς γενοίμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*, in welcher, wie dort, der Moristus steht, weil das Bezweckte von dem es Bezweckenden aus angesehen ist²⁾. Der Ausdruck derselben entspricht dem Ausdrucke des Hauptsatzes: wie Gott Christum zu etwas gemacht hat, was ihm fremd war, so sollten wir etwas werden, was wir nicht hatten. Denn *δικαιοσύνη* ist etwas, das Einem eignet oder nicht eignet. Dennoch aber hat man keinen Grund, bei *δικαιοσύνη* so wenig als bei *ἀμαρτία*, zu sagen, es stehe das Abstractum anstatt des Concretum³⁾. Die Beispiele, welche man dafür anzieht, treffen deshalb nicht zu, weil weder *ἀμαρτία* noch *δικαιοσύνη* als ein Einzelnes seiner Gattung gedacht ist. Gott hat Christum zu Sünde gemacht und wir sind Gerechtigkeit geworden, ist mehr gesagt, als wenn es hieße, er habe ihn zu einem Sünder gemacht und wir seien Gerechte geworden. Der zu Sünde gemachte Christus ist in dem Sinne, in welchem ihn Gott dazu gemacht hat, nichts Anderes als Sünde, seine ganze erscheinende Wirklichkeit ist die von Sünde; und wenn wir in ihm Gerechtigkeit werden sollten, so war uns in dem Sinne, in welchem dieß gemeint ist, ein Stand der Gerechtigkeit zuge gedacht, welcher Ungerechtigkeit schlechthin ausschließt. Gemeint aber ist Vgteres

¹⁾ vgl. Maier. ²⁾ gegen Osiander. ³⁾ so z. B. Meyer, Neander.

in dem Sinne, welchen der Zusammenhang mit der Bitte *καταλλάγητε τῷ Θεῷ* mit sich bringt, indem es sich hienach darum handelt, daß wir dazu gelangen, Gott für uns, statt wie bisher gegen uns, zu haben¹⁾. In Christo sollten wir hiezu gelangen, so also, daß unser Uebergang in diesen Stand in dem Menschen mittlerisch begründet war, welchen Gott zu diesem Zwecke zu Sünde gemacht hatte, und nicht so, daß dieser Uebergang unser eigenes Werk war. Von unserer Seite kann nichts Anderes dazu erforderlich sein, als daß wir jener apostolischen Bitte nachkommen, welcher die Belehrung, daß Gott den Sündlosen zu Sünde gemacht hat, ergänzend zur Seite geht. Es ist also für den, welcher Gott für sich zu haben begehrt, nachdem er ihn von sein selbst wegen gegen sich hat, der Uebergang in diesen Stand bereits dadurch vermittelt, daß Gott den Sündlosen einen Ausgang hat nehmen lassen, in welchem er leidenschaftlicher Weise, sofern ihn das, was ihm widerfuhr, dazu machen konnte, ganz Sünde war. Wem nun aber durch diese Thatsache, wenn er sie sich hiefür gelten läßt, im Voraus gegeben ist, Gott für sich zu haben, dessen Gerechtigkeit ist, wie der Apostel sie nennt, *δικαιοσύνη Θεοῦ*. Denn dieser Ausdruck kann nicht eine Eigenschaft Gottes bezeichnen, welche die unsere werden soll²⁾, weil es sich darum handelt, daß wir dazu gelangen, kraft jener Thatsache Gott für uns zu haben, und nicht, daß wir an uns selbst etwas werden, vermöge dessen dann Gott für uns sei³⁾. Die Gerechtigkeit, die wir werden sollen, muß im unmittelbaren Gefolge dessen, was Gott zu diesem Zwecke gethan hat, bei uns zu finden sein, ist dann aber eben deshalb eine Gerechtigkeit Gottes, eine göttliche Gerechtigkeit, und nicht unsere, nach ihm zu benennen, der sie beschafft hat, und nicht nach uns, die wir sie nicht hätten. Womit jedoch nicht gesagt sein soll, daß *Θεοῦ* ein Genitivus der Urheberschaft oder des Ausgehens sei, wenn auch diese Fassung desselben sprachlich zulässiger wäre, als die Uebersetzung „Gerechtigkeit vor Gott“. Es ist lediglich dabei zu bleiben, daß diese Gerechtigkeit nach Gott benannt ist im Gegensatz zu einer, die dem Menschen von sein selbst wegen eignete.

Warum nun aber der Apostel die mit seiner Bitte *καταλλάγητε*

¹⁾ vgl. II. 1. S. 25 f. ²⁾ wie 1, 12. ³⁾ gegen Rückert.

τῷ Θεῷ verbundene Belehrung gerade in diesen Satz gefaßt hat, wird sich aus dessen Uebereinstimmigkeit mit dem, was er von seinem Bitten gesagt hat, ergeben. Denn sein Bitten ist so gemeint, daß Gott durch ihn ermahnt, und um Christus ist es ihm damit zu thun. Gott will das, was er Christo gethan hat, nicht vergeblich gethan haben, und es soll dem Sündlosen nicht umsonst widerfahren sein, daß Gott ihn zu Sünde machte. Der Zweck des Einen und des Andern soll zur Erfüllung kommen. Dieser ist aber kein anderer, als daß diejenigen, denen Gott ihre Sünden in Rechnung stellen könnte, um darnach mit ihnen abzurechnen, Gottesgerechtigkeit werden. Da ist dann das Alte vergangen und Alles neu geworden, sie sind eine Neuschöpfung durch ihre Versöhnung mit Gott, und sind es von wegen des Gottes, welcher den Apostel ihm selbst versöhnt und dann ihm das Amt der Versöhnung gegeben hat, dessen Ausrichtung in der Bitte besteht, sich mit Gotte zu versöhnen. Und eben dieß ist es ja nun auch, was da macht, daß der Apostel Niemanden mehr fleischlicher Weise kennt, indem er Jeden nur im Lichte seines Amtes und der ihm selbst zu Theil gewordenen Versöhnung mit Gott, also immer nur darauf ansieht, daß er ein Theil der Welt ist, welche Gott ihm selbst versöhnt. So gar nicht ist es ihm um die Menschen zu thun, wie sie von Natur sind, und so ganz um die Neuschöpfung, welche durch das ihm vertraute Wort der Versöhnung zu Wege kommt: sein Verhältniß zu ihnen ist ein lediglich hierauf gerichtetes. Aber man erkennt nun sehr wesentlich die Meinung dieser Gedankenreihe, wenn man erklären zu müssen meint, wie der Apostel dazu komme, einer Christengemeinde zuzurufen, *καταλλάγητε τῷ Θεῷ*¹⁾. Diese Worte sind ja nicht an diejenigen gerichtet, denen er schreibt, sondern er sagt nur, daß diese Bitte der Welt zuzurufen sein Amt sei. Was bei denen seines Thuns sei, welche die dargebotene Gnade der Versöhnung angenommen, ihren Frieden mit Gott gemacht haben, also was auch bei denen, an welche er jetzt schreibt, seines Thuns sei, das sagt er erst, indem er, zur Anrede übergehend, fortfährt, *συνερχοῦντες δὲ καὶ παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κριτὸν τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ δέξασθαι ὑμᾶς*, in welchem Satze einerseits *συνερχοῦντες*,

¹⁾ so z. B. Neander.

andererseits *ὑμᾶς* durch die Wortstellung meistbetont erscheint. Es ist ein zweites *παρακαλεῖν*, welches hier neben das in die Worte *καταλλάγητε τῷ Θεῷ* gefaßte in der Art tritt, daß es als Thätigkeit eines *συνεργεῖν* bezeichnet wird: Letzteres nicht im Hinblick auf ein Thun derer, an welche diese Ermahnung sich richtet, so daß er ihnen damit behülflich wäre — denn eine Beziehung auf die Leser hat ja eben im Vorhergehenden nicht stattgehabt¹⁾ —, aber auch nicht im Gegensatz zu *ὑπὲρ Χριστοῦ*²⁾, es müßte denn sein, daß dieß „an Christi Stelle“ bedeutete³⁾, indem nur dazu, nicht aber, wenn es heißt „um Christi willen“, *συνεργεῖν* einen Gegensatz bilden würde, noch weniger endlich so, daß eben das, was vorher *ὑπὲρ Χριστοῦ* gethan hieß, jetzt das Thun eines Gehülfen Christi genannt wäre⁴⁾, sondern im Rückblicke auf *ὡς τοῦ Θεοῦ παρακαλοῦντος δι' ἡμῶν*, sofern dort ein Ermahnen benannt ist, welches Gott durch den Apostel, seinen Gesandten, an diejenigen richtet, welche ihn wider sich haben, jetzt dagegen ein Ermahnen, welches der Apostel als Gehülfe Gottes an diejenigen richtet, in denen Gott seine Gnade walten läßt, nachdem sie ihm versöhnt sind. Daß es sich so verhält, daß an die in den Angeredeten wirksame Gnade Gottes bei *συνεργοῦντες* gedacht ist, findet in dem Inhalte der Ermahnung, von welcher der Apostel sagt, seine Bestätigung. Denn nicht dahin lautet sie, daß sie die einmal ihnen zu Theil gewordene Gnade Gottes nicht vergeblich sollen empfangen haben⁵⁾, was der aoristische Infinitivsatz nicht heißen kann, sondern daß sie die je und je ihnen widerfahrende nicht umsonst, ohne sie zum entsprechenden Erfolge ihres Wirkens gelangen zu lassen, hinnehmen sollen⁶⁾. Wenn wir dieß so ausgedrückt finden, daß der Aklusativ *ὑμᾶς*, statt mit *παρακαλοῦμεν* verbunden zu sein, dem Infinitivsätze angehört, so begnügen wir uns nicht mit der Bemerkung, daß das Andere bequemer sein würde⁷⁾. Es erklärt sich uns zugleich mit der auffallenden Stellung dieses *ὑμᾶς* aus dem Nachdrucke, mit welchem betont sein will, daß es sich jetzt um die Leser und um das handelt, was ihnen, den mit Gott Versöhnten, ans Herz zu legen des Apostels Beruf sei.

1) gegen Willroth, Olshausen. 2) gegen Visping. 3) so bei Visping.

4) so Meyer. 5) so noch de Wette, auch wohl Neander. 6) vgl. Jac. 1, 21.

7) so Rückert.

Ein Zwiefaches also läßt er seine Aufgabe sein, die Welt zu bitten, daß sie auf dem durch Christus gebahnten Wege ihren Frieden mit Gott mache, und diejenigen, welche dieser Bitte Folge geleistet haben, zu ermahnen, daß sie die in ihnen wirksame Gnade Gottes durch ihr Verhalten nicht wirkungslos machen. Das Erste ist seine nächste Aufgabe, in deren Erfüllung er als Gottes Gesandter an die Welt thätig ist; aber sie bleibt nicht ohne die andere, in deren Erfüllung er die Arbeit eines Gehülfen Gottes¹⁾ an denen thut, welchen die Gnade Gottes wirksam innewaltet. So enge gehört Beides zusammen. Sollte nun das hierauf folgende γάρ dennoch nur auf das Letztere gehen? oder gar, wie man es insgemein ansieht, eine Rechtfertigung des Inhalts seiner Ermahnung, eine Begründung dessen bringen, wozu er ermahnt? Es wird darauf antworten, wie er seine mit λέγει γάρ eingeleitete Anführung der Schriftstelle Jes. 49, 8 meint. Daß die Anrede derselben dem Knechte Jehova's gilt, welcher bestimmt war, nicht bloß Israel zu seinem Heile zu bringen, sondern auch Licht und Heil der Völkervelt zu werden, und daß der Apostel diesen Angeredeten in Jesu Christo erschienen und vorhanden weiß, unterliegt beides keinem Zweifel. Als Anrede an Christum wird er also die Stelle verstanden haben²⁾. Im Grundtexte lautet sie בָּעֵת רְצוֹן עֲבֹדְתִיךָ וְיִיָּם יְשׁוּעָה עֲרֹתֶיךָ, was aber der Vordersatz ist zur zweiten Vershälfte, zu וְאֶתְּרֶךָ לְבָרִית וְאֶתְּנֶה עָךְ. Denn so verhalten sich die Präterita der ersten Vershälfte, die relativisch zu עַתְּ רְצוֹן und יְשׁוּעָה יָם gehören, zu den Futuris der zweiten. Zur Zeit des Wohlgefallens, heißt es, da ich dich erhöre, und am Tage des Heils, da ich dir beistehe, werde ich dich bewahren und zur Gnadenordnung der Gemeinde machen. Aber der Apostel hält sich an die griechische Uebersetzung, welche ihm erlaubt, sich auf die Worte der ersten Vershälfte καιρῶ δεσπῶ ἐπιήκοντά σου καὶ ἐν ἡμέρᾳ σωτηρίας ἐβοήθησά σοι zu beschränken, um die es ihm allein zu thun ist. Wie diese Moriste vom Uebersetzer gemeint sind, bleibt ihm gleichgültig: für ihn sind sie Aussage dessen, was jetzt geschehen ist³⁾, und es fragt sich nur, worin ihm dieß besteht. Insgemein denkt man sich, daß er in Christo, an den die Rede Gottes gerichtet

¹⁾ vgl. 1 Kor. 3, 9. ²⁾ gegen Rückert. ³⁾ gegen Meyer u. A.

ist, seine Gläubigen mitbeschlossen¹⁾, oder daß er in der Gnade, welche den Gläubigen zu Theil wird — denn so müßte man sagen, und nicht, in ihrem erfolgreichen Hinnehmen der Gnade²⁾ —, Christum erhört, Christo geholfen sein lasse. Aber keines von beidem entspricht dem Zusammenhange der angeführten Stelle, von dem man doch annehmen muß, daß er dem Apostel gegenwärtig war. Darin besteht dort die Erhörung und der Beistand, den Gott seinem Knechte angedeihen läßt, daß ihm gegeben wird, die Gemeinde Gottes herzustellen, indem er die Gebundenen in die Freiheit, die in Finsterniß Befindlichen ans Licht hervorkommen heißt. Dieß ist aber, wie Sache Christi selbst, so auch Sache dessen, welcher das von Christo begonnene Gotteswerk fortführt. Der Apostel wird also seine Bezugnahme auf jenes Weissagungswort vielmehr so meinen, daß seine Thätigkeit auf Grund der göttlichen Erhörung und Hülfsleistung geschehe, in welcher es sich ihm erfülle. Dann wird aber auch das *ῥα*, mit welchem er diese Bezugnahme anschließt, nicht bloß auf B. 1, sondern auf die ganze Aussage seines gedoppelten amtlichen Thuns gehn, und dasselbe nach einer andern Seite hin begründen, als er es vor 5, 20 begründet hat. Vor jenem *οὖν* hat er ausgeführt, wie er dazu gekommen ist, das zu thun, was er seine Aufgabe sein läßt; jetzt sagt er mittelst des angezogenen Schriftworts, warum er sich angelegen sein läßt, es zu thun, nämlich weil dieß die Zeit ist, wo Gott der Welt geholfen wissen will und deshalb zur Ausrichtung des Heilsberufs seinen Beistand leiht. *Καιρὸς δεκτός* oder *εὐπρόσδεκτος* — denn beides ist doch sicherlich eins und dasselbe³⁾ — hat keinen wesentlich andern Sinn als *רצף נפ* neben *נפשי דו*, ist also nicht den Menschen angenehme⁴⁾, sondern Gotte für das Heil, das er geben will, genehme Zeit, ein Tag des Heils, der angebrochen ist und, ehe er zu Ende geht, benützt, nämlich, wie es in diesem Zusammenhange gemeint sein muß, vom Träger des Heilsberufs benützt sein will. Was ist dieß aber anders, als die Zeit, in welcher der Apostel steht und wirkt?

Haben wir das durch *ῥα* ausgedrückte Verhältniß des 2. Verses als hinficht-

1) J. B. Bengel, Osiander. 2) so Meyer. 3) gegen Bengel. 4) so J. B. Meyer.

lich dessen, zum Vorhergegangenen richtig erkannt, so kann man nicht sagen, wie er es thut. 6, 3—11. daß die beiden Sätze dieses Verses eine wirkliche Parenthese bilden, deren Inhalt nicht wesentlich zur begonnenen Gedankenreihe gehöre¹⁾. Aber der Apostel kann dann auch unmöglich über diese beiden Sätze hinweg, als ob Nichts dazwischenläge, den Satz des 1. Verses seinen Fortgang nehmen lassen. Daß er in der That den folgenden Participialsatz nicht so meint, beweist er durch den Gebrauch der Verneinungspartikel *μή*, für welchen sich Fälle wie 1 Kor. 10, 33 nicht vergleichen ließen. Denn hier stände die Verneinung in keinem derartigen innern Bezuge zum Hauptsatze, daß der verneinende Satz nur in dieser seiner Bezüglichkeit auf den Inhalt des Hauptsatzes gedacht sein wollte, sondern zur Aussage dessen, was der Apostel thut, träte die Aussage dessen, wie er es thut, als ein Zweites hinzu, von dem das Erste unabhängig ist, und das sich an das Erste eben nur als ein Hinzukommendes participialisch anschließt. In solchem Fälle wäre nicht abzusehen, was ihn bestimmt haben sollte, die Verneinung durch *μή* auszudrücken. Anders stellt es sich, wenn er einen nachfolgenden Hauptsatz im Sinne hat, im Hinblick, auf welchen er jetzt sein Verhalten bei Ausrichtung seines Berufs in der Art schildert, daß dieß für das, was er dann von sich aussagen wird, von maßgebendem Belange ist und nur um dessentwillen gesagt erscheint. In Erwartung eines solchen Satzes lesen wir diese asyndetisch und dadurch mit desto größerem Nachdrucke anhebende Beschreibung seines Verhaltens. Statt irgendwem — so lautet sie zunächst im Allgemeinen — in irgendwelcher Weise einen Anstoß zu geben, welcher dazu benützt werden könnte, einen Schatten auf den Dienst zu werfen, der ihm vertraut ist, empfiehlt er sich durch sein Verhalten als ein Diener Gottes, dem es darum zu thun ist, daß sein Verhalten nicht ihm selbst, sondern dem Gotte, welchem er dient, zu Ehre, und dem ihm befohlenen Dienste zur Förderung, statt ihm selbst zu Ruß und Frommen gereiche: was offenbar etwas wesentlich Anderes ist, als wenn er schriebe *ὡς θεοῦ διακόνος*³⁾. Indem er dann daran ging, dieß ins Einzelne auszuführen, lag ihm nahe, als das erste Stück dieser seiner allseitigen tatsächlichen Selbstempfehlung, durch die er sich

¹⁾ so z. B. Neander. ²⁾ so z. B. Rückert. ³⁾ gegen Rückert u. A.

als einen darstellt, dem man wohl bei sich Raum geben darf, das Aushalten unter allem dem zu nennen, was sein Beruf Schweres mit sich brachte. Derartige Vorkommnisse aber, in denen er sich nach dieser Seite als ein Diener Gottes empfiehlt, nennt er dreimal drei in folgenden Reihen: erstlich *ἐν θλίψεσιν, ἐν ἀνάγκαις, ἐν στενοχωρίαις*, welche Bezeichnungen beschwerlicher Lage aufsteigen von der Vorstellung einer Bedrängung, die sich lästig macht, zu der einer Klemme, in der man sich nicht helfen kann, und zu der einer Enge, in der man nicht mehr seines Bleibens weiß¹⁾; sodann *ἐν πληγαῖς, ἐν φυλακαῖς, ἐν ἀκαταστασίαις*, von welchen Widerfahrnissen jedes folgende schlimmer ist, indem die körperliche Mißhandlung doch vorübergeht, die Haft dagegen andauernd und ihr Ausgang zweifelhaft ist, vollends aber der Aufruhr²⁾ statt geordneten Verfahrens willkürliche und maßlose Gewaltthat erwarten läßt; endlich *ἐν κόποις, ἐν ἀγωνίαις, ἐν νηστείαις*, wo zu den Widerfahrnissen, die er über sich ergehen lassen muß, die Lebensbeschwerden hinzutreten, denen er sich selbst unterziehen muß, weil sein Beruf sie mit sich bringt³⁾, nämlich mannigfaltige Arbeitsmühsal, welche matt und müde macht, schlaflose Nächte, in denen er sich die natürlichste Erholung von der Arbeitsmühsal nicht gönnen darf, und Selbstkasteiung⁴⁾ des Schwerbekümmerten, der sich auch die Nahrung versägt, die er bedürfte, um solche Tage und Nächte auszuhalten. Waren diese drei Reihen Ausführung des *ἐν ὑπομονῇ πολλῇ*, so folgen nun andere Seiten seines Verhaltens, durch das er sich empfiehlt, so zwar, daß erstlich *ἐν ἀγνότητι* und *ἐν γνώσει* zusammengehört und dann *ἐν μακροθυμίᾳ* und *ἐν χρηστότητι*. Die *ἀγρότης* dessen, welcher sich von den Dingen der sündlichen Welt und ihrer Lust rein erhält, bildet die andere Seite zur *ὑπομονή* des unter allem, was sein Leben in der Welt ihm Schweres bringt, standfest Aushaltenden, und schließt sich am nächsten an die Selbstkasteiung an. Die *γνῶσις* aber, welche sich neben diese Reinigkeit stellt, ist im Sinne von 1 Kor. 8, 1 gemeint: sie besteht in der sittlichen Erkenntniß, welche die Reinigkeit nicht in irgendwelche Aeußerlichkeit setzt, sondern richtig beurtheilt, was den Menschen vor Gott rein

¹⁾ vgl. 3. B. 4, 8. ²⁾ gegen Olshausen u. A. ³⁾ vgl. Bengel. ⁴⁾ gegen de Wette u. A.; vgl. 3. B. 11, 27.

und unrein macht. Sonach bezieht sich beides, *ἐν ἀγρότητι* und *ἐν γνώσει*, auf das Verhältniß zu Gott, dagegen das folgende Gliederpaar auf das Verhältniß zu den Menschen. Wie aber diese beiden Gliederpaare, so sind auch die beiden nächsten, *ἐν πνεύματι ἀγάπῃ*, *ἐν ἀγάπῃ ἀνυποκρίτως* und *ἐν λόγῳ ἀληθείας*, *ἐν δυνάμει Θεοῦ*, einander gleichartig, und zwar schon darin, daß der Ton im ersten auf den Adjektiven, im zweiten auf den Genitiven ruht. Das eine Mal sagt der Apostel, was für ein Geist es ist, der ihn regiert, und was für eine Liebe es ist, die ihn beseelt, und das andere Mal, welcher Art das Wort ist, das er handhabt, und welcher Art das Vermögen, das er ausübt. Dort verhalten sich *πνεῦμα* und *ἀγάπη* zu einander gemäß 1 Kor. 14, 1 und hier *λόγος* und *δύναμις* wie 1 Kor. 4, 20. Heiliger, nicht weltlicher Geist ist es, welcher das in ihm wirkt, worin sich seine Begabung kundgibt, und ungeheuchelte, nicht blos scheinbare Liebe ist es, die ihn seine Gaben zum Dienste der Brüder verwenden läßt; und spricht er, so ist es Wahrheit, die er verkündigt, handelt er, so ist es göttliches Vermögen, das ihn stark macht. An dieß Rehte schließt sich *διὰ τῶν ὅπλων τῆς δικαιοσύνης* an, zu den beiden vorhergehenden Reihen, die aus je zweimal zwei Gliedern bestehen, die dritte bildend. Denn der sich von selbst erklärende Wechsel der Präposition thut deshalb hiegegen Nichts zur Sache, weil *διὰ* hier im Sinne des Mittels, hernach aber im Sinne des begleitenden Umstands gebraucht ist. *Δικαιοσύνη* mit der nähern Bestimmtheit zu fassen, daß es die Glaubensgerechtigkeit wäre, besteht in diesem Zusammenhang, wo *τὰ ὅπλα τῆς δικαιοσύνης* lediglich im Gegensatze zu *τὰ ὅπλα τῆς ἀδυναμίας* gemeint sind¹⁾, und bei der Abwesenheit jedes Gegensatzes zu einer andern Gerechtigkeit nicht die mindeste Berechtigung²⁾. Waffen der Gerechtigkeit sind die Kampfmittel des Christen, sofern sie dem dienen und zu dienen geeignet sind, was von Gottes wegen Rechtens ist. Da aber in diesem Kampfe der Widerpart sowohl bestritten als abgewehrt sein will, so fügt der Apostel hinzu *τῶν δεξιῶν καὶ ἀριστερῶν*, ja betont diesen Gegensatz vornämlich, wodurch auch diese an sich ungegliederte Reihe eine zwie-theilige wird, und sich zugleich die Reihe von Gegensätzen einleitet,

¹⁾ vgl. Röm. 6, 13. ²⁾ gegen Meyer.

in denen der dritte Abschnitt dieser Aufzählung verläuft. Nachdem nämlich der erste Abschnitt derselben sein Verhalten nach der Seite der Leidentlichkeit, der zweite nach der Seite der Thätigkeit beschrieben hat, wird nun der dritte die Selbstgleichheit seines Verhaltens in allen Gegensätzen seiner Lage beschreiben, so zwar, daß wir hören, wie er sich von keinem Gegensatz beirren läßt, den er durchzumachen hat, und alle Gegensätze, sei es dessen, was er wirklich und was er vermeintlich ist, oder dessen, was er in Wirklichkeit gegensätzlicher Weise beides zugleich ist, als für ihn gleichgültig oder in ihm aufgehoben unter sich beschließt.

Durchzumachen hat er den Gegensatz von δόξα und ἀτιμία und von δυσφημία und εὐφημία. Denn im Sinne des Mittels kann διὰ nicht gemeint sein, weder so, daß er sich durch Ehre und guten Ruf, wie durch Schande und übeln Ruf in so fern empfehle, als er beides in der rechten Weise hinnimmt¹⁾, noch so, daß es ihm zur Empfehlung gereicht, bei Gottes Freunden Ehre und guten Ruf, bei Gottes Feinden Schande und übeln Ruf zu haben²⁾. Im erstern Falle würde er sich allerdings selbst empfehlen, aber nicht durch das Gegenwärtliche selbst, welches genannt ist; sondern durch die nicht genannte Weise, wie er sich dazu verhält; und im andern Falle würde nicht er selbst sich empfehlen, sondern das empföhle ihn, was aber nicht gesagt ist, von wem er geehrt und von wem er geschmäht wird. Man hat also διὰ im Sinne des begleitenden Umstands zu nehmen, und der Ton liegt auf dem Gegensatz selbst, daß er auf sein Verhalten ohne Einfluß ist. Auf dieses zweimalige διὰ mit seinen beiden Gegensätzen dessen, worunter er sich gleich bleibt, wenn hie das Eine, dort das Andere ihm begegnet, folgt dann ein siebenmaliges ὥς, welches besagt, was für Gegenwärtlichkeiten ihm selbst stetig und gleichzeitig anhaften, die einen von der Art, daß es unerträglich scheint, beides sein zu müssen, die anderen von der Art, daß es unmöglich scheint, beides sein zu können. Der erstern Art sind die sachlich an διὰ δόξης καὶ ἀτιμίας, διὰ δυσφημίας καὶ εὐφημίας sich anschließenden, ihrer Gleichartigkeit wegen damit zusammengehörigen Gegensätze ὥς πλάνοι καὶ ἀληθεῖς, ὥς ἀγνοοῦμενοι καὶ ἐπιγινωσκόμενοι,

¹⁾ so Billroth. ²⁾ so Meyer.

die aber unter sich wieder darin verschieden sind, daß das eine Mal beisammensteht, was er vermeintlich und was er wirklich ist, das andere Mal dagegen, was er wirklich beides ist. Denn ἀγροόμενος im Gegensatz zu ἐπιγινώσκόμενος ist nicht ein Unbekannter, von dem man nicht weiß¹⁾, sondern ein Mißkannter, den man nicht für das kennt, was er ist²⁾. Die es in jenem Sinne nehmen, lassen den Apostel sagen, er werde von seinen Widersachern verächtlich als ein unbekannter Mensch bezeichnet. So verstanden wäre dieser Gegensatz dem vorhergehenden desto gleichartiger. Aber wie paßt dem so verstandenen ἀγροόμενοι gegenüber ἐπιγινώσκόμενοι? Nicht daß er richtig erkannt, sondern daß er weit und breit bekannt sei, müßte den Gegensatz bilden. Wir verstehen also wohl besser, daß er sich nicht verbräuen lasse, wenn sein Verhalten ihm beides zugleich zu Wege bringt, Mißkennung und Anerkennung: statt es darnach einzurichten, daß ihm nur letztere zu Theil werde, thut er, unbeirrt vom Gegentheile, was eines Gottesknechtes Selbstempfehlung ist. Aber er erfährt doch nicht bloß Mißkennung, sondern wird auch wirklich erkannt. Von dieser Seite angesehen bildet der Gegensatz ὡς ἀγροόμενοι καὶ ἐπιγινώσκόμενοι den Uebergang zu den nachfolgenden Gegensätzen, in welchen der Apostel die mit seinem Verhalten verbundene Zuständlichkeit seines Lebens als eine solche beschreibt, die alle Gegensätze unter sich beschließt, so zwar, daß das Schlimme immer wieder aufgewogen wird durch Gutes. Von diesen Gegensätzen sind wieder die ersten zwei unter sich und dann die übrigen drei unter sich gleichartig. Denn wie er gegenüber dem ἀποθνήσκοντες, welches ihn als einen fort und fort am Rande des Todes Befindlichen darstellt, triumphirend ausrufen kann καὶ ἰδοὺ ζῶμεν, indem er doch immer wieder das Leben behält³⁾; so tritt, an Ps. 118, 18 erinnernd, dem hienach von göttlicher Züchtigung zu verstehenden παιδευόμενοι tröstlich καὶ μὴ θανατούμενοι gegenüber, indem ihn derselbe, der ihn mit Leiden heimsucht, doch nie darin erliegen läßt. Ὡς ἀποθνήσκοντες und ὡς παιδευόμενοι so zu verstehen, als sei damit gemeint, was er in den Augen der Menschen sei⁴⁾, hat eben so wenig Grund, als

¹⁾ so z. B. Billroth, de Wette, Meyer. ²⁾ vgl. z. 1 Kor. 14, 38.

³⁾ vgl. 4, 11; 1 Kor. 15, 29; Röm. 8, 36. ⁴⁾ so gewöhnlich.

die gleiche Auffassung von *ὡς ἀγρούμενοι* oder von *ὡς λυπούμενοι*, *ὡς πτωχοί*, *ὡς μηδὲν ἔχοντες*. Es geht ihm wirklich so, wie diese Bezeichnungen von ihm sagen; aber er kann sich dann doch immer wieder dessen getrösten, was er gegenüberstellt. Während aber *καὶ ἰδοὺ ζῶμεν* ausagt, was doch immer wieder der Fall ist, und *καὶ μὴ θανατούμενοι*, wozu es doch immer wieder nicht kommt; so finden wir in den drei folgenden Gegensätzen solches zusammengestellt, was immer gleichzeitig und gleicher Weise bei ihm statthat. Er erleidet Betrübniß und steht doch allezeit, also ohne Unterbrechung durch sie, in Freude; denn seine Freude in Gott erfährt keine Störung durch seine Betrübniß in der Welt. Er ist arm, und macht doch Viele reich; denn der geistliche Reichthum, den er spendet, erleidet keinen Abbruch durch seine irdische Armuth. Er ist besitzlos und doch ein Inhaber aller Dinge; denn der, welcher Christum hat, den Herrn aller Dinge, ist in ihm Herr über Alles, ob er gleich sichtbarer Weise Nichts besitzt: er kann es nämlich alles entweder entbehren oder erbitten. Da die beiden letzten Gegensätze einander ergänzen, indem *πολλοὺς πλουτίζοντες* und *πάντα κατέχοντες* nur nach zwei verschiedenen Seiten das Widerspiel der Armuth ausdrückte, so kann man sie beide in eins zusammenfassen und so dem *ὡς λυπούμενοι αἰεὶ δὲ χαίροντες* gegenüberstellen: wornach dann die Beschreibung der Selbstgleichheit seines Verhaltens in allen Gegensätzen seiner Lage aus zweimal vier Stücken besteht, von denen immer je zwei näher zusammengehören. Und andererseits, wie *ἐν ὑπομονῇ πολλῇ* den drei je dreigliedrigen Reihen vorausging und sie einleitete, in welchen die Beschreibung seines Verhaltens nach der Seite der Leidentlichkeit sich vollbringen sollte, worauf in drei weiteren Reihen die Beschreibung desselben nach der Seite der Thätigkeit folgte; so schließt nun die ganze Aufzählung mit einem am Ende jener zwei viergliedrigen oder vier zweigliedrigen Reihen überschüssigen Satz.

Aber mit dieser Aufzählung dessen, worin sich der Apostel allseitig mit der That empfiehlt, anstatt irgendwelchen Anstoß zu geben, der seinem Dienste Berunglimpfung zuziehen könnte, schließt nicht ein Gedanke ab, wenn wir recht gesehen haben, sondern das, um dessentwillen er sich solches Zeugniß giebt, steht vielmehr noch erst zu erwarten. Bei der gewöhnlichen Verbindung dieses weit aus-

gedehnten Participialsatzes V. 3—10 mit V. 1 kann man sich des Eindrucks nicht erwehren, daß sich der Apostel einer episodischen Abschweifung überlassen hat¹⁾. Soll sich dann das unmittelbar Nachfolgende hiemit zusammenreimen, so kann man dieß höchstens dadurch erzwingen, daß man τὸ στόμα ἡμῶν ἀρέσκειν πρὸς ὑμᾶς und ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτυνται in einem unzulässigen Sinne faßt. Ersteres soll angeblich das vorhergegangene Selbstzeugniß des Apostels, entweder das in V. 3—10²⁾ enthaltene oder das mit 3, 1 begonnene³⁾, als eine offene, rückhaltlose Rede bezeichnen. Aber hiezu würde der Ausdruck nur passen, wenn es ein aoristischer Satz wäre. So aber, mit dem präsentischen Perfectum⁴⁾ ἀρέσκειν, heißt es „mein Mund ist offen gegen euch“, und nicht „ich habe geredet“⁵⁾. Man hat sich deshalb auch damit helfen wollen, daß man erklärte: ich habe einmal zu reden angefangen, und muß nun noch weiter reden⁶⁾. Aber dann müßte das Folgende Fortsetzung des Vorhergehenden sein, etwa wie 12, 1, was ja doch nicht der Fall ist. Die Redensart ἀνοίγειν τὸ στόμα wird immer im Gegensatz zum Stillschweigen gebraucht. Nicht die Rückhaltlosigkeit noch die Zuversichtlichkeit, mit der Einer spricht, bedeutet es, so wenig als die Feierlichkeit seines Anhebens⁷⁾, sondern daß er vom Stillschweigen zur Rede übergeht⁸⁾, zu reden anhebt, statt schweigsam zu bleiben⁹⁾, mit dem nicht zurückhält, was er für sich behalten könnte¹⁰⁾. Hiernach besagen die Worte τὸ στόμα ἡμῶν ἀρέσκειν πρὸς ὑμᾶς, daß der Apostel mit aufgethanem, statt geschlossenem, Munde dasteht, und statt für sich zu behalten, was er zu sagen hat, zu denen redet, die er jetzt mit Namen nennt. Denn mit Namen redet er hier mit einem Male seine Leser an, um zu betonen, daß ihnen, eben ihnen gilt, was er sagt¹¹⁾, daß sie es sich sollen gesagt sein lassen. Was es aber ist, das er ihnen zu sagen hat und das sie sich sollen gesagt sein lassen, haben wir V. 1 gelesen. Nicht erst daraus, daß Ermahnungen nachfolgen, erklären sich jene Worte¹²⁾, obwohl er dabei schon im Sinne hat, sie folgen

¹⁾ so z. B. Meyer, Oslander. ²⁾ so z. B. Billroth, Neander, Meyer. ³⁾ so de Wette. ⁴⁾ gegen de Wette. ⁵⁾ gegen Meyer, wie gegen Frijsche. ⁶⁾ so Rückert. ⁷⁾ gegen Tholuck d. Bergpredigt S. 60. ⁸⁾ vgl. z. B. Hiob 3, 1; Prov. 31, 26; Matth. 5, 2. ⁹⁾ vgl. z. B. Jes. 53, 7; Ps. 38, 14. ¹⁰⁾ vgl. z. B. Sirach 22, 22; Eph. 6, 19. ¹¹⁾ vgl. z. Gal. 3, 1. ¹²⁾ gegen Estius u. A.

zu lassen, sondern als Wiederaufnahme des παρακαλοῦμεν μὴ εἰς κενὸν τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ δεῖξασθαι ὑμᾶς erklären sie sich. Die seinen Dienst vor Verlästerung bewahrende, ihn selbst als Gottes Diener erzeugende Untadelhaftigkeit seines Verhaltens, die er sich selbst bezeugen kann, steht ihm zur Seite, wenn er mit unverhaltenem Mahnrufe an denen, mit welchen er es jetzt zu thun hat, das Geschäft seines Dienstes ausrichtet. Denn so gehört B. 11 als abschließender Hauptsatz mit dem vorausgegangenen langathmigen Participialsatze zusammen: eine Verbindung, deren grammatische Unregelmäßigkeit durch die vielen gleichartigen Vorkommnisse ihr Befremdliches verliert¹⁾, und sich überdies hier um so leichter erklärt, als nur durch sie die Wendung möglich ward, mit der er, wie das unverhaltene Wort seines Mundes, so nun zugleich auch die entsprechende Verfassung seines Herzens aus dem Zeugnisse, das er seinem Verhalten im Munde geben kann, begreifen lehrt. Denn dem aufgethanen Munde entspricht das weit geöffnete Herz, und hienach entscheidet sich die Frage, ob ἡ καρδία ἡμῶν πεπλάτνται, zu welchem sich πρὸς ὑμᾶς hinzuversteht, nach dem hebräischen קִּהַּץ²⁾ oder קִּהַּץ³⁾ verstanden sein will. Im erstern Falle ist Offenheit und darum Zugänglichkeit⁴⁾ des Herzens im Gegensatze zur Verschlossenheit, im letztern weite Ausdehnung und darum Frohmüthigkeit⁵⁾ im Gegensatze zur Gepreßtheit gemeint. Eine dritte Erklärung, wonach der Apostel sagen soll, er habe sein Herz ausgeschüttet⁶⁾, entbehrt aller Berechtigung. Von den beiden an sich möglichen Auffassungen, die man natürlich nicht verbinden kann⁷⁾, verdient diejenige den Vorzug, bei welcher πεπλάτνται dem ἀνέωγεν am nächsten bleibt, und dieß gilt von der erstern. Aber dann muß man auch bei ihr bleiben und nicht die andere dadurch doch wieder dreinmengen, daß man die im Sprachgebrauche von πλατύνειν unaufweisbare Vorstellung von der herzerweiternden Wirkung der Liebe einmischt⁸⁾. Ein weit gegen Einen aufgeschlossenes Herz ist ein solches, das bereit ist, ihn

¹⁾ vgl. 3. B. Akt. 20, 3; Marc. 9, 20 u. Frißche 3. dieser St.; Xenoph. Cyrop. 3, 2, 28; 7, 5, 37; 8, 2, 24; Jsofr. paneg. 108. ²⁾ vgl. LXX Deut. 11, 16. ³⁾ vgl. Ps. 119, 32 LXX. ⁴⁾ so Deut. 11, 16. ⁵⁾ vgl. Jes. 60, 5. ⁶⁾ so 3. B. de Wette, Neander. ⁷⁾ wie Flatt. ⁸⁾ so 3. B. Billroth, Rückert, Meyer, Osiander, Wisping, Maier.

in sich aufzunehmen und in sich einzuschließen¹⁾. Mit solchem Herzen steht der vor den Korinthern, dessen Mund frei aufgethan ist, sie zu ermahnen, daß sie Gottes Gnade nicht vergeblich hinnehmen, und nicht ist er jetzt eben erst über dem, was er zu ihnen geredet hat, solchen Herzens geworden²⁾. Wie sollte doch auch gerade das Zeugniß, das er seinem eigenen amtlichen Verhalten gegeben hat, hiezu gebient haben?³⁾ und wie sollte er selbst sagen, daß ihm erst jetzt das Herz recht gegen sie aufgegangen sei? Es hat mit beiden Perfectis die gleiche Bewandniß, und beide Sätze zusammen sagen aus, welches seine Stellung gegen die Leser überhaupt ist, sagen es aber im Zusammenhange mit dem Zeugnisse, das er sich gegeben hat. Als einer, der sich in seinem Berufsleben so hält, wie er es von sich hat bezeugen können, steht er den Korinthern mit aufgethanem Munde, sein Mahnwort zu ihnen zu reden, und mit weit aufgeschlossenem Herzen, sie darein aufzunehmen und drin zu hegen, gegenüber. Sie sollen von ihm sich sagen lassen, ihm sich hingeben, fordert er, und er kann es fordern, wenn sie das Zeugniß anerkennen müssen, das er sich gegeben hat.

Mit diesem Bewußtsein fordert er von den Lesern, daß sie seiner Ermahnung zu einem ihm-einem Ermahnen nur gesagt hat, daß er es den Lesern gegenüber dem Christen-sein Berufsgeschäft sein lasse, zu einer wirklichen Ermahnung, einer sofortigen Ausrichtung dieses seines Geschäfts überzugehen vorhat. Sie sollen nämlich, daß er sie so ermahnt, wie er jetzt thun wird, nicht bloß als etwas ansehen, das er von Berufswegen, sondern auch als etwas, das er aus Liebe zu ihnen thut, und sollen diese seine Liebe damit erwidern, daß sie seiner Ermahnung Raum geben. Deshalb läßt er den ersten jener beiden Sätze nicht ohne den zweiten, welchem er, durch das Zwischenliegende diesen Uebergang vermittelnd, den Zuruf folgen lassen kann *τὴν δὲ αὐτὴν ἀντιμισθίαν, ὡς τέκνοις λέγω, πλατύνθητε καὶ ὑμεῖς*, wo der Aklusativ *τὴν αὐτὴν ἀντιμισθίαν*, welcher sich daraus erklärt, daß die Erfüllung dieser Forderung Be-

¹⁾ vgl. 7, 3. ²⁾ so z. B. Willroth, Meyer. ³⁾ vgl. Rückert.

zahlung eines Gegenlohns ist, das, was sie thun sollen, nicht blos als schuldige Erwiederung dessen bezeichnet, was er thut, sondern zugleich die Selbigkeit des einen und des andern Thuns ausdrückt¹⁾. Dieser Aufforderung bedurfte es, weil es sich so mit ihnen verhielt, wie der Satz στεροχωρεῖσθε ἐν τοῖς σπλάγχθοις ὑμῶν besagt, während sich der Apostel durch die Stimmung, die er bei ihnen vorhanden wußte²⁾, zu der sonst eines zureichenden Grundes entbehrenden Verneinung οὐ στεροχωρεῖσθε ἐν ἡμῖν veranlaßt sah, die er dem bejahenden Satze ἡ καρδία ὑμῶν πεπλάτνται beigiebt: ein Gegensatz, welcher nicht zuläßt, στεροχωρεῖσθαι im Sinne der Bekümmerniß oder Beängstigung zu verstehen³⁾, sondern bei der sinnlichen Bedeutung des Wortes stehen bleiben heißt, so zwar, daß nun, was durch den Ausdruck πεπλάτνται möglich ist, der Gegensatz der Geschlossenheit und Aufgeschlossenheit in den andern der Weitschaft und der Enge übergeht. Die Gemeinde glaubte zu engen Raum in ihm zu haben, eine kleinere Stelle, als sie wünschte, in seinem Herzen einzunehmen. Aber sie täuschte sich hierin. Sie litt allerdings an einer Beengtheit — denn so steht στεροχωρεῖσθε δέ dem οὐ στεροχωρεῖσθε gegenüber — aber der Ort derselben ist nicht sein Herz, sondern ihr eigenes Innere, das durch den Ausdruck σπλάγχθα als Stätte desjenigen theilnehmenden Empfindens bezeichnet ist, welches dem Verhältnisse des Geschöpfes zum Mitgeschöpfe entspricht. Darin beengt sein, zu engen Raum haben heißt nichts Anderes, als in einer innern Verfassung sein, bei der es zu keiner rechten Liebesbewegung kommt. Denn nicht von sich sagt der Apostel στεροχωροῦμαι ἐν τοῖς σπλάγχθοις ὑμῶν, sondern führt ihnen ihre eigene üble Verfassung zu Gemüthe, deren sie ledig gehen, wenn sie sich weit aufthun, wie er gegen sie aufgeschlossen ist, und so sein Verhalten gegen sie als dankbare Kinder ihres Vaters mit gleichem Verhalten gegen ihn erwidern. Wenn sie so thun, so werden sie ihrerseits aus der von Rechtswegen ihnen selbst schmerzlichen Enge herauskommen, in welcher sie keiner rechten Liebesbewegung fähig sind, er aber wird dadurch den ihm gebührenden Raum in ihrem Herzen gewinnen.

¹⁾ vgl. Frisiche 3. b. St. u. Hebr. 4, 11. ²⁾ vgl. Rückert. ³⁾ so 3. B.

Wenn also sein Mund jetzt gegen sie aufgethan ist, um so zu ihnen zu reden, wie sein Amt ihn reden heißt, so sollen sie wissen, daß dieß sein Mahnwort aus einem gegen sie aufgeschlossenen Herzen kommt, und sollen ihrerseits ihm sich erschließen, um sein Mahnwort mit der Liebe aufzunehmen, mit welcher seine eigene zu erwidern ihre Kindespflicht ist. Sein Mahnwort lautet aber, *μη γίνεσθε ἐρεοζυγοῦντες ἀνιστοῖς*, wo *γίνομαι* wieder ein Werden im Sinne eines durch das Prädikat bezeichneten jeweiligen Gebahrens ist¹⁾. Von einem Thun und Verhalten mahnt er sie damit ab, welches ein *ἐρεοζυγεῖν* wäre. Aber nicht ein *ἐρεοζυγεῖν ἀνιστοῖς*. Denn wie auch *ἐρεοζυγεῖν* zu fassen sein mag, einer dativischen Beziehung ist es unfähig, und so es zu wenden, daß *ἐρεοζυγεῖν τινι* gleichbedeutend wird mit *σζυγεῖν τινι*, ist unzulässig²⁾. Bei der Mannigfaltigkeit des Sinnes, in welchem Zusammensetzungen mit *ἐρεο* möglich sind, will vor allem ermittelt sein, von welcher Anschauung der an sich mehrdeutige Ausdruck hier getragen ist. Er kann bedeuten, unter anderm Joche sein, als ein Anderer, oder unter anderm, als dem rechten; er kann aber auch bedeuten, einseitig, anstatt mit einem Nebengespann³⁾, unter dem Joche sein, und deshalb, aber schwerlich auch ohne dieß⁴⁾, einseitig ziehen, oder endlich nach der einen Seite unter diesem, nach der andern unter einem andern und andersartigen Joche sein, wie verschiedenerlei Zugthiere unter verschiedenartigem Joche gehen⁵⁾. Eine Deutung, welche *ζυγός* als Wage oder Wagbalken nimmt, ist durch ihre Unverträglichkeit mit dem Folgenden von vorn herein ausgeschlossen. Welche aber von den möglichen Bedeutungen hier statthat, muß sich aus dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden ergeben. Nun hat der Apostel seine Ermahnung, für welche sich die Leser ihm erschließen sollen, dahin gerichtet, daß sie Gottes Gnade nicht vergeblich empfangen. Die ihnen widerfahrende Gnade Gottes ist also das Joch, unter dem sie zu gehen haben⁶⁾. Ihr *ἐρεοζυγεῖν* bestände sonach darin, daß sie einem andern Joche, als diesem, welchem sie unterstehen, sich selbst unter-

¹⁾ vgl. 3. Gal. 4, 12. ²⁾ gegen Oslander, wie gegen de Wette, Winer Gramm. S. 207. ³⁾ vgl. Plut. Cim. c. 16. ⁴⁾ so Theodoretus. ⁵⁾ vgl. Levit. 19, 19. ⁶⁾ vgl. Matth. 11, 30; Röm. 6, 15 ff.

gäben, und auf diese Weise unter zweierlei verschiedenartigem Joche zögen. Wie sollten sie aber dazu kommen, wenn nicht denen zu Gefallen, die unter dem andern Joche sind? Also Ungläubigen zu Gefallen — so ist der Dativ *ἀπὸ τοῖς* gemeint — würden sie sich in diese unnatürliche Lage begeben, ein getheiltes und zwieträchtiges Leben zu führen, das nach der einen Seite von der Gnade, der sie als Glieder der Gemeinde Christi unterstehen, nach der andern von einem der Gnade fremden und außerhalb ihres Gebiets herrschenden Wesen bestimmt wäre.

Das werden sie nicht thun, wenn sie erwägen, durch welche Kluft geschieden ist, was hüben und drüben liegt. Daher führt ihnen der Apostel dieß zu Gemüth in fünf Fragen, von denen die zweite und dritte, die vierte und fünfte näher zusammengehören. Denn *ὁ* verbindet Fragen mit gleichem Fragworte enger unter sich, als *ἦ*¹⁾. Und dem entspricht auch der Inhalt der Fragen. Denn auf den Gegensatz der menschlich sittlichen Beschaffenheit, die hüben und drüben statthat, folgt der Gegensatz sowohl des beiderseitigen Bereichs, der nach seiner Zuständigkeit mit *φῶς* und *σκότος* benannt ist, als auch der beiden Häupter desselben, des von Gott gesandten Heilsmittlers und des widergöttlichen Verderbers, wenn anders *Βελίαρ* eins und dasselbe ist mit *ὁ ὄντας*; und hierauf wiederum folgt der Gegensatz dessen, worin sich das hier und dort statthabende Verhalten zu Gott ausdrückt, einerseits nämlich in der Gläubigkeit und Ungläubigkeit des Einzelnen, andererseits in dem, was die Einen und was die Anderen zu einer gottesdienstlichen Gemeinschaft vereinigt, dem Tempel Gottes dort und den Götzenbildern hier. Daß wir so die Sätze richtig zusammenordnen, erhellt auch aus der Gleichartigkeit des Ausdrucks, mit welchem die schlechthinige Geschiedenheit einerseits im zweiten und dritten, andererseits im vierten und fünften Satze bezeichnet ist, indem sich *τὴς κοινωνίας* und *τὴς μερὸς* ebenso, wie *τὴς συμφωνίας* und *τὴς συγκατάθεσις* unter sich entspricht, und andererseits in den beiden ersten Sätzen *πρός*, in den beiden anderen *μετά* zur Anwendung kommt. Was die Ungenauigkeit des Gegensatzes *καὶ ὁ θεὸς* und *εἰδωλα* anlangt, so ist

¹⁾ gegen Meher. ²⁾ gegen Rückert.

sie nur eine scheinbare²⁾ und wird dadurch aufgehoben, daß die eigentliche Meinung desselben auf die Unverträglichkeit des hier und dort gottesdienstlich Einigenden geht. Um die Götzen sammeln sich die Ungläubigen, einen Tempel Gottes bilden die Gläubigen. Denn so fährt der Apostel fort: *ὑμεῖς γὰρ τοῦ θεοῦ ἐστέ ἱερότερον*. Statt dessen *ἡμεῖς* und *ἐσμεν* zu lesen, was sich allerdings auch in der sinaitischen Handschrift, aber mit dem Pluralis *καὶ* verbunden, findet, erscheint bei der unzureichenden äußern Beglaubigung dieser Lesart durch die Berufung auf die Unwahrscheinlichkeit einer Aenderung des *ὑμεῖς* in *ἡμεῖς* um so weniger genügend empfohlen, als man allerdings meinen konnte, es müsse hier, wo die Leser ermahnt werden, sich nicht dahin und dorthin zu halten, nicht von der angerebten Gemeinde, sondern von der Christenheit gesagt sein, daß sie Gottes Tempel sei¹⁾. In Wahrheit ist's freilich anders. Denn so unrichtig man den Apostel versteht, wenn man ihn sagen läßt, sie dürfen, da sie Gottes Tempel sind, den Götzen keine Stelle in ihren Herzen einräumen²⁾, was sich zu den vorhergegangenen Gegensätzen nicht schicken würde; so gewiß vielmehr seine Meinung ist, daß sie ihr Leben nicht zum einen Theile, nämlich durch die Art und Weise ihres geselligen Verkehrs, auf dem Gebiete führen können, welches ein Gebiet der Unsittlichkeit, der Finsterniß und Beliar's, der Ungläubigen und der Götzen ist: so fordert doch auch dieses richtigere Verständniß, daß er von ihnen selbst sagt, sie seien das, was mit den Götzen sich nicht reimt, damit sie auf ihr eigenes Gebiet ihr Leben einschränken und es nicht zugleich ein Leben auf dem der Götzen sein lassen. In diesem Sinne weist er im Anschlusse an Lev. 26, 11—12 auf die Verheißung hin, welche Jehova Israel gegeben hat, daß er in seiner Mitte gegenwärtig sein und als sein Gott es zu seinem Volke haben will, und schließt hieran mit freiestem Gebrauche alttestamentlicher Worte die Ermahnung, die ihnen aber eine Ermahnung desselben Jehova und seiner heiligen Schrift sein soll, von denen sich zu sondern, die nicht sein Volk sind, und mit deren unreinem Wesen unverworren zu sein, indem er dann, also unter dieser Bedingung, sich als Vater zu ihnen als

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so Rückert.

seinen Söhnen und Töchtern bekennen und halten will. Da sie doch diejenigen sein wollen, an welchen jene Verheißung der Schrift in Erfüllung gegangen ist, so müssen sie auch der Ermahnung nachkommen, welche ihnen dann gilt: nur so sind sie der Gotteskinderschaft theilhaftig, welche den Gliedern des Volkes Gottes zugesagt ist. Der nicht wörtlich so in der alttestamentlichen Schrift vorfindliche Schlußsatz hinter dem aus Jes. 52, 11 Entnommenen, *καὶ ὡς εἰσδέξομαι ὑμᾶς καὶ ἔσονται ὑμῖν εἰς πατέρας καὶ ὑμεῖς ἔσεσθε μοι εἰς υἱοὺς καὶ θυγατέρας*, ist wohl deshalb so gefaßt, um die Leser zu erinnern, welchen Ersatz sie finden für den Verlust, den ihnen die Absonderung von der heidnischen Gemeinschaft bringt, wenn sie dadurch Eltern und Geschwistern und Blutsverwandten entfremdet werden.

An den Hinweis auf die in Erinnerung gebrachten Verheißungen schließt sich eine Ermahnung an, welche über die hinausgeht, zu der sich der Apostel durch die Neigung seiner Leser, mit ihren heidnischen Volksgenossen eine ihrem Christenstande unangemessene und ihn gefährdende Verkehrsgemeinschaft zu pflegen, zunächst veranlaßt gesehen hatte. Denn jetzt ermahnt er zu einer Selbstreinigung von aller äußern und innern Befleckung, wie sie da zu Wege kommt, wo man es nicht blos bei dem Anfange eines Standes der Heiligkeit beläßt, sondern ihn zur Volligkeit zu bringen sich angelegen sein läßt. Mit *σὰρξ καὶ πνεῦμα* bezeichnet er dieß Mal das Äußere und Innere menschlichen Wesens, nicht mit *σῶμα καὶ πνεῦμα*¹⁾, weil es sich nicht darum handelt, dem durch den Schöpfer Gegebenen seine geschöpfliche Reinheit zu wahren, sondern das durch des Menschen Schuld Befleckte von seiner Befleckung zu reinigen. Denn rein erhalten heißt ja *καθαρίζω* nicht, und daß er die Ermahnten Gottes Tempel genannt hat, nöthigt keineswegs, es so zu nehmen²⁾, da immer zwischen dem Stande, welcher dem Christen vermöge seiner Zugehörigkeit zu Christo eignet, und dem, in welchem er sich vermöge seines dermaligen Verhaltens befindet, wohl unterschieden sein will. Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß der Apostel hier, wo er zur Selbstreinigung ermahnt, und also bei denen, die er ermahnt, entstellende Flecken voraussetzt, von denen sie sich reinigen müssen, von

1) wie 1 Kor. 7, 34. 2) gegen Olshausen.

der bisherigen Anrede abgeht und die ihn miteinschließende Form der Selbstermunterung gebraucht, damit es nicht den Eindruck mache, als ob er auch dieser Ermahnung, deren ja Alle bedürfen, die Leser ebenso sonderlich bedürftig achte, wie es bei der vorhergehenden allerdings der Fall gewesen ist. Indem er aber mit *ἐν φόβῳ θεοῦ* sie schließt, erinnert er an den Anfang des zwietheiligen Abschnitts zurück, welcher hier zu Ende geht. Denn nachdem er 5, 9 dazu übergegangen war, das Zeugniß, das er in 2, 14—17 seiner Berufsthätigkeit gegeben hatte, daraus zu erklären, daß er sie im Hinblick auf Christi dereinstiges Gericht übt; fuhr er 5, 11 mit den Worten fort *εἰδότες οὖν τὸν φόβον τοῦ κυρίου ὁρθώματος πεποιμέναι*, um im Anschlusse hieran erstlich bis 6, 11 auszuführen, daß er bei dem, was er thut und wie er es thut, ein gutes Gewissen hat, indem er es nicht nur, wenn er der Welt als Bote Gottes Ver söhnung mit Gott anbietet, oder als Gehülfe Gottes die Versöhnten ermahnt, Gottes Gnade nicht vergeblich hinzunehmen, immer auf den mit Christi Tod und Auferstehung bezweckten neuen Menschen abzieht, sondern auch in der Ausrichtung seines Amtes allerwege so sich erzeigt, wie es einem Diener Gottes geziemt, und um zweitens von 6, 12 an eine Ermahnung eben der Art an die Leser zu richten, wie sie den zweiten Theil seines Berufsgeschäfts bildet, die Ermahnung nämlich, daß auch sie aller Gemeinschaft, welche sich mit ihrer Zugehörigkeit zu Christo nicht verträgt, sich entschlagen und von allem, was sie äußerlich oder innerlich besleckt, sich reinigen sollen. Wie er selbst in seinem Thun von der Furcht des Herrn regiert ist, so geht sein Thun auch auf nichts Anderes, als die Furcht Gottes zu lehren; und ist dieß sein Beruf, wie sollte er es nicht auch jetzt thun? So geschah es, daß er 6, 12 von der Darlegung des guten Grundes, mit welchem er sich das Zeugniß einer Berufsthätigkeit gegeben hat, die ihn mitten in seiner Unruhe um die Gemeinde frohgemuth sein ließ, zu einer Ermahnung an sie überging, mit welcher er ihr thut, was seines Berufs ist. Er hatte dargelegt, woher ihm dieses Zeugniß erwächst, nämlich erstens aus der Herrlichkeit seines Amtes 3, 4—13, zweitens aus dem Wesen des Christenthums, dessen Verkündigung sein Amt ist, 3, 14—4, 6, drittens aus der Macht Gottes, die sich in den Leiden seines Berufslebens erzeigt,

4, 7—15, so wie viertens aus der Hoffnung, die ihm Angesichts des ihm in Aussicht stehenden Todes beivohnt, 4, 16—5, 8, endlich fünftens aus dem guten Gewissen, das er hinsichtlich dessen, was er thut, 5, 9—6, 2, und dessen, wie er es thut, 6, 3—12, vor Gott und Menschen hat. Seine Berechtigung aber, mit diesem Selbstzeugnisse der Gemeinde gegenüberzutreten, an die er schreibt, hatte er vorher 3, 1—3 damit dargethan, daß er sie an ihr Verhältniß zu ihm als ihrem Stifter erinnerte. Jetzt nun, nachdem er den guten Grund aufgezeigt hat, mit dem er sich das Zeugniß gegeben hatte, nachdem er hiedurch die Freude erklärt hat, die ihn bei aller Unruhe um sie beseelte, und ohne die sie ihn sich nicht denken soll; macht er von seiner Amtsbefugniß gegen sie Gebrauch, und ermahnt sie zu einem ihrem Christenstande eben so entsprechenden Verhalten, wie sein eigenes dem Amte entspricht, von dessen Befugniß er Gebrauch macht, und fordert, daß sie seiner Ermahnung Raum gebe, als Erfüllung einer Kindespflicht, mit der sie seine väterliche Herzensliebe erwidert.

Und in diesem Tone fährt er nun auch fort. Denn er ist an den Punkt gekommen, wo er die Beruhigung und Tröstung schildern will, die ihm endlich in Macedonien durch die Rückkunft des Titus und dessen Nachricht über den Erfolg, welchen sein Brief in der Gemeinde gehabt hat, zu Theil geworden ist. Den Uebergang dazu bereitet er sich durch die Bitte *χωρήσατε ἡμᾶς* und was sich an sie anschließt. Da *χωρήσατε* kein derartiges Object wie *λόγον*¹⁾ oder *ᾠδήν*²⁾ bei sich hat, so kann die Meinung der Bitte nicht sein, daß sie ihn recht verstehen sollen³⁾; wie denn auch das Folgende nichts weniger ist, als eine Erklärung der zunächst vorhergegangenen Ermahnung. Daß *χωρεῖν* nur ein Vermögen bedeute und nicht ein Thun, nicht was Sache des Wollens ist, kann man nicht sagen⁴⁾: es heißt eben so wohl Raum geben⁵⁾, als Raum haben für Etwas, und wo es imperativisch steht, muß es ja im erstern Sinne gemeint sein. Hat es nun in solchem Falle ein persön-

¹⁾ vgl. Matth. 19, 11. ²⁾ vgl. Plut. Cato Utic. c. 64. ³⁾ so z. B.

Bengel, Rückert, de Wette, Maier. ⁴⁾ gegen Rückert. ⁵⁾ vgl. z. B. Plut. Lyc. c. 13.

liches Objekt¹⁾, so ist es allerdings dem, was der Apostel ausdrückte, als er 6, 13 *πλάτυνθητε καὶ ὑμεῖς* schrieb, nahe genug verwandt, um diese Bitte und die jetzige *χωρήσατε ἡμᾶς* für eine und dieselbe nehmen zu lassen: in welchem Falle sich dann begreift, daß man die dazwischen liegende Ermahnung für eine Störung des Zusammenhangs und deshalb wohl auch für eine nachträgliche²⁾ oder von fremder Hand herrührende³⁾ Einschlebung ansah. Aber gleichbedeutend sind die beiden Bitten doch keineswegs. Die frühere ging dahin, daß die Leser sich dem Apostel erschließen sollen, um in ihr für ihn offen stehendes Herz das aufzunehmen, was er ihnen in Ausrichtung seines Berufs aus seinem gegen sie weit offenen Herzen Kommendes zu sagen hat. Jetzt dagegen bittet er sie, ihm selbst bei sich Raum zu geben, also sich so zu ihm zu stellen, daß er sich unter ihnen frei bewegen kann und sich in Ausrichtung seines Berufs nicht gehindert sieht. Diese letztere Bitte tritt nicht neben jene, geschweige daß sie nur eine Wiederholung derselben wäre, sondern bildet vielmehr neben der in 6, 14—7, 1 enthaltenen Ermahnung den andern Theil dessen, was er den Lesern zu sagen vorhatte, als er äußerte, er stehe ihnen mit aufgethanem Munde, aber auch mit weit aufgeschlossenem Herzen gegenüber. *Μὴ γίνεσθε ἑταροζυγῶντες ἀπίστοις* war das Eine, was er ihnen zurufen wollte, eine Ermahnung, die sich dann zu der auf Selbstheiligung gerichteten erweiterte, und *χωρήσατε ἡμᾶς* ist das Andere, eine Bitte, deren Erfüllung er nach dem, was ihm Titus berichtet hat, um so zuversichtlicher verhofft. Das Erstere, das nun keineswegs für eine Störung des Zusammenhangs angesehen werden kann, noch mit der lebhaften Bewegung des Briefs entschuldigt sein will⁴⁾, ging ihren Christenwandel überhaupt an, dessen vornehmste Gefährdung von ihrer Verkehrsgemeinschaft mit den heidnischen Volksgenossen drohte: daher steht es voran. Das Andere geht ihr Verhalten gegen ihn und seine Berufsgenossen an, und folgt daher billig in zweiter Linie. Beides aber steht unter sich in nahem Zusammenhange. Denn so geneigt sie in falscher Weitherzigkeit waren, mit Heiden einen sie gefährdenden Verkehr zu

¹⁾ vgl. z. B. Dem. adv. Mid. 579. ²⁾ so Emmerling. ³⁾ so Ewald.

⁴⁾ gegen Meyer.

pflegen, so schwierig hatten sie sich gezeigt, seiner heilsamen Einwirkung Raum zu geben. Dort thaten sie sich mit denen zusammen, von welchen sie geschieden waren, wie Christus von Beliar, wie Gottes Tempel von den Gözen; hier hielten sie sich steif gegen diejenigen, welchen ihr Beruf ein Recht verlieh auf ihren willigen Gehorsam.

Oder hat die Gemeinde irgend eine Beschwerde gegen sie, daß sich ihr Verhalten hieraus erklärt? Nicht die mindeste. Der Apostel kann bezeugen, ohne Widerspruch befürchten zu müssen, *οὐδὲνα ἠδικήσαμεν, οὐδὲνα ἐφθείλαμεν, οὐδὲνα ἐπλεονεκτήσαμεν*: von welchen drei Sätzen der erste vermöge der Weitschaft des Begriffs *ἀδικεῖν*¹⁾ der allgemeinste ist, während die beiden anderen seinen Inhalt nach zwei verschiedenen Seiten, der innerlichen Schädigung der Person selbst²⁾ und der am Eigenthum³⁾, auseinanderlegen. Es könnte ja sein, daß zwar seine und seiner Gefährten Berufsthätigkeit im Allgemeinen keinem Tadel unterläge, wohl aber Einzelne durch sie an ihrer Seele Schaden genommen hätten oder um das Ihre gebracht worden wären, und daß die Gemeinde, durch solche Erfahrungen gewarnt, auf ihrer Hut sein zu müssen glaubte. Die Möglichkeit, wo dergleichen hätte vorkommen können, auf den frühern Brief des Apostels einzuschränken⁴⁾, ist um so verkehrter, als gerade ein Brief dazu am allerwenigsten der Ort war, und wird überdieß durch die Plurale ausgeschlossen, da der Apostel jenen Brief so durchweg nur in eigener Person geschrieben und deshalb immer, wenn er von sich sprach, der ersten Person Singularis sich bedient hat. In dem gegenwärtigen Briefe hat er mit Ausnahme des auf jenen frühern bezüglichen Abschnitts 1, 15—2, 13 eben so durchgängig der ersten Person Pluralis sich bedient, und also geflissentlich nicht von sich allein, sondern mit Einschluß seiner Berufsgenossen, insonderheit des in der Ueberschrift mitgenannten Timotheus von sich gesprochen. Denn hier handelte es sich, namentlich seit 2, 14, immer um die Beschaffenheit seines Berufs, den Timotheus mit ihm theilte, und seine Berufsthätigkeit, hinsichtlich deren er für Timotheus miteinzustehen hatte. Wenn wir von jetzt an den Pluralis mit dem Singularis abwechseln

¹⁾ vgl. 3. B. Gal. 4, 12; Luc. 10, 19. ²⁾ vgl. 1 Kor. 3, 17. ³⁾ vgl. 2 Kor. 12, 17 f. ⁴⁾ so Rückert.

sehen, so wird sich leicht erkennen lassen, warum dieß geschieht. Kommt ja der Apostel eben jetzt auf den Brief zu sprechen, den er so ganz in eigener Person geschrieben hat, und auf die Wirkung desselben, die sein persönliches Verhältniß zur Gemeinde betraf. Den Uebergang dazu macht schon der Satz *οὐ πρὸς κατάκρισιν λέγω*, indem es eben die von Titus berichtete Wirkung seines Briefs ist, unter deren Eindruck er unmöglich gemeint gewesen sein kann, die Leser durch das Zeugniß, das er sich und seinen Berufsgenossen gegeben hat, verurtheilen zu wollen. Sie konnten sich nämlich allerdings fragen, was ihnen dieses Selbstzeugniß solle, ob er sich so von ihnen behandelt finde, als achteten sie ihn solcher Versündigungen schuldig. Daß er es so nicht meint, heißt er sie daraus entnehmen, daß er noch eben 6, 11 f. bezeugt hat, sie seien in seinem und seiner Berufsgenossen Herzen. Was er hier, indem er sich auf jene Worte seines Briefs bezieht, hinzufügt, *εἰς τὸ συναποθαρσῖν καὶ συνζῆν*, kann aus sprachlichem Grunde, da das Subjekt dieses Infinitivsatzes mit dem des Hauptsatzes eines und dasselbe sein muß, nicht so gemeint sein, daß er mit ihnen sterben und leben wolle¹⁾, und da es *συναποθαρσῖν* heißt, nicht *συναποθνήσκειν*, so kann der Gegensatz nicht so gemeint sein wie 4, 11 oder 6, 9. Wenn er sterben wird, sagt er, so werden sie dieß sein Sterben theilen, und so lange er leben bleibt, theilen sie sein Leben²⁾. Sie theilen aber beides in demselben Sinne, in welchem er von ihnen sagt, daß sie in seinem Herzen sind. Als dort befindlich theilen sie es, sind also seinem liebenden Gedanken gegenwärtig, er mag leben oder sterben.

Er thut dieß
um so zuber-
sichtlich, je
beruhigen-
dere Nach-
richt er in
Macedonien
durch Titus
über die Wir-
kung seines
borigen
Briefs erhal-
ten hat.
7, 4—16.

So sagt er, um den mit *οὐ πρὸς κατάκρισιν λέγω* abgewehrten Gedanken auszuschließen, und in den Ausruf *πολλή μοι παρόρησία πρὸς ὑμᾶς, πολλή μοι καύχησις ὑπὲρ ὑμῶν* überzugehen, dessen erster Theil besagt, wie er innerlich zur Gemeinde steht, als der sich des Besten zu ihr versieht, der andere aber, wie er sich hinsichtlich ihrer gegen Andere stellt, indem er das Beste von ihr sagen und rühmen kann. Dem Eindrucke, unter welchem er dieß schreibt, rückt er dann näher, indem er diesen beiden Sätzen die anderen beiden zur Seite stellt, *πεπλήρωμαι τῇ παρακλήσει, ὑπερπερισσεύομαι τῇ χαρᾷ ἐπὶ πάντοτε*.

¹⁾ so gewöhnlich. ²⁾ so Meyer, Bisping.

τῇ θλίψει ὑμῶν. Der Artikel vor παραλήσει und χαρῇ läßt erkennen, daß er nicht Tröstung und Freude überhaupt, sondern eine durch den Zusammenhang näher bestimmte Tröstung und Freude meint¹⁾, die gerade jetzt ihn so erfüllt hat, daß Nichts in ihm ist, das ihrer ledig wäre²⁾, und die er eben jetzt so reichlich zu erfahren bekommt³⁾, daß sie alle seine Drangsal überwiegt⁴⁾, wie groß und mannigfaltig sie auch dermalen ist. Ehe er aber sagt, was ihn so mit Trost erfüllt hat und ihm solche Freude macht, erklärt er vorerst, was er für Drangsal meint, über welcher ihm so geschehen ist und geschieht. Er thut dieß in der Weise, daß er die Unruhe, von welcher er jetzt zu sagen hat, durch das dem γάρ vorausgeschickte καί als eine Fortsetzung derjenigen zu erkennen giebt, von welcher er 2, 13 gesagt hat; wie er denn auch absichtlich denselben Ausdruck für sie gebraucht wie dort, nur aber nicht mit dem Perfectum ἔσχηκεν, welches von dort herübergenommen sein dürfte, und vor allem mit dem Unterschiede, daß er dort von einer innerlichen Unruhe gesagt hat, während die jetzige eine auch in dem raschen Wechsel unregelmäßiger und unvollständiger Sätze sich ausdrückende Unruhe seines äußern Lebens ist. Dort nämlich beunruhigte ihn die ihm selbst innerliche Sorge um die corinthische Gemeinde dermaßen, daß sie ihn von Troas weiter trieb, so reichliche Gelegenheit, das Wort des Heils zu verkündigen, sich ihm daselbst darbot. Jetzt dagegen in Macedonien kam ihm Anfechtung von außen, die ihn dann freilich auch innerlich berührte⁵⁾, wenn er besorgen mußte, daß die Kämpfe, welche er, wahrscheinlich mit Juden, zu bestehen hatte, in Verfolgung ausarten möchten⁶⁾, aber ohne daß doch dieser Eindruck, den das von außen ihm Widerfahrende auf ihn machte, zu jener rein innerlichen Bewegung sich anders verhielt, als wie ein Erlebniß des Fleischeslebens zu einer Beschaffenheit des Geisteslebens. Auch der Unterschied findet statt zwischen dem, was er 2, 12 f. erzählt hat, und dem, was er jetzt beschreibt, daß jenes nur ihn selbst betraf, während er Letzteres mit Timotheus theilte. Nachdem er aber des-

¹⁾ vgl. 3. B. Röm. 4, 20. ²⁾ vgl. Röm. 1, 29. ³⁾ vgl. Matth. 13, 12; 25, 29. ⁴⁾ vgl. Röm. 5, 20. ⁵⁾ gegen Bengel u. A. ⁶⁾ gegen Meyer, Oslander u. A.

halb B. 5 von der ersten Person Singularis in die erste Person Pluralis übergegangen ist, so bleibt er nun hiebei, auch wo er von der Tröstung und Freude spricht, die ihm, aber freilich dem mit ihm angefochtenen Timotheus nicht minder, durch das Eintreffen des Titus und durch dessen Bericht aus Korinth zu Theil geworden ist. Uebrigens sagt er nicht sowohl von diesem Berichte, daß er ihnen zur Tröstung um ihr Leid gereicht habe, sondern von der Tröstung sagt er dieß, welche Titus selbst damit empfangen hat, daß er Zeuge des Verhaltens der korinthischen Gemeinde war, und verbindet dann nur gleich hiemit in einem ungenau angeschlossenen Participialsatz, daß ihnen Titus das berichtete, was ihn selbst über die Gemeinde beruhigt und getröstet hatte. Ungenau ist dieser Anschluß, denn ihn so zu fassen, als habe auf Titus seine eigene Berichterstattung tröstlich gewirkt, erscheint um so unnatürlicher, als er ja doch schon über die Gemeinde getröstet sein mußte, ehe er dazu kam, über sie zu berichten¹⁾. Es sollte im Anschlusse an *παρεκάλεσεν ἡμᾶς ὁ θεός* mit *ἀναγγέλλοντας αὐτοῦ ἡμῖν* fortgefahren sein, statt dessen aber der Participialsatz von *παρεκλήθη* attrahirt ist, ohne anders gemeint zu sein, als daß Titus auf Grund seiner Tröstung um die Gemeinde von ihrer Sehnsucht, ihrem Wehklagen, ihrem Eifer um den Apostel berichtete. Sie hatte ihr Verlangen kundgegeben, den Apostel selbst bei sich zu sehen, damit er sich persönlich von ihrer Liebe überzeuge; sie hatte schmerzlich beklagt, seinen Unwillen auf sich gezogen zu haben; sie hatte den lebhaftesten Eifer an den Tag gelegt, seine vorige Liebe wiederzugewinnen und die Ursache seiner Unzufriedenheit zu entfernen. In dem Zusätze *ὥστε μὲν μᾶλλον χαρῆναι* ist vor allem zu bemerken, daß es nicht *ἡμᾶς* heißt, nachdem doch *παρεκάλεσεν ἡμᾶς* vorausgegangen war: wie es sich der Gemeinde um ihr Verhältniß zur Person des Apostels handelte, so ist auch die Freude darüber sonderlich die seine. Hiedurch beschränken sich die Möglichkeiten, wie *μᾶλλον* gemeint sein kann. Nicht im Sinne von „vielmehr“ kann es die jetzige Freude dem frühern Leid oder richtiger der vorher geschilderten Drangsal entgegensetzen²⁾, auch nicht im

¹⁾ gegen Osiander sowohl als gegen Meyer. ²⁾ so z. Bissroth, Olshausen, Neander.

Sinne von „noch mehr“ von einer Steigerung der Freude über des Titus Eintreffen verstanden sein wollen¹⁾: in beiden Fällen wäre der Wechsel des Numerus bedeutungslos. Im Zusammenhange mit ihm aufgefaßt drückt *μᾶλλον* aus, daß sich dem Apostel für seine Person die Tröstung, welche er mit Timotheus theilte, zur Freude gesteigert hat²⁾.

Dann kann aber auch der folgende Satz mit diesem *ὥστε με μᾶλλον χαρῆναι* in einer Weise zusammengehören, daß man nicht zu sagen braucht, *ὅτι* siehe gleich *γὰρ*³⁾, in welchem Falle der Apostel besser gethan hätte, mit *οὐ γὰρ μεταμέλομαι* fortzufahren. Als den Grund, warum er nicht bloß getröstet, sondern fröhlich worden ist, giebt er an, daß ihn nun nicht gereut, die Gemeinde mit seinem Briefe betrübt zu haben. Es hat eine Zeit gegeben, wo er sich gereuen ließ. Denn er fügt hinzu *εἰ καὶ μετεμέλομην*, mit diesem Imperfectum auf die Zeit vor des Titus Rückkunft und Berichterstattung zielend. In der Unruhe über die Wirkung seines Briefs, in welcher er sich damals befand, konnte er wohl wünschen ihn nicht oder anders geschrieben zu haben. Man hat gemeint, diesen Anhang an *οὐ μεταμέλομαι* vielmehr als Vordersatz zu *τῶν χαίρω* ziehen zu sollen⁴⁾, aber mit Unrecht. Denn soll dann der Satz *βλέπω γὰρ ὅτι ἡ ἐπιστολὴ ἐκείνη εἰ καὶ πρὸς ὧραν ἐλύπησεν ὑμᾶς* dem *μετεμέλομην* zur Erklärung dienen, so taugt er hiezu schon wegen des Präsens *βλέπω* nicht, da nicht, was der Apostel jetzt sieht, Ursache seiner Reue sein konnte, sondern nur, was er damals sah oder vielmehr nur besorgte, als er sich den Brief reuen ließ. Aber auch der Inhalt des Satzes ist nicht darnach beschaffen, um verstehen zu lassen, warum es ihn reuen wollte, den Brief geschrieben und so geschrieben zu haben. Man übersetzt zwar „ich sehe, daß jener Brief, wenn auch auf kurze Zeit, euch betrübt hat“, und übersetzt so, auch wenn man darin unmöglicher Weise eine Bestätigung des im Vordersatze enthaltenen *ἐλύπησα ὑμᾶς* erkennen will⁵⁾, wodurch, von allem Andern abgesehen, die Unvermitteltheit, mit welcher das folgende *τῶν χαίρω* eintritt, unerträglich wird. Aber, mag man *γὰρ* bezie-

¹⁾ gegen Rückert, Meher, de Wette u. A. ²⁾ vgl. Bengel. ³⁾ so Rückert.
⁴⁾ so namentlich Meher. ⁵⁾ so z. B. Olshausen, de Wette, Bisping.

hen, worauf man will, jene Uebersetzung ist unter allen Umständen verwerflich, wie man leicht sehen kann, wenn man *πρὸς ὥραν* genauer wiedergibt. Denn es heißt ja „für eine Weile“, was den Gegensatz der Dauer¹⁾ und nicht den von kurzer und langer Zeit mit sich bringt. Da nun *εἰ καὶ* Etwas einräumt, so würde das damit gemachte Zugeständniß, welches nicht ausschließen soll, daß der Apostel mit seinem Briefe wirklich betrübt hat, darin bestehen, daß er sie für eine Weile betrübt hat, wozu der Nachsatz nicht sein könnte, daß er sie wirklich, sondern daß er sie nicht für die Dauer betrübt hat. Mit andern Worten, *εἰ καὶ πρὸς ὥραν* bejaht, daß es für eine Weile, und nicht verneint es, daß es nicht für lange Zeit geschehen ist: Letzteres müßte durch einen verneinenden Ausdruck oder durch ein dem *πρὸς ὥραν* vorgefügtes *μόρον* gesagt sein. In Wahrheit verhält es sich doch auch so, daß aller Nachdruck auf der Zeitweiligkeit ihrer Betrübniß liegt. Nicht das sieht der Apostel jetzt, daß sein Brief sie betrübt, sondern daß er sie mit einer nur ihre Zeit währenden Betrübniß erfüllt hat. Darum gereut es ihn nicht, geschrieben zu haben, und drum freut er sich jetzt. Denn daran, daß sein Brief sie betrüben werde, konnte er ja von vorn herein nicht zweifeln: es fragt sich nur, welcher Art ihre Betrübniß sein werde, ob der Art, daß sie vorübergeht, indem sie zum Heil ausschlägt, oder der Art, daß es sein Verbleiben dabei hat, indem sie von dem nicht lassen, was ihn genöthigt hat, sie zu betrüben. So nach muß *πρὸς ὥραν* zu *ἐλύπησεν ὑμᾶς* gehören und *εἰ καὶ* für sich allein den elliptischen Zwischensatz bilden, was es eben so gut kann, wie mit *πρὸς ὥραν* und eben so gut wie *εἴπερ*²⁾. Nur ist dieß nicht so zu verstehen, als sage der Apostel, im Grunde habe er sie gar nicht und höchstens nur zeitweilig betrübt³⁾. *Εἰ καὶ* macht das damit Eingeführte nicht zweifelhaft, sondern räumt es ein als wirklich. Wenn auch, heißt es, der Brief sie betrübt hat, so ist es eine zeitweilige, keine bleibende Betrübniß, mit der er sie erfüllt hat. Dieß sieht der Apostel und drum gereut es ihn nicht, sie durch ihn betrübt zu haben. Auf das betonte *ὁ μεταμέλωμαι* bezieht sich also

¹⁾ vgl. Gal. 2, 5; Phil. 15; Joh. 5, 35. ²⁾ vgl. z. B. Plato de republ. 497 E. ³⁾ gegen Bengel.

das keineswegs zu tilgende¹⁾ γὰρ, und nicht auf das nur anhangsweise hinzugefügte εἰ καὶ μετεμελόμην.

Nun schließt sich τῶν χαίρω bequem an, welches ja unter gegenwärtiger Beziehung des τῶν auf μετεμελόμην nur die bejahende und zugleich steigernde Wiederholung des οὐ μεταμέλομαι ist. Und was für Letzteres der mit γὰρ angeschlossene Satz war, das ist für Ersteres die Benennung des Grundes dieser Freude. Wie der Apostel 2, 4, wo es sich darum handelte, was er mit dem Briefe bezweckt hat, den er der Gemeinde zugehen ließ, ehe er selbst kam, seinen Zweck mit dem Gegensatzes ausgedrückt hat, οὐχ ἵνα λυπηθῆτε, ἀλλὰ τὴν ἀγάπην ἵνα γνῶτε, ἣν ἔχω περισσοτέρως εἰς ὑμᾶς: so benennt er jetzt, wo es sich um den Eindruck handelt, den ihm die Nachricht von der Wirkung seines Briefes gemacht hat, den Grund seiner Freude darüber durch den Gegensatz οὐχ ὅτι ἐλυπήθητε, ἀλλ' ὅτι ἐλυπήθητε εἰς μετάνοιαν, woran sich als Bezeichnung dessen, was durch diese Art und Weise ihrer Betrübniß verhütet worden ist, der Absichtssatz ἵνα ἐν μηδενὶ ζημιωθῆτε ἐξ ἡμῶν anschließt. Denn nicht mit ἐλυπήθητε γὰρ κατὰ θεόν verbindet sich der Absichtssatz, sondern diese Grundangabe steht zwischenfächlich. Dieß erhellt aus dem innern Verhältnisse der Sätze zu einander, und findet in dem folgenden Verse seine Bestätigung. Was erstlich den Absichtssatz anlangt, wo ἐν ebenso wie in B. 7 und 8 das einführt, wodurch Etwas geschieht, und also der Sinn ist, daß Nichts ihnen zu einem Schaden gedeihen sollte, welcher durch den Apostel oder seine Berufsgenossen verursacht wäre; so ist dieß ja eben dadurch verhütet, daß ihnen eine Betrübniß widerfahren ist, welche zu Sinneswandelung führte, und nicht bedarf es erst der Vertauschung dieser Bezeichnung des ihnen Widerfahrenen mit der andern ἐλυπήθητε κατὰ θεόν, um begreiflich zu machen, daß dieß verhütet wurde. Und zweitens ist diese andere Bezeichnung des ihnen Widerfahrenen nicht der Art, daß ihr Eintreten nur dadurch sich erklärte, weil der nachfolgende Absichtssatz angefügt werden sollte. Sie erklärt sich vielmehr daraus, daß das Ergebniß, zu welchem ihre Betrübniß ausschlug, aus der Beschaffenheit derselben hergeleitet werden sollte. Der Apostel hat bei

¹⁾ gegen Tregelles.

dem Ausdrucke *ἐλπιήθητε κατὰ θεόν* schon den Gegensatz einer *λύπη τοῦ κόσμου* im Sinne. Es ist bei ihnen zu einer Betrübniß gekommen, welche ihre Beschaffenheit davon hat, daß sich eine göttliche Wirkung darin vollzieht. Denn dieß ist *κατὰ θεόν*¹⁾, und nicht bezeichnet es das *λυπεῖσθαι*, welches ja kein Thun ist, sondern ein Widerfahrniß, als etwas dem göttlichen Willen Entsprechendes. Eine Betrübniß aber, in welcher sich eine göttliche Wirkung vollzieht, gedeiht auch zu dem Zwecke, welchen Gott erzielt, wenn er betrübt, ist also ein *λυπεῖσθαι εἰς μετάνοιαν*. Mit diesem innern Verhältnisse der Sätze des 9. Verses unter sich stimmt auch der Anschluß des 10. Verses überein. Denn hier ist aus der zwischenfälligen Grundangabe das Subjekt *ἡ κατὰ θεόν λύπη* entnommen und mit dem ihrem Verhältnisse zu *ἐλπιήθητε εἰς μετάνοιαν* entsprechenden Prädikate *μετάνοιαν ἐργάζεται* verbunden, so aber, daß *μετάνοιαν* eine zwiefache Näherbestimmung erhält, *εἰς σωτηρίαν* und *ἀμεταμέλητον*, welche dem nach unserer Meinung mit *ἐλπιήθητε εἰς μετάνοιαν* zusammengehörigen Absichtssatze entspricht. Denn *ἀμεταμέλητον* zu *σωτηρίαν* zu ziehen, ist schon durch den Umstand verwehrt, daß dieser Adjektivbegriff nur zu einem Begriffe des Thuns oder Verhaltens wie *μετάνοια* paßt, und nicht zu einem Begriffe des Gutes und zwar eines so schlechtthinigen Gutes²⁾ wie *σωτηρία*. Eben deshalb, weil Sinneswandelung zu Heil gereicht, wird sie Niemandem eine Ursache der Reue. *Ἀμεταμέλητον* steht also, nicht ohne Betonung der zwischen den Begriffen *μετανοεῖν* und *μεταμέλεισθαι* stattfindenden Verwandtschaft, dem *εἰς σωτηρίαν* nebengeordnet und aus gutem Grunde hinter ihm, nicht vor ihm³⁾.

Nur nebensächlich und, um durch den Gegensatz den Hauptgedanken desto stärker zu heben, reiht sich der Satz an *ἡ δὲ τοῦ κόσμου λύπη θάνατον κατεργάζεται*, dessen *δὲ* keinem vorhergehenden *μέν* entspricht, sondern ihn nur gegensätzlich anhängt. Weil die Betrübniß der Gemeinde ihre Beschaffenheit davon hatte, daß sich eine Wirkung Gottes in ihr vollzog, weil sie also keine weltliche Betrübniß war, die ihren Ursprung in der Sinnesart einer gottentfremdeten

¹⁾ vgl. Röm. 8, 27; 1 Petr. 4, 6. ²⁾ anders als Plato Tim. 59 D.

³⁾ gegen Meyer, de Wette u. A.

Welt hat, drum gedeiht sie der Gemeinde zum Heile, während sie sonst dem Tode entgegenführte¹⁾. Ob zeitlichen oder ewigen Tod, muß man nicht fragen, sondern nur diejenigen abweisen, welche *θάνατον* so fassen, als bezeichne es eine Beschaffenheit sittlichen Verhaltens²⁾. Ein Geschick mit Einschluß des eben damit eintretenden Zustands ist gemeint, welches in stufenweise fortschreitender Verwirklichung den ganzen Umfang einer nicht in Gott gründenden Zuständlichkeit in sich begreift, ohne daß nur entweder die leibliche oder die geistige Seite, nur entweder der zeitliche Eintritt oder die ewige Dauer solcher Zuständlichkeit gemeint ist. Sie selbst und sie ganz zieht derjenige sich zu, welcher Kummer und Betrübniß, wie die Welt sich kummert und betrübt, über sich Herr werden läßt. Daß aber dieser Satz nur zu dem oben benannten Zwecke nebenhergeht, beweist der Anschluß des 11. Verses an den von der gottgewirkten Betrübniß handelnden Satz. Was er von deren Wirkung gesagt hat, wird hier aus der Erfahrung der Leser bestätigt. Denn woher sonst, als durch die ihnen widerfahrene Betrübniß, welche eben eine gottgewirkte war, ist ihnen die Beslissenheit gekommen, von welcher Titus berichten konnte, ohne daß sie jedoch erst unter seinen Augen und durch einen von ihm überbrachten Brief des Apostels entstanden sein soll³⁾? Und Beslissenheit ist noch zu wenig gesagt, das eine Wort drückt es nicht genügend aus. Daher das *ἀλλὰ*⁴⁾, welches, sich immer wiederholend⁵⁾, ein Vielfältiges bringt anstatt des einen *σπουδή*, nämlich erstens *ἀπολογίαν*, indem sie vor allem für sich zu sprechen, ihre Schuldlosigkeit zu erweisen veranlaßt waren, sodann zweitens *ἀγανάκτησιν*, indem sich dann zunächst ihre Aufregung gegen denkehrte, dessen Versündigung ihnen so scharfe Rüge zugezogen hatte, ferner drittens *ρόσον*, indem sie nicht nur für ihn, den der Apostel so schwer bedroht hatte, sondern auch für sich und ihr Verhältniß zum Apostel fürchteten, und viertens *ἐπιπόθησιν*, indem sie ihn bei persönlichem Wiedersehen von ihrer Schuldlosigkeit überzeugen und seiner vollen Liebe sich wieder versichern zu können hofften, endlich fünftens *ἔηλор*, indem sie darauf aus waren, schon

¹⁾ vgl. Sir. 30, 23. ²⁾ so de Wette, Reander. ³⁾ gegen Alöpfer S. 51.

⁴⁾ vgl. 1 Kor. 3, 2. ⁵⁾ vgl. 1 Kor. 6, 11.

jetzt gleich Alles anzuwenden, um das gestörte Verhältniß wiederherzustellen, und schließlich *ἐκδικῆσαι*, indem sie zu diesem Zwecke dasjenige thaten, was sich sofort thun ließ, nämlich den Schuldigen bestrafen. Der Apostel bezeugt ihnen, daß sie es an keinem Stücke haben fehlen lassen, um ihre Unschuld in Bezug auf die in Rede stehende Thatsache, wie es nach der schwierigeren und darum vorzuziehenden Lesart τῷ πράγματι heißt, ins Licht zu stellen. Was dieß für eine Thatsache sei, läßt die Verwandtschaft der Stelle mit 2, 4 ff. nicht zweifelhaft. Hat der Apostel dort jenen schwersten Fall geschlechtlicher Zuchtlosigkeit im Auge gehabt, dann gilt ein Gleiches auch hier. Daß in Beziehung auf ihn die Gemeinde nicht in der Lage gewesen wäre, ihre Schuldlosigkeit zu beweisen, und daß deshalb mit τῷ πράγματι etwas Anderes gemeint sein müsse¹⁾, ist unrichtig. Wenn die Gemeinde um die Sache gewußt hätte, ohne sich um sie anzunehmen, so wäre sie ja wirklich durch ihre Gleichgültigkeit gegen solche Sünde ihrer mitschuldig gewesen. Doch nur andeutungsweise benennt der Apostel auch hier wie 2, 6 jene schlimme Sache, welche ihn genöthigt hat, den für die Gemeinde betrübendsten Theil seines Briefs zu schreiben, und auf welche er denn auch in diesem Zusammenhange, wo es sich eben um die durch seinen Brief angerichtete Betrübniß handelt, in der That nur hinzudeuten braucht.

Hierauf und nicht auf eine persönliche Beleidigung des Apostels²⁾ bezieht sich, was er von einem ἀδικήσας und einem ἀδικηθεὶς sagt. Und zwar versteht er unter Letzterm nicht etwa sich selbst³⁾. Allerdings haben wir 2, 5 οὐκ ἐμὲ λελύπηκεν als Frage verstanden. Aber es ist doch ganz etwas Anderes, wenn in dem Gegensatz ὁ ἀδικήσας und ὁ ἀδικηθεὶς demjenigen, welcher das Unrecht angethan hat, der Andere, welchem es widerfahren ist, unmittelbar gegenübertritt. In diesem Falle kann bei einer Versündigung, wie die hier in Rede stehende ist, der Gegenstand des ἀδικεῖν Niemand sonst sein, als der Vater, welchem der eigene Sohn die Schmach angethan hat, ein Weib, das sein gewesen, sich zuzulegen. Wenn nun der Apostel sagt, weder um des Einen noch um des Andern willen habe er der

¹⁾ so Neander. ²⁾ gegen Mangold z. Bleek's Einleitung in d. R. I. 3. Aufl. S. 474. ³⁾ so noch Oslander, Neander, Maier.

Gemeinde geschrieben, nämlich, wie sich dieses *ἔγραψα ὑμῖν* durch den Zusammenhang von selbst beschränkt, das hierauf Bezügliche geschrieben; so braucht man dieß nicht damit zu entschuldigen, daß er den nächsten Zweck, der ihn bestimmte, hinter dem letzten und höchsten zurücktreten lasse¹⁾. Es steht vielmehr in Einklang mit der Art und Weise, wie er in seinem Briefe auf jene Verjüngung zu sprechen gekommen ist²⁾, und entspricht auch in so fern dem wirklichen Sachverhalte, als ihn der Vorfall an sich, wenn von Seiten der Gemeinde das Angemessene geschehen wäre, zu keiner Äußerung veranlaßt haben würde. Es wäre nicht seine Sache gewesen, wider den einzuschreiten, welcher sich verjüngt hatte, noch dessen sich anzunehmen, an dem er sich verjüngt hatte. Als Apostel hatte er es mit der Gemeinde zu thun, und es ist also wirklich so, wie er sagt, daß er geschrieben hat, damit ihr Eifer zu Tage träte. Die einzige Schwierigkeit ist die aus der Verschiedenheit der Lesarten erwachsende, indem die aus nahe liegendem Grunde so oft sich wiederholende Frage, ob *ἡμῖς* oder *ὑμῖς* das ursprünglich Geschriebene sei, im vorliegenden Falle um so schwerer zu beantworten ist, als hier mehrere Möglichkeiten des Einen oder des Andern zugleich stattfinden, und sehr verschiedene Meinungen über den nothwendigen Sinn der Stelle zu dieser oder jener Abänderung des vorgefundenen Wortlauts veranlassen konnten. Sieht man nur auf Zahl und Gewicht der äußeren Zeugnisse, so wird man *τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ἐπὶ ἡμῶν πρὸς ὑμᾶς* lesen zu sollen glauben. Und doch kann es weder so, noch *τὴν σπουδὴν ἡμῶν τὴν ἐπὶ ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς* heißen. Weder auf diese noch auf jene Weise kann der Apostel dem, was er geschrieben, einen ihn selbst betreffenden Zweck beimessen, während andererseits, wenn man sich einmal über dieses Bedenken hinwegsetzte, in jeder dieser Lesarten ein Gedanke ausgedrückt vorlag, welcher keinen Anlaß gab, die erste mit der zweiten oder die zweite mit der ersten zu vertauschen. In beiden Beziehungen steht es anders mit der jetzt auch in der sinaitischen Handschrift vorfindlichen Lesart *τὴν σπουδὴν ὑμῶν τὴν ἐπὶ ὑμῶν πρὸς ὑμᾶς*. Sie in der einen oder andern Weise zu ändern konnte man sich leicht veranlaßt finden,

¹⁾ so de Wette. ²⁾ vgl. Rückert.

da bei oberflächlicher Ansicht der Worte das eine der beiden *ὑμῶν* sinnwidrig scheinen mußte, während in Wirklichkeit das erste derselben dadurch gesichert ist, daß es sich im Zusammenhange mit B. 11 um den Eifer handeln muß, den die Gemeinde jetzt kundgegeben hat¹⁾, und das zweite, dessen Abänderung in *ἐπὶ ὑμῶν* Angesichts des *ἐπὶ ἐμοῦ* des 7. Verses doppelt erklärlich ist, durch das ihm gegenübertretende *πρὸς ὑμᾶς* vernothwendigt erscheint. Denn ein bloßes und dabei völlig überflüssiges „bei euch“ im Sinne von *ἐν ὑμῖν* kann *πρὸς ὑμᾶς* nicht sein, und ohnehin ist jede Erklärung desselben unnatürlich, bei welcher es außer Beziehung zu *σπουδή* und außer Gegensatz zu *ἐπὶ ὑμῶν* tritt²⁾. Für euch, sagt der Apostel, nämlich den Flecken, der euch anhing, abzuthun, und um euch³⁾, nämlich in Ehren dazustehen, solltet ihr euch beflissentlich erzeigen. Aber nicht vor ihm oder überhaupt vor Menschen, sondern vor Gott, wie das hinter *παρεσθῆναι* unmöglich anders als in Verbindung mit diesem Begriffe gemeinte *ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ* ausdrücklich betont.

Aber daß nun, wie man insgemein annimmt, diese Benennung dessen, was ihn zu schreiben bestimmt hat, durch *ἄρα* mit dem Vorhergehenden verbunden und *εἰ καὶ ἔγραψα ὑμῖν* ein Vorderatz sein sollte, zu welchem sie, durch *ἔγραψα ὑμῖν* vervollständigt, den Nachatz bilde, erscheint in jeder Beziehung unmöglich. Was den vermeintlichen Vorderatz anlangt, so stellt man sich gewöhnlich an, als verstehe sich von selbst, daß bei *ἔγραψα* nicht an die Handlung des Schreibens, sondern an die Art und Weise, wie der Apostel geschrieben, an die betäubende Strenge seines Briefs zu denken sei⁴⁾. Wie willkürlich diese Deutung ist, leuchtet von selbst ein. Eher gieng es an, *ἔγραψα* so zu betonen, daß der Apostel den Grund angäbe, warum er sich über die ärgerliche Angelegenheit brieflich geäußert habe, statt sie mit Stillschweigen zu übergehen⁵⁾. In diesem Falle würde er der hierüber befremdeten Gemeinde ihr Befremden eben dadurch benehmen, daß er sie versicherte, welches sein wirklicher Grund gewesen sei. Allein wie könnte dann diese Grundangabe

1) gegen de Wette, Rückert. 2) gegen Meyer u. A. 3) vgl. Demosth. 515.

4) so z. B. Rückert, de Wette, Neander. 5) so Meyer, Oslander, Bisping.

durch *ἄρα* an das Vorhergehende angeschlossen sein? Aus der Wirkung, welche des Apostels briefliche Aeußerung hervorgebracht hat, folgt ja nicht, daß sie hervorzubringen wirklich der Grund gewesen ist, weshalb er sich brieflich geäußert und nicht lieber geschwiegen hat. Wohl aber entsprach diese Wirkung seiner Aeußerung dem, was er mit ihr bezweckt hatte, auf eine Weise, daß er vollkommen darüber beruhigt sein konnte, sie gethan zu haben. Einen Gedanken wie *διὰ τοῦτο παρακλήμεθα* läßt *ἄρα* demnach erwarten. Wie nun, wenn diese Worte wirklich den Nachsatz zu *εἰ καὶ ἔγραψα ὑμῖν* bildeten, und also die verneinende und bejahende Grundangabe mit Letzterm als Bestandtheil des Vordersatzes zusammengehörte? Sprachlich steht dem Nichts entgegen, und in sachlicher Beziehung wird man nicht läugnen können, daß dann ein richtiger Gedankenfortschritt vorliegt. Hätte nämlich der Apostel bei seiner brieflichen Aeußerung über das anstößige Vorkommniß nur das Eine bezweckt, daß den Betheiligten, Vater und Sohn, ihr Recht geschähe, dem Sohne seine Strafe, dem Vater seine Sühne zu Theil würde; so hätte er keinen Grund gehabt, über die Wirkung unruhig zu sein, welche sein Brief auf die Gemeinde geübt haben werde: er würde dann lediglich so geschrieben haben, daß der Sohn seine Strafe, der Vater seine Sühne hatte. Nun aber ist es ihm um die Gemeinde zu thun gewesen, ihren Eifer der Selbstreinigung wach zu rufen; und daß ihm dieß gelungen ist, macht ihn um so fröhlicher, je mehr er vorher eben darüber, ob es ihm gelungen sein werde, in Sorgen gestanden hatte. Also was er laut B. 11 — denn darauf bezieht sich mittelbar, wenn auch zunächst auf *τοῦ φανερωθῆναι τὴν σπουδὴν ὑμῶν*, das betonte *διὰ τοῦτο* — durch Titus erfahren hat, das macht¹⁾, daß er, aber nicht bloß er allein, sondern Timotheus mit ihm — denn *παρακλήμεθα* heißt es — getröstet ist. In diesem Sinne bildet *διὰ τοῦτο παρακλήμεθα* den Nachsatz zu einem Vordersatze, der durch nachdrückliche Benennung des wirklichen Zwecks, zu welchem der Apostel geschrieben hat, die dennoch erlangte Befriedigung als ein bei solchem Zwecke keineswegs sicher voraussehendes und deshalb um so erfreulicheres Ergebniß darstellt.

¹⁾ vgl. 1 Thess. 3, 7.

Erst hiemit ist zum Abschlusse gediehen, was R. 7 hinter οὐ μόνον δὲ ἐν τῇ παρουσίᾳ αὐτοῦ begonnen hat. Und wie dort der Apostel von seiner Freude über das Erscheinen des Titus übergegangen ist zu der über dessen Nachricht von der Wirkung seines Briefs; so kommt er jetzt drittens auf die Freude zu sprechen, welche ihm des Titus Befriedigung über das Verhalten der Gemeinde gemacht hat. Nach der weit überwiegend, auch durch die sinaitische Handschrift, beglaubigten Lesart bezeichnet er diese Freude als eine, die zu seinem von R. 7 an besprochenen Troste hinzutrat; wobei nicht zu vergessen ist, daß er auch diesen zunächst als einen durch die Tröstung des Titus ihm zu Theil gewordenen eingeführt hat. Was er jetzt für eine Freude über die Freude des Titus meint, legt er mit einem doppelten ὅτι nach zwei verschiedenen Seiten auseinander. Denn daß die beiden ὅτι in diesem Verhältnisse zu einander und zu ἐχάρημεν stehen, erhellt aus dem Inhalte der damit eingeführten Sätze: wie es denn auch in der Natur der Sache lag, daß sich der Apostel über die Freude des Titus nach diesen beiden Beziehungen freuen konnte, einerseits sofern es ihm lieb war, Titus für seine Person so befriedigt zu sehen über die von ihm gesammelte Gemeinde, und andererseits sofern es für ihn selbst eine Beruhigung war, daß Titus keine Erfahrungen gemacht hatte, welche seine lobende Schilderung derselben Lügen strafen. Auch hier ist der Wechsel bemerkenswerth, wie der Apostel bald in der ersten Person Singularis, bald in der ersten Person Pluralis spricht: Letzteres, wenn er von der Freude sagt, welche nicht minder des Timotheus als seine eigene gewesen ist; Ersteres, wenn er von dem Zeugnisse sagt, das er der Gemeinde gegeben hatte, und mit dem er nun nicht zu Schanden geworden ist. Man sieht hieraus, daß die Entsendung des Titus nach Korinth sonderlich des Apostels Sache gewesen ist, während an der Freude über seine Nachrichten von dort jetzt auch Timotheus Antheil hatte. Nur muß man nicht deshalb meinen, Timotheus sei nicht zugegen gewesen, als Titus vom Apostel bestimmt wurde, nach Korinth zu reisen. Denn in dem bejahenden Satze, welcher dem οὐ κατησχύνθην gegenübertritt, heißt es nach der überwiegend beglaubigten und wohl nur aus Rücksicht auf das vorhergegangene κακίσχημαι geänderten Lesart, ἢ καύχησις ἡμῶν ἢ ἐπὶ Τίτον ἀληθεια

ἐπεμύθη. Der Apostel stellt hier, was er und Timotheus zu den Korinthern geredet, und was sie in Beisein des Titus gerühmt, nämlich von ihnen gerühmt haben, in der Art zusammen, daß die Bewährung des Lehrens, das sich erfahrungsmäßig als Wahrheit gezeigt hat, wie eine Bestätigung für die Wahrhaftigkeit des Erstern erscheint. Und in der That, hätten sie ihnen das Wort Christi anders als nach der Wahrheit verkündigt, so würde auch ihr Rühmen der so gesammelten Gemeinde der innern Wahrheit entbehrt haben, und würde durch die Erfahrung, welche Titus mit ihr machte, sicherlich Lügen gestraft worden sein. Nun aber hat es sich so als Wahrheit gezeigt, daß der Apostel sagen kann, in Folge dessen — denn so verbindet καὶ B. 15 mit B. 14 — sei ihr Titus in Erinnerung an die Aufnahme, die er bei ihr gefunden, und an ihre dadurch bewiesene allgemeine Gehorsamswilligkeit noch mehr zugethan. Und so schließt er denn, und zwar er persönlich und sonderlich, weil es sich um sein persönliches Verhältniß zur Gemeinde handelte, mit einem Ausdrucke seiner Freude darüber, daß er so getrosten Muths um sie ist. Denn das ἐν hinter θαρσύνει ist von dem bei παροτρύνει nicht verschieden¹⁾).

Ein Ausdruck solcher Freude war nun aber hier um so mehr an seinem Orte, als er dem Apostel nicht bloß aus dem sich ergibt, was damit schließt, sondern ihm auch für das, was folgt, im Voraus dient. Denn nachdem bisher sein Brief einen Gang eingehalten hat, welcher auf das zielte, was den Inhalt des 7. Kapitels ausmacht; so tritt jetzt eine Wendung ein, mit welcher sich demselben eine neue Bahn eröffnet. Von Asien, wo der Apostel, wie seine Leser bereits zuvor mit herzlicher Theilnahme vernommen hatten, in solcher Lebensgefahr gewesen war, sind sie ihm bisher auf seinem Wege nach Macedonien gefolgt. Denn nicht unmittelbar nach Aschaja, wie sein früherer Plan gewesen war, dessen im vorigen Briefe bereits kundgegebene, ihnen schmerzliche und befremdliche Abänderung er nunmehr rechtfertigt, hat ihn sein Weg geführt, sondern über Troas, wo ihn die Unruhe um sie nicht hatte bleiben lassen, weil er den nicht fand, welcher ihm dahin Nachricht von ihnen bringen sollte, zunächst

¹⁾ gegen Meyer.

nach Macedonien, wo der Erschnte endlich und mit so erfreulichen Nachrichten bei ihm eingetroffen ist und ihn um Alles, was ihn dort anfocht, getröstet hat. Hiemit, etwa noch unter Anschluß einer Mittheilung über die reiche Spende der macedonischen Gemeinden, hätte der Brief zu Ende gehen mögen, wenn die Lage der Dinge in Korinth wirklich Nichts mehr zu wünschen gelassen hätte, und der Apostel seiner nahe bevorstehenden Hinkunft mit völliger Ruhe hätte entgegensehen können. Oder vielmehr — so sagen wir der Meinung gegenüber, als habe Paulus Alles bis 7, 1 schon vor der Ankunft des Titus geschrieben — ¹⁾ dann hätte es des Briefs gar nicht bedurft. Warum ihn der Apostel so kurz vor seiner Hinkunft noch geschrieben, sieht man jetzt erst, wenn er sich gegen die Gemeinde nicht nur über den Grund, weshalb Titus noch wieder zu ihr kommt, sondern auch über so Manches, was bei ihr noch anders werden müsse, ehe er selbst kommt, auszusprechen anhebt, das Erstere in R. 8 und 9, das Andere in R. 10—13. Alles Frühere, was im Rückblicke auf das hinter ihm Liegende geschrieben ist, hätte ungeschrieben bleiben mögen, wenn nicht der Blick auf das, was vor ihm lag, gewesen wäre. Und zwar ist es hier insonderheit und zunächst der ungenügende Stand der achajischen Sammlung für die Muttergemeinde, welcher die neue Reise des Titus nach Korinth veranlaßte, eben damit aber auch die Abfassung dieses über sie aufklärenden Briefs veranlaßte.

Über der unfertige Stand der achajischen Sammlung für die Muttergemeinde veranlaßt der Apostel sich, zu sprechen kommt, nimmt sich freilich so aus, als ob er nur fort-fahre, zu erzählen, was er in Macedonien Freudiges erlebt hat. Zu der dreifachen Freude, welche ihm dort des Titus Ankunft gebracht hatte, kam ja auch die Freude über den unerwarteten Erfolg der macedonischen Sammlung, und er erzählt davon, gleich als wollte er die Leser an dieser seiner Freude nur theilnehmen lassen. Oder vielmehr, wie erfreulich er den Stand der macedonischen Gemeinden überhaupt gefunden hat, läßt er sie vor allem wissen, und kommt so erst auf die dortige Sammlung zu sprechen. Denn die göttliche Gnade, von der er sagt, daß sie in diesen Gemeinden gegeben, näm-

8, 1—15.

¹⁾ so Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 357 ff.

lich nicht ihm¹⁾, sondern an sich gegeben und sammt der Christen-tugend, in welcher sie ausgewirkt erscheint, vorhanden ist, legt er in die beiden Stücke auseinander, welche das erste, keineswegs grund-angebende, sondern wie sonst von *γρωρίζομεν* abhängige *ὅτι* unter sich begreift²⁾, in die Christenfreude nämlich, welche hier bei viel Drangsal reichlich zu finden ist, und in die hingebungsvolle Willig-keit, welche hier aus tiefster Armuth hervorgegangen ist. Dieß würde sich nicht ganz so verhalten, wenn *ἐπερίσσευσεν εἰς τὸν πλοῦτον τῆς ἀπλότητος αὐτῶν* Prädikat auch zu *ἡ περισσεια τῆς χαρᾶς αὐτῶν* wäre³⁾. Aber hätte der Apostel Letzteres als das eine Subjekt zu *ἐπερίσσευσεν* gemeint, so würde er das andere so ausgedrückt haben, daß die Armuth, welche er mit der Größe ihrer Freude verbinde, als eine Armuth an äußeren Gütern bezeichnet wäre und so den Gegensatz zur Größe ihrer innerlichen Freude bildete. Statt dessen sehen wir ihn einen doppelten Gegensatz ausdrücken, *ἐν πολλῇ δοκιμῇ θλίψεως* und *ἡ περισσεια τῆς χαρᾶς αὐτῶν* einerseits, *ἡ κατὰ βάθος πτωχεία αὐτῶν* und *εἰς τὸν πλοῦτον τῆς ἀπλότητος αὐτῶν* anderer-seits. Dadurch ist deutlich genug, daß er das Prädikat zu *ἡ πε-ρισσεια τῆς χαρᾶς αὐτῶν* nicht erst außerhalb des erstern Gegensatzes folgen lassen, nicht *ἡ περισσεια ἐπερίσσευσεν* verbunden wissen will, sondern daß der Begriff der Größe und Fülle im ersten Satze, in welchem aber nicht *ἦν*, sondern *ἐστίν* zu ergänzen ist, substantivisch, im zweiten, wesentlich anders gewendeten verbal ausgedrückt sein soll⁴⁾. Die Größe ihrer Freude, sagt der Apostel, ist eine unter vieler Drangsalbewährung vorhandene, die Drangsal also, unter welcher sie sich bewähren müssen, keine Dämpfung derselben, und ihre zunehmende Armuth hat den Reichtum ihrer Einsalt zu stei-gern gedient⁵⁾. Bei dem Erstern auch schon an die Mildthätigkeit zu denken, in welcher ihre Freude sich äußerte, hat man keinen Grund. Zweierlei rühmt der Apostel an den macedonischen Christen, daß sie so fröhlich, nämlich ihres Christenstandes froh sind ungeachtet der Drangsal, welche er für sie mit sich bringt, und daß ihre Hin-

¹⁾ gegen Emmerling, Billroth. ²⁾ vgl. 3. B. Gal. 1, 11; 1 Kor. 12, 2.

³⁾ so 3. B. Bengel, Billroth, Rückert, Neander, Olshausen, Maier. ⁴⁾ vgl. Meyer, Osiander. ⁵⁾ vgl. Röm. 3, 7.

gebung nur um so viel größer wird, je mehr ihre Armuth zunimmt. *Ἀπλότης* ist die Einfalt des selbstsuchtlosen Gemüths, welche keinen andern Gedanken hat, als das Rechte zu thun¹⁾, und darum, wo es sich um Wohlthun irgend welcher Art handelt, eins und dasselbe mit Hingebung²⁾. Gerade diese Bezeichnung der Tugend zu wählen, welche die macedonischen Christen bei Gelegenheit der Sammlung bewährten, dürfte den Apostel der Umstand bestimmen, daß die achajischen Christen bei eben dieser Sammlung allerlei Nebengedanken Raum gaben, welche es zu einer schlichten Ausrichtung des an sich so einfachen Geschäfts nicht kommen ließen, und welche ihren eigentlichen Grund in dem Mangel an jener hingebenden, lediglich auf die Sache gerichteten Einfalt hatten. Die macedonischen Christen waren reich an ihr. Denn so ist *ὁ πλοῦτος τῆς ἀπλότητος αὐτῶν* gemeint³⁾ und nicht von einem Reichtume, über den ihre Einfalt verfügte⁴⁾. Ihrem Reichtume also an dieser Tugend ist ihre Armuth zu statten gekommen und hat ihn gesteigert, obgleich sie nicht bloß groß ist, sondern noch immer größer wird. Insgemein versteht man *ἡ κατὰ βάθος πτωχεία* anders und übersetzt „ihre in die Tiefe hinab reichende“⁵⁾, wenn nicht ungenauer „ihre tiefe“⁶⁾ Armuth“. Doch ist hiegegen zu erinnern, daß *κατὰ* mit dem Genitiv zwar „an Etwas hinab“ oder „über Etwas hinab“ oder „unter Etwas hinab“ bedeutet, daß aber keine dieser Bedeutungen zu dem Begriffe der Tiefe paßt. Eben so wenig läßt aber dieser Begriff zu, die Armuth als eine in der Tiefe befindliche zu denken, da *κατὰ* mit dem Genitiv nur dann so gemeint sein kann, wenn die Vorstellung einer Verbreitung hin und her oder einer Bewegung durch und über einen Raum hin statthat. Kann nun *ἡ κατὰ βάθος* keinen Falls bloße Umschreibung von *βαθεῖα* sein⁷⁾, so bleibt nur übrig, von der Vorstellung einer abwärts gehenden Bewegung, welche *κατὰ* mit dem Genitiv zunächst bietet⁸⁾, sich leiten zu lassen, was aber dann nicht

¹⁾ vgl. Kol. 3, 22; Matth. 6, 22. ²⁾ vgl. Röm. 12, 8; Jak. 1, 5; auch Joseph. ant. 7, 13, 4. ³⁾ vgl. z. B. Röm. 2, 4; Eph. 1, 7; Kol. 2, 2. ⁴⁾ gegen Meyer, Oslander u. A. ⁵⁾ so z. B. Winzer Gramm. S. 357; Meyer. ⁶⁾ so z. B. Billroth, de Wette. ⁷⁾ gegen Buttmann Gramm. des neuest. Sprachgebr. S. 288. ⁸⁾ nicht anders auch Strabo 9, 5.

auf eine in die Tiefe hinabgesunkene und also doch wieder in der Tiefe befindliche¹⁾, sondern auf eine tief hinabdrückende Armuth führt.

Es war in Macedonien gar anders, als in Achaja. Die korinthischen Christen befanden sich nicht in der Lage, unter Drangsalen sich bewähren zu müssen und bittere Armuth zu leiden, sondern verstanden es und waren darauf bedacht, mit den Ungläubigen gutes Vernehmen zu pflegen und in geschäftlichen Beziehungen sich vor Schaden zu hüten. Dafür fehlte es ihnen auch an dem, was der Apostel den Gemeinden Macedoniens nachrühmt, und namentlich werden sie sich wohl selbst gesagt haben, daß sie bei so viel günstigerem Vermögensstande der hingebenden Einfach ihrer macedonischen Glaubensgenossen sich nicht rühmen durften. Der Apostel sagt ihnen dieß zwar nicht geradezu, aber giebt es ihnen doch deutlich genug zu verstehen, wenn er nun bei eben diesem Zuge seines Bildes der macedonischen Gemeinden verweilt, und in einem Satze, dessen wieder mit Unrecht als Grundangabe verstandenes *ὅτι* gleich dem vorigen und neben ihm von *προσκόμην* abhängt, ausdrücklich ihr Verhalten hinsichtlich der Sammlung für die Muttergemeinde rühmt. Daß er es in diesem Satze auf ein *ἔδωκαν* abgesehen hat, welchem alles Vorausgehende zur Näherbestimmung dienen sollte²⁾, unterliegt keinem Zweifel. Es fragt sich nur, ob er mit *καὶ οὐ καθὼς ἠλπίζαμεν* in eine Wendung eingebogen ist, durch welche der Satz um seinen regelmäßigen Verlauf kam³⁾. Das *καὶ* nöthigt nicht, es so zu anzu sehen⁴⁾. Zwar bringt es nicht eine letzte selbstständige Näherbestimmung des Gebens, um das es sich handelt⁵⁾, sondern einen verneinenden Ausdruck eben dessen, was vorher bejahend ausgedrückt war. Denn es liegt nicht in den Worten *οὐ καθὼς ἠλπίζαμεν*, würde auch nicht hier, sondern hinter *παρὰ δύναντα* seine Stelle haben, was man sie insgemein besagen läßt, daß die Spende größer ausgefallen sei, als der Apostel erwartet hatte. Die Worte sagen nur, daß es nicht Erfüllung einer Hoffnung des Apostels gewesen ist, was die Gemeinden geleistet haben. Was heißt dieß aber anderes, als daß sie

1) so Rückert. 2) so namentlich Bengel. 3) vgl. Rückert, Meander, de Wette. 4) gegen Rückert. 5) gegen Meyer.

ganz aus eigenem Entschlusse daran gegangen sind, eine Spende aufzubringen? Er hatte sie nicht bloß nicht dazu aufgefordert, sondern es war ihm unverhofft gewesen, daß sie den Gedanken faßten. Eben weil dieß die Meinung ist, kann dem verneinenden Satze hinwieder ein bejahender gegenüberreten, welcher die Freiwilligkeit ihres Thuns ausdrückt. Man hat freilich in *ἐαυτοὺς ἔδωκαν πρῶτον τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν* mancherlei Anderes finden wollen, sei es daß man mit¹⁾ oder ohne²⁾ vornämliche Betonung des *πρῶτον* die Hingabe der eigenen Person an den Herrn und den Apostel von der Geldspende an die Muttergemeinde unterschied und im Gegensatz zu ihr gemeint sein ließ, oder daß man unter der Selbsthingabe eine Hingabe des ganzen Besitzes statt der Spende bloß eines Theils desselben verstand³⁾. Aber mit allem dem entfremdete man *ἐαυτοὺς ἔδωκαν* seinem Gegensatz gegen *καθὼς ἡλίπισαμεν*, und konnte dann überdieß mit *πρῶτον* nicht zurechtkommen. Denn zu übersetzen „zuerst dem Herrn und dann uns“⁴⁾, giebt weder einen richtigen Sinn, noch entspricht es den Worten: man müßte erwarten, daß es etwa *κυρίῳ τε πρῶτον καὶ ἡμῖν* hieße. Einen Gegensatz aber vorheriger Selbstdargabe an den Herrn und nachfolgender Geldspende an die Muttergemeinde⁵⁾ kann *πρῶτον* nicht ausdrücken, da von letzterer im Unterschiede von ersterer im Zusammenhange Nichts zu lesen steht. Eher könnte die Meinung sein, daß sie eine Aufforderung nicht abwarteten⁶⁾. Aber wozu eine solche Beziehung des *πρῶτον* annehmen, da die auf *οὐ καθὼς ἡλίπισαμεν* unmittelbar darliegt? Nicht eine Erwartung des Apostels haben sie erfüllt, sondern haben mit Selbstdargabe den Anfang gemacht, sind ihm damit zuvorgekommen. Gegenständiglich gegen *ἡ διακονία εἰς τοὺς ἀγίους* ist *ἐαυτοὺς ἔδωκαν* nicht gemeint, ja nicht einmal ein gesteigerter Ausdruck dafür⁷⁾. Durch den Zusammenhang wird es von selbst auf diejenige Selbstdargabe an den Herrn und seinen Apostel eingeschränkt, welche darin bestand, daß man sein Besitzthum zur Verfügung stellte. Der Unterschied ist nur, daß die Macedonier dieß von selbst thaten, was eben *ἐαυτοὺς ἔδωκαν* mittelst betonter Voranstellung des *ἐαυτοὺς* aus-

¹⁾ so Bengel. ²⁾ so J. B. Meyer. ³⁾ so Billroth, Osiander. ⁴⁾ so Rückert. ⁵⁾ so Bengel. ⁶⁾ so J. B. Flatt. ⁷⁾ gegen Rückert, de Wette.

drückt, während den Corinthern eine Aufforderung zugegangen war, es zu thun. Und so ist es denn auch nur die durch den Gegensatz gegen καθὼς ἡλπίσαμεν herbeigeführte Voranstellung des *ἐαυτοῦ* vor *ἔδωκαν* und Beigabe des *πρωτον* zu *ἔδωκαν ἑαυτούς*; welche den im Uebrigen unanstößigen Satz um seinen regelmäßigen Verlauf bringt. Denn mit *ἔδωκαν ἑαυτούς τῷ κυρίῳ καὶ ἡμῖν* möchte er immerhin schließen, und an allem, was dem *ἀλλά* vorausgeht, würde dieß seine angemessene Näherbestimmung haben, sowohl an *κατὰ δύναμιν, μαρτυρῶ καὶ παρὰ δύναμιν* — denn das steigernde *καὶ παρὰ δύναμιν* einzuführen dient *μαρτυρῶ*¹⁾ —, als auch an *ἀνθαισθητοί*, welches ein Zweites neben jenem ist²⁾, und dem sich ihm anschließenden Participialsatze, in welchem die Bethheiligung an der Spende als eine Gunst erscheint, die sich die macedonischen Gemeinden angelegentlich erbaten, nachdem sie von selbst sich vorgenommen hatten, beizusteuern. Doch braucht man deshalb *τὴν χάριν* nicht im Sinne einer vom Apostel zu gewährenden Gunst zu verstehen, noch *τὴν χάριν καὶ τὴν κοινωνίαν* für ein Hendiadyoin zu nehmen³⁾. Hier wie B. 6 und 7 ist die Dienstleistung, um welche sichs handelt, als etwas angesehen, das zu thun gegeben und also eine Gnade von Gott ist⁴⁾, und daß der Apostel zu *τὴν χάριν* noch hinzufügt *καὶ τὴν κοινωνίαν* hat seinen Grund in der andern Bedeutung, welche das Erbetene für die Bittenden hatte, Bethätigung einer Gemeinschaft zu sein, von der sie eben deshalb nicht gern ausgeschlossen bleiben wollten.

Man wird es dem Apostel wohl glauben dürfen⁵⁾, daß sich die macedonischen Gemeinden mit dieser Bitte an ihn gewandt haben, als er ihrer großen Armuth wegen Anstand nahm, ihnen das zuzumuthen, was sie sich nun erbaten. Nur muß man nicht meinen, daß dieß jetzt eben erst geschehen sei, sondern damals, als er in Corinth zur Veranstaltung einer Sammlung den ersten Anstoß gegeben hatte, werden auch diese Gemeinden an der Spende Theil zu nehmen begehrt haben, welche, wie vorher aus Galatien⁶⁾, so jetzt aus Achaia an die Muttergemeinde gelangen sollte. Als nun der Apostel jetzt

¹⁾ vgl. Rost Gramm. S. 646. ²⁾ vgl. Meyer, gegen de Wette u. A.

³⁾ gegen Rückert, Meyer, de Wette. ⁴⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 372. ⁵⁾ gegen Rückert. ⁶⁾ vgl. 1 Kor. 16, 1.

auf seiner Reise nach Jerusalem zu den macedonischen Gemeinden kam, war er erstaunt über die Größe der Gabe, welche er bei ihnen bereit liegend fand. Und so ist es denn ein Zwiefaches, was er von ihnen zu rühmen hat, wenn er den Korinthern ihr Beispiel vorhält, nicht nur, daß sie nach Vermögen, ja über Vermögen, sondern auch, daß sie von freien Stücken an dem sich betheiligt haben, was er in Korinth angeordnet hatte. Aber nur mittelbarer Weise stellt er sie den Lesern als beschämendes Beispiel vor, und bringt, was er von ihnen rühmt, mit seinem Entschlusse, den Titus der Sammlung wegen nach Korinth zurückzusenden, in eine Verbindung, als wollte er nur ihn dadurch erklären. Den Uebergang hiezu bereitet er sich, indem er durch den nicht an die leztvorhergegangenen Worte allein, sondern an B. 3—5 sich anschließenden Beisatz διὰ θελήματος θεοῦ²⁾ die erfreuliche Erfahrung, die er in Macedonien gemacht hat, als etwas vorstellt, was Gott, als dessen Gnadenwirkung er es ja gleich Anfangs bezeichnete, so gewollt, und zwar, da εἰς τὸ παρακαλέσαι ἡμᾶς Τίτον mit dem abschließenden διὰ θελήματος θεοῦ, und nicht mit ἐαυτοῦς ἔδωκαν zusammenhängt³⁾, zu dem Zwecke so gewollt hat⁴⁾, damit er dem Titus den Auftrag gab, in dessen Ausrichtung derselbe diesen Brief nach Korinth bringen wird. Der Apostel bekennt hiemit, daß er diesen Gedanken sonst nicht gefaßt haben würde. Aber in wie fern er sich durch die Hingebung der Macedonier dazu veranlaßt gesehen hat, sagt er jetzt noch nicht, sondern erst zu Anfang des nächsten Kapitels. Jetzt lesen wir nur, wie er das meint, was Titus besorgen soll. Er soll — so lautete sein Ersuchen an ihn — bei ihnen zum Abschlusse bringen, was er das vorige Mal, wie das sonst nicht vorkommende, hier aber gleich hernach wiederholte προσάραχθαι ausdriickt, angefangen hatte. Oder genauer, wie er das vorige Mal angefangen hatte, so soll er bei ihnen zum Abschlusse bringen auch diese Gnade. Zunächst nämlich entsprechen sich nur Anfangen und Vollenden, so zwar, daß εἰς ὑμᾶς zu erkennen giebt, es handle sich bei letztem um eine auf die Korinther gerichtete Thätigkeit⁵⁾. Dann aber erhält ἐπιτελεῖν sein be-

1) gegen Billroth, Olshausen. 2) vgl. Röm. 15, 32. 3) gegen Calvin u. A. 4) vgl. Meyer gegen Rückert u. A. 5) anders Rückert, Meyer, de Wette.

stimmtes Objekt *τὴν χάριν ταύτην*, was nach B. 4 verstanden sein will, wo das von den Macedoniern Erbetene *ἡ χάρις τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἀγίους* hieß. Die Leistung an die Muttergemeinde ist eine Gnade, deren sie gewürdigt sind. Ist sie dieß, so geschieht ihnen ja damit etwas zu Gute, wenn sie zum Abschlusse gebracht wird. Das *καί* aber vor *τὴν χάριν ταύτην* besagt weder, daß ihnen Titus bereits bei seiner ersten Anwesenheit andere Gnade zugewendet, noch auch daß er es schon damals mit ihrer Sammlung zu thun gehabt habe: Ersteres nicht, weil es nicht *καί ταύτην τὴν χάριν* heißt, sondern *καί τὴν χάριν ταύτην*¹⁾, und Letzteres nicht, weil sonst dieses *καί* überhaupt nicht stehen würde²⁾. Denn auch dieses deutet *καί* nicht an, daß er außer dem mit *τὴν χάριν ταύτην* benannten Gegenstande seiner Thätigkeit noch andere Aufgaben zu Ende führen solle³⁾. Er hat nicht Mehreres, worunter auch diese Gnade war, angefangen, daß er nun letztere sammt dem Uebrigen zum Abschlusse zu bringen hätte, sondern wenn er auch sie zum Abschlusse bringt, so hat er zu Ende geführt, was er angefangen hat. Das *ἐπιτελεῖν*, welches dem *προεβόρεσθαι* entsprechen soll, besteht in dem *ἐπιτελεῖν καί τὴν χάριν ταύτην*. Allerdings sind auf diese Weise zwei Sätze ineinander geschoben. Aber daß es wirklich so gemeint ist, dürfte doch im Verfolge seine Bestätigung finden, wenn weder davon Etwas verlautet, daß Titus schon vordem mit der Sammlung zu thun gehabt hatte, noch irgend anderer Inhalt seiner jetzigen Aufgabe sichtbar wird, als daß er die Sammlung zum Abschlusse bringe.

Die Erzählung des Apostels, wie er es in Macedonien, insbesondere hinsichtlich der Sammlung für die Muttergemeinde, gefunden habe, ist in die Eröffnung ausgegangen, daß er hiedurch bewogen worden sei, dem Titus in dieser selben Angelegenheit einen bei den Lesern auszurichtenden Auftrag zu geben. Wenn man ihn nun von dieser Erzählung und Eröffnung zu einer an die Leser gerichteten Ermahnung übergehen zu sehen meinte, so begreift sich, daß man mit der Vermittelung eines solchen Uebergangs durch *ἀλλά* nicht zurechtkam und sie zu verstehen lieber ganz aufgab⁴⁾. Denn zu

1) gegen Flatt, Neander. 2) gegen de Wette, Klöpffer. 3) gegen Klöpffer, Kling. 4) so Rückert.

einem raschen Abbruche des Bisherigen oder Umsprunge in einen Zuruf, woraus Andere das *ἀλλά* sich erklären wollten¹⁾, war doch hier unmöglich der Ort. Anders stellt es sich, wenn *ἀλλά* den Uebergang nicht zu dem nach der gewöhnlichen Auffassung für einen Imperativsatz genommenen *ἵνα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε*, sondern zu dem alsdann dieses *ἵνα* regierenden *οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω* vermitteln läßt²⁾. Denn zu solcher Verbindung ist *ἀλλά* vollkommen geeignet, indem dann der Apostel einer naheliegenden Auffassung des Vorhergehenden, als habe Titus einen Befehl zu übermitteln, dem die Gemeinde lediglich zu gehorchen habe, seine wirkliche Meinung gegenüberstellt. Daß er in andern Fällen solche zur Verhütung falscher Auffassung dienende Sätze, wie dieses *οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω*, unverbunden eintreten läßt³⁾, ist kein zureichender Grund, im vorliegenden Falle auf die das *ἀλλά* begreiflich machende Verbindung zu verzichten. Wenn nun der Apostel, ehe er das benennt, wessen er sich jetzt von der Gemeinde versieht, daß sie nämlich auch an der Gnade, welche sich jetzt bei ihnen finden soll, reich seien, einen Hinweis auf Anderes, woran sie wirklich reich sind, vorausgehen läßt, so liegt schon hierin ein Grund für sie, seiner Erwartung zu entsprechen. Er bezeugt ihnen aber, daß sie in Jeglichem, was es zu thun giebt, reich sind an Glauben und Glaubensäußerung und Erkenntniß und allseitiger Besonnenheit: eine Aufzählung, die mit *πάσῃ σπουδῇ* schließt, wie *πάσῃ* zu erkennen giebt, das sonst nicht stände. Denn wenn es dahinter weiter heißt *καὶ τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ*, so kann damit unmöglich etwas gemeint sein, woran sie reich sind. Nicht bloß ein etwas umständlicher⁴⁾, sondern ein schlechtthin widersinniger Ausdruck wäre dieß, die Liebe der Leser gegen den Apostel zu bezeichnen, den man doch nur aus Verzweiflung mit *ἐν ἡμῖν* sagen läßt, er fühle ihre Liebe in seinem Herzen⁵⁾. Die Liebe, die in ihm ist, können sie nicht besitzen, sie kann nur ihn zu Etwas bestimmen; und *ἐξ ὑμῶν* kann nicht von ihrer Liebe gesagt sein, sondern eine von ihnen her in ihm verursachte⁶⁾ benennt es. Sonach

¹⁾ so z. B. Winer Gramm. S. 420; de Wette, Meyer, Osiander u. A.

²⁾ so Grotius, Bengel. ³⁾ z. B. 7, 3. ⁴⁾ so Alöpfer. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ vgl. z. B. Xen. anab. 1, 2, 18.

beginnt mit καὶ τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ der Nachsatz, dessen καὶ dem ὥσπερ entspricht, während sich das καὶ hinter ἴρα auf ἐν παντί bezieht. Da nämlich ἴρα καὶ ἐν ταύτῃ τῇ χάριτι περισσεύητε kein Imperativsatz sein kann, sondern von οὐ κατ' ἐπιταγὴν λέγω abhängt, so gehört τῇ ἐξ ὑμῶν ἐν ἡμῖν ἀγάπῃ zu diesem, nicht zu jenem. Wie ihr, heißt es, in Jeglichem, was vorkommt, an Glauben und Beredsamkeit und Einsicht und allseitiger Beflißtheit reich seid, so sage ich auch vermöge der von euch her mir einwohnenden Liebe, daß ihr auch in diesem Schenkungsfalle reich daran sein sollt, nicht befehlsweise. Die Liebe in ihm, die er ihnen verdankt, weil sie ihm das Herz abgewonnen haben, läßt nicht zu, daß er befehlsweise von ihnen fordert, sich in dem, was jetzt zu thun ist, so zu erzeigen — — denn zu περισσεύητε ergänzt sich alles mit περισσεύετε Verbundene —, wie sie sonst in allem, was vorkommt, thun, daher ein Gleiches auch jetzt von ihnen zu erwarten ist.

Nur so ist, was er ihnen sagt, angethan, daß er sich den Eifer Anderer zum Mittel dienen läßt, die Rectheit ihrer Liebe zu erproben. Wie es der Liebeszeifer der macedonischen Gemeinden gewesen ist, welcher ihn bestimmt hat, den Titus zu bitten, daß er sich der corinthischen Sammlung annehme; so ist es auch eben dasselbe Beispiel der Christenliebe, von dessen Darzeigung er sich eine entsprechende Wirkung auf die Gemeinde erwartet, ohne daß er eines in dieser Angelegenheit unangemessenen Befehls zu bedürfen meint. Wenn nun hierauf ein sei es indikativischer oder imperativischer Satz mit γὰρ folgt, so kann der Apostel damit weder einen eingeschalteten Beweggrund zu dem erwarteten Liebesbeweise¹⁾ bringen, noch eine Erklärung der Zuversicht, mit welcher er sich desselben versieht²⁾. Nach dem vorausgegangenen Gegensatz muß man glauben, er werde erklären, warum er es so und nicht anders halte. Und darnach ist denn der angeschlossene Satz auch wirklich beschaffen, vornämlich wenn er indikativisch, nicht imperativisch gefaßt sein will, was eben deshalb, nicht aber um des γὰρ willen³⁾, als das Richtige erscheint. Kennen nämlich die Leser, oder vielmehr erkennen sie — denn

¹⁾ so de Wette. ²⁾ so Billroth. ³⁾ vgl. Röm. 6, 19; Hebr. 12, 3 gegen Osiander.

γινώσκειν bleibt immer ein Thun im Unterschiede von der Zuständigkeit des Wissens — erkennen sie also die Gnade Christi, daß er um ihretwillen arm geworden ist; so ist vorauszusetzen, daß sie die Liebe haben, welche aus dieser Erkenntniß herfließt, und es bedarf sonach keiner Forderung, daß sie Liebe haben und üben sollen, sondern sie können auf die Probe gestellt werden, ob die Liebe, welche sie haben, auch so ächt ist, daß sie dieser ihrer Erkenntniß entspricht. Gegenüber der χάρις, von welcher B. 7 die Rede war, nennt der Apostel, was Christus damit gethan hat, daß er seinen Reichtum mit Armuth vertauschte, seine χάρις. So nämlich ist ἐπώχρουν πλοῦσιος ὧν gemeint, und nicht als habe er, während er doch in Wirklichkeit reich war und es immerhin verblieb¹⁾, oder gar, während er im Stande gewesen wäre, reich zu sein²⁾, ein Leben der Armuth geführt. Eine sprachliche Nothwendigkeit, nach einer dieser letzteren Erklärungen zu greifen, besteht nicht, da die von Rominibus abgeleiteten Verba auf εἶω wie πιστεῖω, μοιχεύω, βασιλεύω, κυριεύω und ähnliche je nach dem Zusammenhange, in welchem sie begegnen, eine einzelne Handlung oder ein stetiges Verhalten³⁾, den Eintritt in einen Stand oder das währende Sein in ihm bezeichnen können⁴⁾. Sagte der Apostel, Jesus habe bei seinem Reichtum ein Leben der Armuth geführt, so würden sich Hauptsatz und Absichtssatz übel entsprechen. Denn bei Christo wäre dann Armuth und Reichtum gleichzeitig gewesen, bei uns dagegen letzterer an der erstern Stelle getreten; und daß wir zu Reichtum gelangt sind, würde sich dann eben so gut auf den Reichtum dieses Armen, wie auf die Armuth dieses Reichen zurückführen. Sollen sich sein Reichtum und seine Armuth entsprechend zu einander verhalten, wie unsere Armuth und unser Reichtum, so muß er aus dem Reichtume in die Armuth übergetreten sein, wir wir aus Armuth zu Reichtum gelangt sind⁵⁾. Er hat aufgehört, die Welt göttlicher Weise zu eigen zu haben, und wir sind hiedurch dazu gelangt, das Leben aus Gott zu besitzen. Nur Armuth an Geld und Gut unter seiner πτωχεία zu verstehen⁶⁾,

¹⁾ so J. B. noch Osiander. ²⁾ so J. B. de Wette. ³⁾ vgl. J. B. Luc. 16, 18 mit Apokal. 2, 22. ⁴⁾ vgl. J. B. 1 Kor. 4, 8 mit 15, 25. ⁵⁾ vgl. Maier. ⁶⁾ gegen de Wette, Osiander u. A.

ist schon wegen des Gegensatzes unstatthaft; man müßte denn bei *πλούσιος ὢν*, statt an überweltliche Gottesherrlichkeit, an solchen geistlichen Reichthum denken, wie der durch Christum zu Wege gekommene ist¹⁾; in welchem Falle *ἐπ'ὧχεν* unmöglicher Weise mit zweierlei Gegensatz zugleich gedacht wäre, mit dem Gegensatz eines Reichthums, welcher neben dieser Armuth statthabte, und dem eines Reichthums, welcher durch sie ausgeschlossen war. Es ist also Christi vor seiner Menschwerdung innegehabte überweltliche Gottesherrlichkeit, von welcher es heißt, daß er aus ihr in einen Stand übergegangen sei, welcher das reine Widerspiel davon war; und alle einzelne und sonderliche Armuthsgehalt seines hiemit, also mit seiner Empfängniß, begonnenen menschlichen Lebens kommt nur als Folge und Erscheinung dieser seiner irdischen Daseinsweise in Betracht.

Daß nun Christus solches gethan hat, ist für diejenigen, denen zu Gute er es gethan hat, nicht bloß ein Beispiel zur Nachahmung, sondern auch Aufforderung, es ihm dankbar zu erwiedern²⁾. Und da sie es ihm nur an seinen Gläubigen, an ihres Gleichen erwiedern können, so erklärt sich, daß der Apostel darauf hin, weil sie diesen Herrn und diese seine Gnade kennen, nur so, wie er B. 8 gesagt hat, zu verfahren in dem Falle ist. Mit welchem Rechte nennt man nun aber eine erklärende Begründung wie diese eine Parenthese und erlaubt sich, *καὶ γνώμην ἐν τούτῳ δίδωμι* in einer Weise darüber hinweg an B. 8 anzuschließen, als ob Nichts dazwischen läge? Indem man nämlich *ἐν τούτῳ* auf den Gegenstand, um den es sich handelt, also auf die Sammlung bezieht, findet man in diesen Worten nichts weiter, als daß der Apostel in dieser Angelegenheit nur einen Rath gebe und keinen Befehl: was sich von dem Inhalte des 8. Verses so wenig unterscheidet, daß man nicht begreift, wie es der Apostel durch *καὶ* daran anschließen kann, nachdem doch B. 9 dazwischengetreten ist. Solche Anschließung durch *καὶ* ist nur möglich, wenn ein Neues und Weiteres folgt. Ein Neues und Weiteres folgt aber wirklich, sobald man nur *ἐν τούτῳ* sammt dem *τοῦτο* des Satzes *τοῦτο γὰρ ὑμῖν συμφέρον* auf den Rath hinweisen läßt, welchen der Apostel geben wird. Denn nachdem er vor

¹⁾ so Baur Paulus II. S. 267. ²⁾ gegen Rückert.

B. 9 sich begnügt hat, das Beispiel der macedonischen Gemeinden seine Wirkung thun zu lassen, so fügt er jetzt die Ertheilung eines Rath's hinzu, den er als ein Zweites, was er thut, statt einen Befehl zu geben, mit jenen Worten einleitet. Auf diese Weise geht man der Wahl zwischen zwei gleich untauglichen Auffassungen ledig. Denn entweder bezieht man sonst *ἐν τοῖς* und *τοῦτο* gleicher Weise auf das, wovon zuvor die Rede gewesen, aber so, daß in Wirklichkeit *ἐν τοῖς* auf die Angelegenheit der Sammlung, *τοῦτο* dagegen auf den thätigen Vollzug derselben geht¹⁾; oder man läßt *τοῦτο* auf den ihm unmittelbar vorangehenden Satz sich beziehen²⁾, was nicht nur dem *ἐν τοῖς* gegenüber unnatürlich ist, sondern auch einen mit dem Nachfolgenden keineswegs zusammenstimmigen Sinn giebt, indem dann der Apostel erklärt oder rechtfertigt, warum er einen Rath, oder vielmehr — denn so muß man es mit unmöglicher Rückbeziehung auf *οὐ κατ' ἐπιταγὴν* zu wenden suchen —, warum er keinen Befehl gebe. Wie viel einfacher ist der wirkliche Zusammenhang! Einen Rath, sagt der Apostel, gebe ich euch mit Folgendem. Man rath' Einem aber, was ihm zuträglich ist, weil es ihm zuträglich ist im Unterschiede von dem, was man ihm anbefiehlt, weil er es nicht unterlassen darf³⁾. Daher das *τοῦτο γὰρ ὑμῖν συμφέροι* hinter *καὶ γινώσκων ἐν τοῖς* *δίδωμι*. Beides aber, *τοῦτο* und *τοῖς*, leitet den Satz ein, welcher den Lesern sagt, was sie unter den bei ihnen obwaltenden Umständen thun sollen.

Hiermit nehmen wir freilich den Relativsatz, welcher folgt, nicht für Fortsetzung des Satzes *τοῦτο γὰρ ὑμῖν συμφέροι*, sondern für den Bordersatz zu *ὡς δὲ καὶ τὸ ποιῆσαι ἐπιτελέσατε*⁴⁾. Aber diese Verbindung wäre ohnehin durch das *δέ* angezeigt, welches unverständlich bleibt, wenn hier der Rath folgen soll, welchen der Apostel ankündigt und vermeintlich durch den Relativsatz gerechtfertigt hat. Etwas Anderes aber als eben dieser Rath kann ja der Imperativsatz nicht sein wollen, nachdem der Apostel erklärt hat, daß er sich auf eine solche Meinungsäußerung beschränke; und die Entgegnung, daß ein Imperativsatz nicht die Form sei, einen Rath zu geben⁵⁾,

¹⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Maier. ²⁾ so z. B. Billroth, Meyer.
³⁾ vgl. 1 Kor. 7, 25 ff. ⁴⁾ vgl. Röm. 6, 2. ⁵⁾ so Meyer.

bedarf doch wohl keiner Widerlegung¹⁾. Dient δὲ, wie so oft hinter Relativsätzen, die Gegenwärtigkeit des Nachsatzes auszudrücken²⁾, so geht der durch die beiden vorangegangenen Sätze eingeleitete Rath des Apostels dahin, daß die Leser auf den Anfang, den sie vorlängst gemacht haben, jetzt auch den entsprechenden Schluß folgen lassen. Sie thun damit, wie τοῦτο γὰρ ὑμῖν συμφέρον bemerklieh gemacht hat, sich selbst Etwas zu Gute, weil es ihnen eine Schande wäre, bloß einen Anfang gemacht zu haben, ohne das Ende dazu finden zu können. Bis ins vorige Jahr reichte der Anfang zurück: wobei zu bedenken ist, daß sich laut 1 Kor. 16, 1 die Gemeinde schon damals, als sie dem Apostel den Brief schrieb, welchen er geraume Zeit vor dem Pfingsttage selbigen Jahrs beantwortet hat, mit der Sache zu thun machte³⁾, während jetzt dieses Jahr so weit vorge- rückt war, daß der Apostel, wenn er nach Korinth kommt, die winter- liche Zeit dort zubringt. Natürlich kann er aber, daß der in Rede stehende Anfang ins vorige Jahr zurückreicht, nur dann so betonen⁴⁾, wenn das gegenwärtige für ihn nicht jüngst erst begonnen hat, wie es bei olympischer⁵⁾ oder macedonischer⁶⁾ oder der bürgerlich jüdi- schen⁷⁾ Jahresberechnung der Fall wäre: wornach also ersichtlich ist, daß ihm das Jahr mit dem Monate Nisan begann⁸⁾, wie denn dieser Jahresanfang vermöge seiner heilsgeschichtlichen Geltung der einzige war, den er mit seinen heidnischen Lesern gemein haben konnte. Daß er προσηγορεύσας schreibt, erklärt man sich aus der Vergleichung mit dem, was in Macedonien geschehen war⁹⁾: über den dortigen An- fang soll hienach der in Korinth gemachte zurückgereicht haben. Allein während eine solche Vergleichung in diesem Zusammenhange sonst in keiner Weise bemerkbar ist, bewegt sich vielmehr Alles um den Gedanken, daß es ja nichts Neues, erst jetzt in Betracht Kommendes ist, um was es sich handelt. Da wird also allerdings ἀπὸ πέρους nur die bestimmtere Benennung des mit πρὸ Gemeinten sein¹⁰⁾, und letzteres, welchem *vri* gegenübertritt, nur betonen sollen, was für

¹⁾ vgl. z. B. 1 Kor. 7, 27. ²⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 185. ³⁾ gegen de Wette. ⁴⁾ gegen Rückert. ⁵⁾ so Credner Einltg. in d. N. T. S. 371. ⁶⁾ so Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 364. ⁷⁾ so z. B. Meyer, Oslander, de Wette. ⁸⁾ vgl. Joseph. ant. 3, 10, 5; 1 Makk. 10, 21; 16, 14. ⁹⁾ so z. B. de Wette, Meyer. ¹⁰⁾ so z. B. Frisshofe.

ein Zeitraum schon, daß bereits Jahresfrist, wie ἀπὸ πέρους am natürlichsten verstanden wird, zwischen dem Anfange, der in dieser Sache gemacht worden ist, und zwischen der Gegenwart liegt, in welcher das Angefangene noch immer nicht zu seinem Abschlusse gediehen ist. Endlich unterscheidet der Apostel, daß sie nicht bloß das Thun, sondern auch das Wollen damals schon angefangen haben, um ihnen zu Gemüthe zu führen, wie sehr sie sich selbst zu nahe thun, wenn sie nicht zu Ende bringen, was schon so lange her im Gange ist. Es nimmt sich schon übel aus, wenn man Etwas zu thun anfängt und es dann nicht zu Ende führt. Hier aber handelt es sich nicht bloß um ein zeitweiliges Thun, das je einmal geschehen kann und dann wieder nicht, sondern um ein Wollen, also, wie das präsensische θέλει gegenüber dem aoristischen ποιῆσαι ausdrücklich hervorhebt, um eine stetige Sinnesrichtung, die sich gleich bleibt, bis sie mit dem, worauf sie zielt, zu Stande gekommen ist¹⁾. Denn der aoristische Infinitivus steht, wenn nur der Begriff des Verbuns hervorgehoben werden soll; bei dem präsensischen dagegen, welcher danebentritt, waltet dann der Begriff des Präsens²⁾. Was sollte man nun von diesem ihrem Wollen halten, wenn das, was sie wollen, immer unvollbracht bliebe? Mißkannt hat man diesen Gedanken des Apostels, wenn man θέλει von dem Entschlusse verstand, welcher dem Thun voranging³⁾, oder von einem noch fort-dauernden Vorhaben, ferner zu sammeln, nachdem eine mit ποιῆσαι gemeinte Sammlung vorhergegangen war⁴⁾. Letzteres kann der Unterschied der Tempora nicht ausdrücken, und mit Ersterm verträgt er sich nicht. Andererseits ist aber θέλει auch nicht das Geranthun im Unterschiede vom bloßen Thun⁵⁾, sondern die innerliche Willensrichtung, welche hinter dem an sich nur äußerlichen Thun liegt, welche aber in diesem Falle auch fehlen könnte, wenn sie das, was sie thaten, nur eben gethan hätten, um es zu thun.

Nur so gefaßt bildet θέλει einen Gegensatz zu ποιῆσαι, bei welchem sich begreift, daß der Nachsatz so lautet, wie er lautet. Denn eben dasselbe θέλει wiederholt sich hier, wenn es heißt, ὅπως καθά-

¹⁾ vgl. Billroth. ²⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 159. ³⁾ so z. B. Winer Gramm. S. 521; Wieseler a. a. O.; de Wette, Meyer, Maier z. d. St. ⁴⁾ so z. B. Bengel, Fritzsche. ⁵⁾ so z. B. Rückert, Oslander.

περ ἡ προθυμία τοῦ θέλειν, οὕτως καὶ τὸ ἐπιτελέσαι ἐκ τοῦ ἔχειν. Es fragt sich freilich, ob in diesem Satze τοῦ θέλειν Prädikat ist zu ἡ προθυμία¹⁾ oder Prädikat auch zu τὸ ἐπιτελέσαι ἐκ τοῦ ἔχειν²⁾, oder keines von beidem, sondern abhängig von ἡ προθυμία³⁾, in welchem letztgenannten Falle man es ebenso auch zu τὸ ἐπιτελέσαι ergänzen⁴⁾, hinsichtlich des ἐκ τοῦ ἔχειν aber in Zweifel sein kann, ob man es zu diesem Subjekte ziehen⁵⁾ oder für das Prädikat nehmen soll⁶⁾. Um Angesichts aller dieser Möglichkeiten den wirklichen Sinn der Worte zu treffen, wird man davon ausgehen müssen, daß sie etwas ausdrücken, was durch Befolgung des mit dem Satze *ἡ δὲ καὶ τὸ ποιῆσαι ἐπιτελέσατε* gegebenen Rathes zu Wege kommt. Diesen Satz versteht man aber nicht ganz richtig, wenn man ihn dahin ergänzt, daß sie nicht bloß das Wollen, sondern auch das Thun zum Abschlusse bringen sollen⁷⁾. Allerdings geht καὶ seiner Stellung nach nicht auf ἐπιτελέσατε allein, aber wegen des Gegenstandes von προενηργασθε und ἐπιτελέσατε auch nicht auf τὸ ποιῆσαι allein, sondern auf τὸ ποιῆσαι ἐπιτελέσατε. Nachdem ihr, sagt der Apostel, vorlängst, im vorigen Jahre schon, nicht nur das je und je geschehende Thun, sondern auch das stetige Wollen angefangen habt, so thut jetzt aber auch das Andere, daß ihr bei Fortdauer des Wollens das Thun zu Ende bringt. Dadurch kann aber dann nicht zu Wege kommen, daß dieß ihr nunmehriges Vollenden des Thuns eine Sache des Wollens ist, sondern nur daß dem Wollen ein ihm entsprechendes Vollbringen mit der That nicht entsteht. Auf keinen Fall ist also τοῦ θέλειν Prädikat auch zu τὸ ἐπιτελέσαι. Doch auch zu ἡ προθυμία kann es nicht Prädikat sein sollen, weil es sich nicht darum handeln kann, daß das Vollbringen an seinem Orte das sei, was die Geneigtheit an dem ihren gewesen, sondern daß letztere nicht ohne ersteres bleibe. Wohl aber bildet ἐκ τοῦ ἔχειν mit dem zu ergänzenden ἡ das Prädikat sowohl zu ἡ προθυμία τοῦ θέλειν, als zu τὸ ἐπιτελέσαι. Denn Näherbestimmung zu letzterem kann es schon wegen Fehlens des hinter einem so in sich fertigen Begriffe unerläßlichen Artikels, sodann aber auch deshalb nicht sein, weil es eine

1) vgl. bei Rückert. 2) so Billroth. 3) so gewöhnlich. 4) f. Meyer.
5) so z. B. de Wette. 6) so z. B. Rückert. 7) so namentlich Meyer.

neue, nicht vorbereitete Vorstellung in diesen Gedankenzusammenhang bringt. Ist es aber Prädikat, so ist es dieß schon seiner Stellung nach auch zu *ἡ προθυμία τοῦ θέλειν*. Nur nicht in dem Sinne, wie man es gemeinhin zu nehmen pflegt, als wäre es mit Redeweisen wie *ἐκ τῶν παρόντων*, die doch offenbar ganz anderer Art sind, gleichbedeutend und hieße „nach Vermögen“. Dieß ist vielmehr die Meinung des Sages, daß dem Besitzen gleich der Geneigtheit des Wollens auch das Vollbringen entstammen soll; was eben damit erreicht ist, wenn sie jetzt auf den vorjährigen Anfang des Thuns nicht bloß, sondern auch des Wollens die Vollbringung des Thuns folgen lassen. Das Besitzen hat gemacht, daß sie innerlich des geneigten Willens waren, zu geben. Aber was sollte man von ihnen denken, wenn nun ihr Besitzen nicht auch das mit sich brächte, daß sich zur Geneigtheit des Wollens die Vollbringung dessen gesellt, zu dem sie sich haben bereit finden lassen? Das Eine darf nicht ohne das Andere ihres Besitzens Folge sein.

Fügt nun der Apostel hieran einen Satz mit *γάρ*, so wird derselbe für das, was er sie hat thun heißen, eine Begründung in der Art bringen, daß man sieht, warum ihnen daran liegen müsse, dasjenige zu Wege zu bringen, wovon er gesagt hat, daß es dadurch zu Wege kommen solle. Daß hiezu der Gedanke nicht taugt, welchen man in R. 12 zu finden pflegt, ist freilich klar, aber nicht minder auch, daß der Apostel mit diesem Sage etwas Anderes meinen muß. Man übersetzt nämlich: „Wenn die Geneigtheit vorliegt, so ist sie nach Verhältniß dessen, was sie etwa hat, wohlgefällig, nicht nach Verhältniß dessen, was sie nicht hat“. Dieß ist aber zur einen Hälfte ein unrichtiger, zur andern gar kein Gedanke. Denn nicht der gute Wille ist nach Maßgabe dessen wohlgefällig, worüber er verfügt, sondern seine Gabe und Leistung, welche man denn auch unversehens dafür einschiebt; und daß er nicht nach Maßgabe dessen wohlgefällig ist, was er nicht hat, ist nicht Verneinung eines ungereimten Maßstabs, sondern ein in sich selbst ungereimter Satz, wie schon daraus erhellt, daß man auf den Einfall gekommen ist, zu *οὐ κατὰ οὐκ ἔχει* vielmehr das Gegentheil von *ἐνπρόσδεκτος* ergänzen zu sollen¹⁾.

¹⁾ so Grotius, Flatt.

Aber auf diese ganze widersinnige Uebersetzung konnte man nur dadurch kommen, daß man *πρόκειμαι* um seinen richtigen Sinn brachte und sich anstellte, als heiße es überhaupt „vorhanden sein“, in welchem Falle es entbehrlich und das Subjekt *ἡ γὰρ προθυμία* genügend wäre. Beläßt man es bei seiner Bedeutung „darliegen“, so daß es die Vorstellung der Augenfälligkeit oder Erfassbarkeit einschließt, so bringt eine zwiefache Wahrnehmung auf einen wesentlich andern Gedanken. Erstens nämlich wird man sich sagen müssen, daß von einem Darliegen des guten Willens nur da die Rede sein kann, wo er zur That geworden ist, und zweitens kann dann nicht von einem Maßstabe die Rede sein, nach welchem sich seine Wohlgefälligkeit bemißt, sondern er ist eben wohlgefällig. Sonach will *καθὸ ἐὰν ἔχῃ* nicht mit *ἐμπρόσδεκτος* verbunden sein, sondern mit *πρόκειται*. Sonst käme es ja so zu stehen, als wäre der gute Wille um so wohlgefälliger, je mehr er besitzt. Es kommt aber vielmehr darauf an, ob er nach Maßgabe seines Besizens darliegt, also in einer dem verfügbaren Besize entsprechenden Gabe verwirklicht ist. Denn der Einwand, daß Gott ins Herz sieht¹⁾, beruht auf der Voraussetzung, daß Wohlgefälligkeit des geneigten Willens vor Gott gemeint sei, was doch nicht gesagt ist.

Haben wir aber den Satz so weit recht verstanden, so kann zu *οὐ καθὸ οὐκ ἔχει* nicht der Nachsatz desselben, also *ἐμπρόσδεκτος*, ergänzt sein wollen, weil *καθὸ ἐὰν ἔχῃ* keinen Bestandtheil dieses Nachsatzes bildet. Der Forderung, daß die Verwirklichung des guten Willens dem entspreche, was er besitzt und worüber er verfügt, tritt diese einen Satz für sich bildende und von dem vorhergehenden völlig abzuschneidende Verneinung entgegen, um nun nach der andern Seite zu betonen, daß die Forderung nicht über dieses Maß hinaus gemeint sei. Ich sage, heißt es, nach Maßgabe dessen, was er hat, nicht nach Maßgabe dessen, was er nicht hat. Man hat eingewendet, so werde der ungedenkliche Fall gesetzt, daß der gute Wille nach Maßgabe des Nichtbesizens verwirklicht werde, also gebe, was er nicht hat²⁾. Aber nicht dieser Fall wird gesetzt, sondern die Mißdeutung abgewehrt, als werde dieß Unmögliche gefordert. Denn die Unge-

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so Meyer.

neigtheit, zu geben, konnte sich hinter das Vorgeben zurückziehen, es werde Unbilliges verlangt, das die Kräfte übersteige. Daß es so nicht gemeint ist, wird dann im Folgenden erläutert, so zwar, daß οὐ γὰρ ἵνα ἄλλοις ἄρεσις, ὑμῖν δὲ θλίψις, ἀλλ' ἐξ ἰσότητος zunächst ein für sich bestehender elliptischer Satz ist¹⁾. Nicht ist beabsichtigt, heißt es, daß Andern Erleichterung, euch dagegen Bedrängniß angedeihe, sondern Gleichheit, nämlich zwischen euch und ihnen statt- habende Gleichheit, ist für das, was geschehen soll, maßgebend. In der Jetztzeit kommt euer Ueberfluß dem Mangel jener zu Gute, damit auch ihr Ueberfluß eurem Mangel zu Statten komme, wodurch eine Gleichheit hergestellt werden soll gemäß dem Schriftworte Exod. 16, 18, welches von der wunderbaren göttlichen Anordnung erzählt, daß beim Aufsammln des Manna, mochte auch der Eine mehr finden, als der Andere, schließlich doch Alle das gleiche, das ihrem Bedürfnisse entsprechende Maß hatten. Eine Gleichheit, wie sie damals in der durch die Wüste wandernden alttestamentlichen Gemeinde Gottes dadurch hergestellt wurde, daß sich die Ungleichheit, mit welcher die Einzelnen der von Gott gespendeten Nahrung habhaft wurden, wunderbar ausglich, soll auch bei der auf dem Wege zu ihrer Verklärung begriffenen neutestamentlichen Gemeinde statthaben. Zur Zeit ist es der im heiligen Lande befindliche Theil derselben, welcher Mangel leidet. Aber es wird eine Zeit kommen, wo umgekehrt der auf völkerweltlichem Gebiete lebende Theil auf dessen Beistand angewiesen ist²⁾. Denn so muß es der Apostel meinen, welcher nicht das eine Mal Mangel und Ueberfluß an dem, was zum Leiblichen, das andere Mal dagegen an dem, was zum geistlichen Leben erforderlich ist³⁾, im Sinne haben kann, und welcher ἐν τῷ νῦν καιρῷ nicht schreiben würde, wenn er nicht an eine Zukunft dächte, in welcher das Widerspiel dieser gegenwärtigen Lage der Dinge nicht etwa nur möglicher Weise statthaben kann, sondern wirklich statthaben wird. Wenn das eintritt, wovon er 3, 16 gesagt hat, wenn Israel sich zum Herrn bekehrt, dann wird sich im heiligen Lande eine Gemeinde des Herrn befinden, die sich bessern Wohlergehens erfreut, als die eben dann der schweren Zeit, von welcher 2 Thess. 2, 3 die

¹⁾ vgl. 3. B. Röm. 4, 16. ²⁾ vgl. Bengel. ³⁾ so noch Bisping.

Rede und welche durch Röm. 11, 25 nicht ausgeschlossen ist¹⁾, anheimgegebene heidnische Christenheit. Dann wird in so fern eine Gleichheit hergestellt werden, als derjenige Theil der Christenheit, welcher jetzt empfängt, der gebende, und derjenige, welcher jetzt giebt, der empfangende sein wird. In diesem Sinne schließt sich ὅπως γένηται ἰσότης dem Absichtssatze an mit richtigem Unterschiede von ἴνα und ὅπως, und in diesem Sinne und nicht, als sollte Gottes wunderbare Ordnung nur das Vorbild für der Christen Liebesthätigkeit sein, ist ihm das angeführte Schriftwort beigegeben²⁾. Εἰς ἰσότητος aber ist nicht gleichbedeutend damit³⁾, kann nicht von einer Gleichheitlichkeit gemeint sein, die zu Wege kommen soll, sondern die vorhanden und deshalb maßgebend ist. Wenn die Einen erleichtert, die Anderen beschwert werden sollten, so würde dieß eine Ungleichheit voraussetzen, die zwischen ihnen besteht. Statt dessen soll aber jeder der beiden Theile, um die es sich jetzt handelt, dem andern abwechselnd seinen Ueberfluß zu Gute kommen lassen, was auf einer Gleichheit beruht, die zwischen ihnen statthat, und eine Gleichheit herstellt, die dadurch zu Wege kommt. Weil sie einander gleichstehen, so muß sich die jeweilige Ungleichheit zwischen ihnen ausgleichen.

Von B. 7 an hat Alles dazu gedient, die Leser über den Auf=ihn und seine trag zu verständigen, den der Apostel dem Titus gegeben hat. Der ^{Begleiter der} Auftrag, so wissen sie nun, ist durch das über Erwarten reiche Liebes= ^{Gemeinde} werk der macedonischen Gemeinden veranlaßt worden, ohne jedoch ^{empfehlend} in Uebermittelung eines Befehls zu bestehen, der ihnen geböte, was ^{8, 16—24.} sie nun ihrerseits leisten sollen. Von einem Befehl ist keine Rede, sondern der Apostel hat sich darauf beschränkt, erstlich das Beispiel der macedonischen Gemeinden auf sie wirken zu lassen, und zweitens ihnen vorzustellen, daß ihnen selbst um ihrer selbst willen daran liegen müsse, vom längst gemachten Anfange ihres Liebeswerks zum endlichen Abschlusse zu kommen und dadurch den Ernst ihres guten Willens zu beweisen. Um sie selbst also ist es ihm zu thun. Daher kann er nun, wo er auf den Auftrag zurückkommt, welchen Titus ausrichten wird, in der Art fortfahren, daß er Gotte dankt, welcher denselben Eifer um sie, denselben nämlich, der ihn selbst beseelt, im

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Bissroth. ³⁾ gegen de Wette, Meyer u. A.

Herzen des Titus wirkt. Denn διδόντι, was auch den sinaitischen Codex für sich hat, und nicht δόντι wird zu lesen sein. Letzteres ist sicherlich eine im Hinblick auf die folgenden Moriste vorgenommene vermeintliche Berichtigung, ersteres aber schon deshalb angemessener, weil es der Apostel nicht so kann vorstellen wollen, als sei in dem nur eben von Korinth gekommenen Titus ein Eifer um die dortige Gemeinde erst durch sein Ersuchen geweckt worden. Wie eifrig er von selbst war, bewies er dadurch, daß er das Ersuchen des Apostels, noch einmal nach Korinth zu gehen, zwar hinnahm, also sich von ihm bestimmen zu lassen nicht verschmähte¹⁾, dann aber das, um was er gegangen wurde, zu seinem eigenen Entschlusse machte, und von eigenem Eifer um die Gemeinde getrieben die Rückreise nach Korinth freiwillig antrat, ohne abzuwarten, daß ihn der Apostel abreisen hieße²⁾.

Die Gehülften, welche er zu dem nicht bloß in Korinth selbst, sondern in den Gemeinden Achaia's überhaupt zu betreibenden Geschäfte nöthig hatte, gab ihm der Apostel mit. Es sind ihrer zwei. Aber Paulus macht einen Unterschied zwischen ihnen, indem er zunächst nur von Einem sagt, den er und Timotheus — denn ihre gemeinschaftliche Sache war dieß — dem Titus zugesellt, und erst B. 22 von einem Zweiten, den sie ihnen beiden mitgegeben haben. Den Erstem wird also Titus als Gehülfe für die Führung des Geschäfts zur Seite haben, der Andere dagegen wird ihnen beiden dienstlich zur Verfügung stehen: ein ähnliches Verhältniß, wie früher das des Silas zu Paulus und das des Timotheus zu Paulus und Silas gewesen war. Dem entspricht auch, was der Apostel von jedem der Beiden sonderlich sagt. Denn mit Namen nennt er sie nicht, indem die Kennzeichnung des Ersten hinreichte, um die Leser wissen zu lassen, von welchem der beiden mit Titus gekommenen er hier, und also auch, von welchem er hernach sprach. Mit einer Unregelmäßigkeit der Verbindung, welche sich in Gedanken dadurch hebt, daß οὐ ὁ ἑπαινος gleichviel ist wie ὁς ἐπαινον ἔχει, heißt es von ihm, er sei durch seine Thätigkeit als Verkündiger der Heilsbotschaft in allen Gemeinden hin und her rühmlich bekannt, überdieß aber,

¹⁾ vgl. Meher. ²⁾ gegen Rückert.

was mit dem Geschäfte, an welchem er jetzt theilhaftig werden soll, näher zusammenhängt, er sei durch Wahl der Gemeinden ihnen selbst, dem Paulus und dem Timotheus, als Reisegefährte beigegeben. Denn so ist es gemeint, daß *συνέκδημος ἡμῶν* das Prädikat und *χειροτονηθεὶς ὑπὸ τῶν ἐκκλησιῶν*, da sonst das Participium Perfecti stehen würde¹⁾, einen Zwischensatz bildet. Was für Gemeinden es sind, durch deren Wahl der hier Bezeichnete dazu verordnet ist, Paulus und Timotheus auf ihrer jetzigen Reise, also auf der Reise von Ephesus nach Jerusalem, zu begleiten, läßt sich nur aus dem Umstande ersuchen, daß seine Wahl auf die Spende Bezug hatte, welche bei Gelegenheit dieser Reise des Apostels an die Muttergemeinde befördert werden sollte. Denn so unmöglich es ist, *πρὸς τὴν αὐτοῦ τοῦ κυρίου δόξαν καὶ προθυμίαν ἡμῶν* über alles Zwischenliegende hinweg mit *χειροτονηθεὶς* zu verbinden²⁾, unmöglich vollends, wenn die Stellung dieses Participiums die von uns angenommene zwischenfällige ist, und so unwahrscheinlich es ist, daß es mit *τῇ διακονουμένῃ ὑφ' ἡμῶν* verbunden sein will, da doch die Bezeichnung der beiden dem Titus beigegebenen Gefährten im 23. Verse, daß sie *δόξα Χριστοῦ* seien, sicherlich auf *πρὸς τὴν αὐτοῦ τοῦ κυρίου δόξαν* zurückweist³⁾; so angemessen erscheint diese präpositionale Bestimmung, wenn sie neben und gleich *ὁν τῇ χάριτι ταύτῃ τῇ διακονουμένῃ ὑφ' ἡμῶν* an *συνέκδημος ἡμῶν* sich anschließt. Was nämlich die Schreibung der Stelle anlangt, so hat *ὁν* sowohl als *αὐτοῦ* die sinaitische Handschrift für sich, während die Weglassung des letztern aus seiner anscheinenden Zwecklosigkeit und die Ersetzung des erstern durch *ἐν* aus dem nachfolgenden *ἐν τῇ ἀδρότητι ταύτῃ τῇ διακονουμένῃ ὑφ' ἡμῶν* sich erklärt. Zusammen also mit der von Paulus und Timotheus besorgten Gabe, wie dieß Mal *ἡ χάρις* vermöge seines Beisatzes gemeint ist, befindet sich der Gewählte in der Umgebung des nach Jerusalem reisenden Apostels; und daß er sich in ihr befindet, hat einen auf den Herrn selbst und einen auf Paulus und Timotheus bezüglichen Zweck, Ersteres, in so fern es den Herrn verherrlichen wird, wenn

¹⁾ gegen Meyer, de Wette u. A., aber auch gegen Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 252. ²⁾ so z. B. Bengel, Rückert, Meyer, Oslander. ³⁾ gegen Billroth, de Wette, Neander u. A.

dieser Vertreter der bekehrten Heidenenschaft ihre Gabe persönlich an die Muttergemeinde geleitet, und Behteres, sofern damit einem Wunsche des Paulus und Timotheus genügt ist. Denn so ist, wie der Anschluß des Folgenden zeigt, *πρὸς προθυμίαν ἡμῶν* gemeint, zu welchem der Artikel vor *αὐτοῦ τοῦ κυρίου δόξαν* nicht gehört, und welches sich von *ἐκ προθυμίας*¹⁾ so unterscheidet, daß mit *ἐκ* ein Wunsch als Veranlassung von Etwas bezeichnet wird, wogegen *πρὸς* ausdrückt, daß einem Wunsche entgegengekommen ist.

Daß der Anschluß des Folgenden für diese Auffassung von *προθυμίαν ἡμῶν* zeugt, ist freilich davon abhängig, ob sich *στελλόμενοι τοῦτο* hieran²⁾ oder an *συνεπέμψαμεν* anschließt. Grammatisch hat letztere Verbindung, sofern dann der ganze 19. Vers für Parenthese gelten muß³⁾, die Unmöglichkeit einer solchen Parenthese gegen sich, während bei der ersten nur ein, wie überhaupt⁴⁾, so namentlich in diesem Briefe⁵⁾ nicht seltener unregelmäßiger Anschluß des Participialsatzes stattfindet. Was aber den Gedanken betrifft, so wäre nicht wohl abzusehen, was es dem Apostel für den Zweck, welchen und wie ihn der Participialsatz benennt, hätte austragen können, daß er den Titus nicht ohne diesen ursprünglich ihm selbst Beigegebenen nach Korinth gehen ließ. Denn von der Sammlung überhaupt, nicht von der korinthischen sonderlich, lesen wir, daß der Apostel alle üble Nachrede abschneiden wollte, die ihn, und nicht, wie man sonst erwarten müßte, den Titus ihrehalb treffen konnte. Daß *στέλλεσθαι τι* heißen kann „sich von Etwas zurückziehen“, rechtfertigt diejenigen nicht, die es „Etwas befürchten“⁶⁾ oder vermeiden“⁷⁾ oder „sich gegen Etwas sichern“⁸⁾ bedeuten lassen, geschweige, daß *τοῦτο* so viel sein sollte als *διὰ τοῦτο*⁹⁾. Wir belassen *στέλλεσθαι* bei seiner Bedeutung „Etwas beschaffen oder veranstalten“¹⁰⁾, da es sich hier um etwas handelt, was verhütet sein will, wozu die Vorstellung scheuen Zurückweichens vor Etwas nicht paßt. *Μή* folgt dann im Sinne von *ἵνα μή*¹¹⁾, indem *τοῦτο* auf das Vorhergehende

¹⁾ vgl. z. B. Herodot 6, 65. ²⁾ so Rückert, de Wette, Bisping. ³⁾ vgl. z. B. Meyer, Oslander. ⁴⁾ vgl. z. B. Thuchd. 2, 53, 4. ⁵⁾ vgl. z. 1, 7; 5, 19. ⁶⁾ so z. B. de Wette. ⁷⁾ so z. B. Meyer. ⁸⁾ so z. B. Billroth. ⁹⁾ so Wahl. ¹⁰⁾ vgl. z. B. Weizh. Gal. 7, 14. ¹¹⁾ wie z. B. 1 Kor. 9, 27; 2 Kor. 12, 9.

zurückweist. Zu dem Zweck, sagt der Apostel, treffe er diese Veranstaltung, sich von Gewählten begleiten zu lassen, um nicht in Betreff der großen Summe Gelds, die er beschafft und übermittelt, üble Nachrede befahren zu müssen. Denn wie der Zusatz *προνοοῦμεν γὰρ καλὰ οὐ μόνον ἐνώπιον κυρίου ἀλλὰ καὶ ἐνώπιον ἀνθρώπων* besagt, auf solches, das nicht nur in Gottes, sondern auch in der Menschen Augen gut und recht ist, geht sein Absehen, da es sich um Unterstützung von Armen und Glaubensgenossen handelt, und deshalb trifft er jene Anordnung, um es gegen Verdächtigung zu wahren, durch die es darum käme, in der Menschen Augen löblich zu sein.

Haben wir nun *στελλόμενοι τοῦτο* richtig verstanden und verbunden, so dient der Inhalt des Participialsatzes, um die Vorstellung abzuwenden, als habe man dem Apostel jenen Reisegefährten ohne sein Zuthun beigegeben. Es bleibt nur die Frage noch, warum er ihn hier, wo er ihn der korinthischen Gemeinde empfiehlt, gerade so, als seinen ihm selbst zu solchem Zwecke beigeestellten Reisegefährten bezeichnet. Die Antwort auf diese Frage ergiebt sich unschwer aus der Natur des Geschäfts, welches der dem Apostel persönlich so nahe stehende Titus in Korinth ausrichten sollte. Die Mitbetheiligung eines von den Gemeinden mit solchem Auftrage dem Apostel selbst beigegebenen Gehülfsen sicherte den Titus gegen eben dieselbe üble Nachrede, um derentwillen der Apostel veranlaßt hatte, daß er ihn selbst für die Reise nach Jerusalem beigegeben wurde. Wir werden nun auch sagen können, was für Gemeinden es waren, von denen er sich ihn hatte beigegeben lassen. Denn nur die Gemeinden Macedoniens und Achaia's sandten damals eine Spende nach Jerusalem. War nun dieser Ungenannte in Achaia fremd, so muß er der Erwählte der macedonischen Gemeinden gewesen sein, und unter den Macedoniern, welche den Apostel auf seiner Reise nach Jerusalem, nur freilich nicht unter denen, die ihn laut 9, 4 bloß nach Korinth begleiteten, so daß diese Stelle kein Hinderniß unserer Annahme sein dürfte¹⁾, werden wir ihn also zu suchen haben: wobei es immerhin beachtenswerth ist, daß jener Aristarchus aus Thessalonich²⁾, welcher nachmals dem Apostel auch in der Haft zur Seite geblieben

¹⁾ gegen Maier. ²⁾ vgl. Aft. 20, 4.

ist¹⁾, Akt. 19, 29 schon während der letzten Zeit seines Aufenthalts in Ephesus als sein Reisegefährte erscheint, und ihm also entgegen-
geschickt worden war, um ihn auf der ganzen Reise zu begleiten.
Weniger Anhalt, um eine Vermuthung zu wagen, wer gemeint sei,
gewährt die Bezeichnung dessen, von welchem der Apostel sagt, daß
er ihn dem Titus und jenem Andern beigegeben habe. Wir be-
merken nur, daß es dies Mal nicht bloß τὸν ἀδελφόν, sondern τὸν
ἀδελφὸν ἡμῶν heißt, wornach der Bezeichnete zur stetigen Umgebung
des Paulus und Timotheus gehört. Und zwar hat er ihr, wie aus
dem ihm ertheilten Lobe erhellt, schon länger her angehört. Im
Uebrigen erinnert das, was von ihm gerühmt wird, an Thykifus²⁾,
und wenn nicht dieser selbst gemeint ist³⁾, so jedenfalls ein in äh-
nlicher Stellung der nähern Umgebung des Apostels Angehöriger.

Den Schluß der Aeußerung über die drei Beauftragten bildet
ein Satz, dessen Auffassung wesentlich davon abhängt, wie man die
erste Hälfte desselben vervollständigen zu müssen glaubt. Insgemein
nimmt man εἴτε ὑπὲρ Τίτου für einen Vorderatz, zu dem sich am
bequemsten λέγομεν ergänze, und κοινοῦς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεγὼς
für den Nachatz dazu. Da aber dann der andere hypothetische Satz
entsprechend gebaut sein muß, so sieht man sich genöthigt, εἴτε ἀδελ-
φοὶ ἡμῶν auch für einen Vorderatz und also ἀδελφοὶ ἡμῶν für Sub-
jekt von ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ zu nehmen, was doch in
keiner Weise angeht. Denn ist ἀδελφοὶ ἡμῶν Subjekt, so kann es
den Artikel nicht entbehren⁴⁾. Vergeblich will man sich über diese
Schwierigkeit dadurch hinweghelfen, daß man umschreibt „sei es, daß
es Brüder von uns sind, für welche ich rede“⁵⁾. Man macht durch
diese Umschreibung nur noch auffallender, warum doch Paulus nicht
εἴτε ὑπὲρ ἀδελφῶν ἡμῶν geschrieben hat. Nachdem es einmal so nicht
heißt, so könnte man nur übersetzen „seien es unsere Brüder“, in
welchem Satze aber dann ἀδελφοὶ ἡμῶν dem Titus gegenüber in der
Art Subjekt ist, daß es den Artikel haben muß. Aber in Wahrheit
weist doch seine Artikellosigkeit vielmehr darauf an, es ebenso zu

¹⁾ f. Akt. 27, 2; Phil. 24; Kol. 4, 10. ²⁾ vgl. Kol. 4, 7; Eph. 6, 21;
Tit. 3, 12; 2 Tim. 4, 12. ³⁾ vgl. jedoch Akt. 20, 4. ⁴⁾ vgl. Rückert 3. d.
St. u. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 76. ⁵⁾ so Meyer.

nehmen wie ἀπόστολοι ἐκκλησιῶν, δόξα Χριστοῦ, und also diese Nominative ebenso wenig Prädikat, als ἀδελφοὶ ἡμῶν Subjekt dazu sein zu lassen. Sie sind drei einander nebengeordnete, dabei aber sich steigernde Bezeichnungen des Subjekts dieses hypothetischen Satzes¹⁾, welches dem des andern gegenübergestellt wird. Dann kann aber letzteres auch nicht aus ἐπὶ Τίτῳ zu entnehmen, noch κοινῶς ἐμὸς καὶ εἰς ὑμᾶς συνεργός Prädikat dazu sein: eine Auffassung, bei welcher ohnehin immer unerklärt bleibt, warum der Apostel nicht εἴτε Τίτος geschrieben hat. Nach allem dem wird ἐπὶ Τίτῳ, dessen ἐπὶ wie sonst περὶ gemeint ist, als erklärende Parenthese²⁾ zwischen εἴτε und κοινῶς ἐμὸς genommen, der Vers überhaupt aber so verstanden sein wollen: „Sei es, was von Titus gilt, ein Genosse von mir und Gehülfe meiner Arbeit an euch, oder seien es Brüder von uns, Abgeordnete von Gemeinden, Ehrenglanz Christi“. Bei dieser Gegenüberstellung des Einen und der Andern ist nicht zu übersehen, daß es dort ἐμὸς heißt und hier ἡμῶν. Was den Titus anlangt, macht der Apostel das Verhältniß geltend, in welchem derselbe zu ihm persönlich steht, und zwar erstlich überhaupt und im Allgemeinen durch persönliche Befreundung³⁾, sodann aber auch vermöge seiner Betheiligung an seiner Berufswirksamkeit, die ihm zugleich einen sonderlichen Anspruch auf die Liebe gerade dieser Gemeinde giebt. Die beiden Andern aber wollen darnach behandelt sein, daß sie Brüder des Paulus und Timotheus, Angehörige ihres Kreises, daß sie Abgeordnete von Gemeinden, ganzer Gemeinden Vertreter, und daß sie ein Ehrenglanz Christi sind, dessen Herrlichkeit in der ihm unterthänig gewordenen Völkerwelt in ihrer Person sich darstellt: was übrigens nicht alles von Beiden gleichmäßig gilt, sondern nur deshalb, weil sie zusammengefaßt werden, ihr gemeinsames Prädikat ist.

Es wird sich nun nur fragen, ob sich B. 24 mit dieser Auffassung des 23. Verses verträgt, nach welcher derselbe nur einen zwietheiligen Vorderatz bietet, ob er also geeignet ist, den Nachsatz zu diesem Vorderatze zu bilden. Das οὐν macht ihn nicht ungeeignet dazu: es ist das οὐν des Nachsatzes, welches im Sinne eines „jeden-

¹⁾ vgl. 1 Kor. 13, 8. ²⁾ ähnlich Plato de republ. 538 E. ³⁾ vgl. Philem. 17.

falls¹⁾ die beiden einander gegenübergestellten Hälften des Vorder-
satzes in eins zusammenfaßt²⁾. Je nachdem nun aber entweder
ἐνδείξατο gelesen sein will, wofür auch das *ἐνδείξασθαι* der sinai-
tischen Handschrift Zeugniß giebt, oder die Lesart *ἐνδεικνύμενοι* den
Vorzug verdient, was ihrer grammatischen Schwierigkeit wegen der
Fall sein dürfte, ergiebt sich ein wesentlich verschiedener Gedanke.
Denn im letztern Falle muß man aus dem Participium das Fu-
turum *ἐνδείξεσθαι* entnehmen und zu *εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν* er-
gänzen³⁾, hat also nicht eine Weisung vor sich, sondern eine Aus-
sage, welche die Leser aufmerksam macht, daß ihr Verhalten gegen
jene Drei den Gemeinden zur Kenntniß kommen wird. *Εἰς πρό-
σωπον τῶν ἐκκλησιῶν* will nämlich nach *ἐν προσώπῳ τινός*⁴⁾ verstanden
sein und bedeutet also, daß die Leser den Gemeinden das zu sehen
geben werden, was sie thun. Und zwar läßt die Stellung dieser
Worte erkennen, daß hierauf der Ton liegt. Es handelt sich ja
um willigen Vollzug der Anordnungen, welche die Drei treffen wer-
den, um die Sammlung zum Abschlusse zu bringen. Da dieß nun
ein Verhalten gegen sie war, welches allen Gemeinden, die an der
Sammlung irgendwie Antheil nahmen, zur Kenntniß kam, so war
es ganz am Orte, daß der Apostel die Leser nicht bloß darauf hin-
wies, mit wem sie es zu thun haben werden, sondern auch darauf,
daß der übrigen Christenheit ihr Verhalten unverborgten sein wird.

und ihre
Sendung als
eine Fürsorge
für den guten
Namen der
selben vor-
stellenb.
9, 1—5.

Um die Rücksendung des Titus hat sich der ganze Abschnitt
bewegt, welchen der Bericht über den unerwarteten Erfolg der mace-
donischen Sammlung einleitete, so zwar, daß der Apostel B. 7—15
sich darüber erklärte, wie er den ihm gegebenen Auftrag verstanden
wissen wolle, und dann B. 16—24 von den Personen handelte,
welche zur Ausrichtung des so gemeinten Auftrags nach Corinth
kommen werden. Wenn er nun nach der auf das Verhalten gegen
die Beauftragten bezüglichen Ermahnung, in welche der Abschnitt
ausging, mit den Worten fortfährt, *περὶ μὲν γὰρ τῆς διακονίας τῆς
εἰς τοὺς ἁγίους περισσὸν μοι ἐστὶν τὸ γράφειν ὑμῖν*, so ist dieß keines-
wegs bloß eine Redewendung, um auf etwas, von dem er doch

¹⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 718. ²⁾ vgl. z. B. Plato Phaed. 91 B.
³⁾ so Meyer. ⁴⁾ vgl. z. 2, 10.

wirklich schon gehandelt hat und auch wieder handeln wird, zurückzukommen¹⁾). Davon daß die Gemeinden der völkerweltlichen Christenheit zur Unterstützung der Gemeinde des heiligen Landes verpflichtet seien, hat er nicht gehandelt und wird er auch nicht handeln. Was hätte ihn doch auch hiezu veranlassen können, nachdem er die Willigkeit der Gemeinde, diese Liebespflicht zu erfüllen, von lange her kannte, und sich ihrer den Macedoniern gegenüber freudig rühmte, denen er sagen konnte, Achaja sei schon seit Jahresfrist gerüstet? Wenn er also im Vorhergehenden gleich darauf zu sprechen gekommen ist, daß sie zu dem, was Titus zu besorgen übernommen hat, die Hand bieten und ihm und seinen Gefährten mit gebührender Willfährigkeit entgegenkommen soll; so erklärt sich dieß allerdings daraus, weil er sie über jene Liebespflicht selbst, um deren Erfüllung es sich handelt, nicht erst zu belehren braucht. Nur nicht länger verzögern soll sie den Abschluß der Sammlung, mit der sie gewillt ist, sie zu erfüllen²⁾): was denn freilich eben so wenig als das Maß, in welchem sie jetzt ihre Liebe bethätigen solle, Gegenstand eines apostolischen Befehls, sondern in der Weise zu behandeln war, wie wir es den Apostel 8, 7—15 haben behandeln sehen. Um so mehr hatte er aber auch Ursache, diejenigen, welche den Abschluß der Sammlung zu betreiben nach Korinth kamen, so umständlich zu empfehlen und alle Gründe geltend zu machen, um derentwillen ihnen die Gemeinde mit Liebe begegnen solle. Wenn er dann eben hienach fortfährt, *περὶ μὲν γὰρ τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους περισσὸν μοι ἐστὶν τὸ γράψαι ὑμῖν*, so ist der Gegensatz nicht zu übersehen, in welchem *εἰς τοὺς ἁγίους* zu den Schlußworten des vorhergehenden Abschnitts und sonderlich der Ermahnung, in die er auslief, zu *εἰς πρόσωπον τῶν ἐκκλησιῶν* steht. Denn in diesem Gegensatze sind *αἱ ἐκκλησίαι* die auf völkerweltlichem Gebiete befindlichen Gemeinden in ihrer Vielzahl gegenüber der Gemeinde, welche schlechtthin *ἡ ἐκκλησία* oder *οἱ ἅγιοι* heißt. Was die korinthischen Christen letzterer schulden, davon zu schreiben findet der Apostel überflüssig; aber jenen durch ihr Verhalten gegen seine Beauftragten einen Beweis zu geben, daß

¹⁾ gegen Rückert, de Wette. ²⁾ vergl. Schott Isag. in N. Testam. S. 240.

sie das Lob verdienen, welches er ihnen allervwärts gezollt hat, dazu ermahnt er sie.

Doch es ist ja nicht bloß der Satz *περὶ μὲν τῆς διακονίας τῆς εἰς τοὺς ἁγίους περισσόν μοι ἐστὶν τὸ γράγειν ὑμῖν*, welchen γὰρ an das Vorhergehende anschließt, sondern das μὲν desselben weist auf ein nachfolgendes δε: B. 3—4 ist eigentlich der durch γὰρ ange-schlossene Satz, und B. 1—2 nur die gegensätzliche Einleitung des-selben¹⁾. Der Apostel begründet seine Ermahnung der Gemeinde, daß sie durch ihr Verhalten gegenüber dem Auftrage seiner Abge-ordneten der übrigen Christenheit beweise, sie habe Liebe und ver-diene sein Lob, durch Hinweis auf den Zweck, zu welchem er sie vor sich her gesandt hat. So wenig er nämlich Ursache hat, den Dienst, welcher der Muttergemeinde geleistet werden soll, noch erst zum Gegenstande einer brieflichen Äußerung zu machen, nachdem er die Willigkeit der Leser zu diesem Dienste kennt und, daß sie schon seit Jahresfrist dazu gerüstet seien, den macedonischen Brüdern selber rühmt, deren Mehrzahl gerade durch das Beispiel ihres Eifers an-geregt worden ist; so hat er nun eben doch jene Drei zu dem Zwecke entsendet, damit nicht, was er von der Gemeinde rühmt, in diesem Stücke, hinsichtlich ihrer Bereitschaft zur Spende, zu nichte, und er vor den Macedoniern, die etwa mit ihm nach Korinth kommen, mit dieser seiner Zuversicht, daß sie bereit und gerüstet sei, zu Schanden werde. Die beiden *ἐν* stehen nämlich einander nebengeordnet²⁾, wie das innere Verhältniß der beiden Absichtssätze zu einander beweist, da der zweite, bejahende mit Einschluß des zu ihm gehörigen *μήπως κατασχυνθῶμεν* wesentlich das Gleiche besagt, wie der erste, verneinende. Denn τὸ καύχημα ἡμῶν τὸ ἐπὶ ὑμῶν ist das Lob, welches der Apostel der korinthischen Gemeinde überhaupt, und nicht bloß in Bezug auf ihre Bereitschaft zur Spende giebt³⁾: die Beziehung auf letztere be-kommt der Satz erst durch ἐν τῷ μέρει τούτῳ, dem nachher ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ in der Art entspricht, daß der Apostel die zuver-sichtliche Gewißheit, mit welcher er den Macedoniern von der Be-reitschaft der korinthischen Gemeinde gesagt hat, als dasjenige be-

¹⁾ so z. B. Frisiche, Rückert, Meyer. ²⁾ vgl. z. B. Gal. 3, 14. ³⁾ gegen Billroth.

zeichnet, womit er zu Schanden werden würde, wenn es sich fände, daß sie in Wahrheit doch nicht gerüstet sei. Eine andere Bedeutung als die der zuversichtlichen Gewißheit für *ὑπόστασις* anzunehmen, nöthigt auch der Zwischensatz *ἵνα μὴ λέγωμεν ὑμεῖς* nicht, da sich derselbe nur auf *κατασχυνθῶμεν* bezieht und nicht auf das eben deshalb erst nachfolgende *ἐν τῇ ὑποστάσει ταύτῃ*¹⁾. Aus dem solcher- gestalt angegebenen Zwecke jener Sendung können die Leser nun entnehmen, für wie nothwendig sie der Apostel achten mußte, während er etwas Ueberflüssiges gethan hätte, wenn er sich über das Liebeswerk selbst, um das es sich handelte, brieflich hätte verbreiten wollen. Um so weniger werden sie abgeneigt sein, sich so gegen seine Abgeordneten zu stellen und ihrem Auftrage gegenüber zu verhalten, wie er sie vor 9, 1 ermahnt hat. Es soll ja, wie er am Schlusse noch ausdrücklich hervorhebt, nur das, was sie selbst in Aussicht gestellt haben, jetzt vor seiner eigenen Hinkunft fertig gemacht werden. *τὴν προεπηγγελμένην εὐλογίαν ὑμῶν ταύτην* nennt er hier die Spende, welche bereit liegen soll, wenn er kommt. Denn *προεπηγγελμένην*, nicht *προκατηγγελμένην*, hat auch die sinaitische Handschrift, *ταύτην* aber gehört mit *τὴν προεπηγγελμένην εὐλογίαν ὑμῶν* zusammen, wo es betont, daß es sich um etwas längst Besprochenes handelt²⁾, und nicht mit dem Infinitivsatze, in welchem es überflüssig und störend wäre. Einen Segen, welchen die Leser der Muttergemeinde zuzuwenden verheißen haben, nennt der Apostel ihre Spende, weil sie doch ihre Verheißung nicht werden unerfüllt lassen wollen, und weil der Begriff der Segnung³⁾ jeden Gedanken an selbstsüchtige Kargheit ausschließt, die nur sich abfindet mit einer ungern anerkannten Verbindlichkeit: ein Gegensatz, den er noch eigens hervorhebt, indem er den sonst entbehrlichen Infinitivsatz anfügt. So, daß sie dieser Benennung entspricht, soll die verheißene Segnung bereit sein, auf die er mit *ταύτην* als auf etwas schon Daseiendes hinweisen kann, weil ihre Beschaffung längst in Angriff genommen ist: wie eine Segnung, fügt er hinzu, das auf die Benennung *τὴν εὐλογίαν* rückweisende *οὕτως* mit der Apposition *ὡς εὐλογίαν* erklärend, um den Gegensatz

¹⁾ gegen Rückert. ²⁾ vgl. Rost Gramm. S. 457. ³⁾ vgl. z. B. LXX. Gen. 33, 11; Richt. 1. 15; 1 Sam. 25, 27.

beigeben zu können „und nicht wie eine Sache der Erwerbsucht“. *Πλεονεξία* ist auch hier¹⁾ die Weise dessen, welcher bedacht ist, mehr zu haben auf Kosten des Andern, welcher dadurch um so weniger hat. Wenn die Gemeinde ihre Spende in der Art leistete, daß sie nur mit einer Verbindlichkeit sich abfände, um die sie nicht herumkommen kann, so würde sie sich kein Gewissen daraus machen, die Muttergemeinde möglichst zu verkürzen. Dadurch gewänne sie aber Geld für sich. Denn was sie auf diese Weise ersparte, wäre ja in so fern Mehrung ihres Eigenen, als es von Rechtswegen nicht ihr gehörte, sondern der Muttergemeinde.

voran sich
eine Ermah-
nung an die
Einzelnen.
freigiebig bei-
zusteuern,
anschließt.
9. 6—15.

Mit diesen letzten Worten hat der Apostel allerdings darauf hingedeutet, daß es nicht bloß gelte, zu geben, sondern so zu geben, wie es geschehen muß, wenn der Geber ein Segensspender sein soll. Aber sein Hauptgedanke war doch, daß er es jetzt nicht damit zu thun hat, die Leser erst zu dieser Spende zu bestimmen, sondern nur seinen Abgeordneten, welche das von der Gemeinde selbst beschlossene Spendewerk fertig machen und zum Abschlusse bringen sollen, die hiefür erforderliche Aufnahme zu sichern. Daher sehen wir ihn, wenn er nun doch nicht ganz unterlassen will, die Einzelnen zu reichlichem und willigem Geben zu ermahnen, diese Sätze mit einem *Toûτο δέ* einleiten. Denn während jede andere Auffassung dieser Worte unnatürlich ist, hat es nicht die mindeste Schwierigkeit, sie ähnlich zu nehmen wie jenes *Εν δέ* Phil. 3, 14, welchem keineswegs sein Verbum aus dem Contexte zugeführt wird²⁾. Die damit eingeleitete Ermahnung ist eine zwietheilige, zu reichlichem und zu fröhlichem Geben. Die erstere besteht in einem sprüchwörtlichen Satze, in dessen erstem Theile *πειδομένως* da, wo es vom Erndten gebraucht ist, einen andern Sinn hat, als wo es vom Säen gebraucht ist, sowie desgleichen im zweiten Theile *ἐν εὐλογίᾳς* in Verbindung mit *σπειρών* anders gemeint ist, als in Verbindung mit *θερίσαι*. Dort ist die Sparsamkeit das eine Mal auf Seiten des Säenden, das andere Mal auf Seiten dessen, welcher die Erndte gewährt; und hier sind die Segnungen das eine Mal solche, welche vom Säenden

¹⁾ gegen Rückert, de Wette u. A. sowohl als gegen Billroth. ²⁾ gegen Meyer.

ausgehen, das andere Mal solche, welche dem Erndtenden zu Theil werden¹⁾. Denn die Verschiedenheit der beiden Handlungen des Säens und Erndtens bringt mit sich, daß im einen Falle *ἐπὶ* mit dem Dative von solchem gemeint ist, womit der Säende sein Thun begleitet, im andern Falle dagegen von solchem, dem das Thun des Erndtenden untersteht. Wo der Säende unter Segnungen, die er ausspricht, sein Geschäft thut, da wird sein Erndten unter Segnungen geschehen, die über ihn ergehen. Hierin ist die zweite Ermahnung schon enthalten, welche auf die freudige Willigkeit des Gebens zielt. Denn in der Art säen, daß Segnungen des Säenden sein Thun begleiten, wird nur der, dessen Herz und Sinn darauf gerichtet ist, dem Boden zu geben, was ihn zum fruchtbringenden Acker mache. Wessen Geben solchem Säen gleicht, dessen die sittliche Beschaffenheit seines Gebens bestimmende Verfassung ist nicht Unlust noch Zwang. So soll es auch im vorliegenden Falle sein: es soll Jeder geben, nach dem er selbst es sich vornimmt, oder, wenn *προσῆλται* die richtige Lesart sein sollte, sichs vorgenommen hat. Denn, wie der Apostel mit Anlautung an einen in der griechischen Uebersetzung²⁾, nicht aber im Grundtexte der alttestamentlichen Schrift vorfindlichen Spruch sagt, einen fröhlichen Geber hat Gott lieb.

Um aber zu geben, mußten diejenigen, an welche die Ermahnung ergeht, auch in der Lage sein, es zu können. Diese Gegenrede lag zu nahe, als daß ihr der Apostel nicht gleich selbst durch eine Hinweisung auf Gott hätte begegnen sollen, welcher sie damit begnadigen könne, daß er sie zu allem guten Werke in den Stand setzt. Denn von göttlicher Vergeltung der Wohlthätigkeit ist keine Rede³⁾. *Ἀνατῆ δέ*, fährt er fort, wenn anders diese auch von der sinaitischen Handschrift vertretene Lesart die ursprüngliche ist, wofür allerdings der Umstand spricht, daß *δυνατεῖν* nur innerhalb der neutestamentlichen Schrift und hier nur bei Paulus 2 Kor. 13, 3 und Röm. 14, 4 vorkommt, *δυνατεῖ δέ ὁ θεὸς πᾶσαν χάριν περισσεύσαι εἰς ὑμᾶς, ἵνα ἐν παντὶ πάντοτε πᾶσαν ἀντάγκειαν ἔχοντες περισσεύητε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν*. Was in diesem Satze nächst der Häufung des Allbegriffs zunächst ins Auge fällt, ist die Gegenüberstellung von

¹⁾ vgl. Meyer. ²⁾ Prov. 22, 8. ³⁾ gegen Olshausen, Bisping u. A.

περισσεύετε εἰς πᾶν ἔργον und περισσεῦσαι εἰς ὑμᾶς. Es handelt sich, wie man sieht, darum, daß Gott den Lesern zuwende, was ihnen ermöglicht, Gutes aller Art zu thun. Daß dann aber bei πᾶσαν χάριν nicht an solches zu denken ist, was innerlich befähigt, sondern an solches und nur an solches¹⁾, das äußerlich in den Stand setzt, erhellt aus dem Participialsatze vor περισσεύετε. Denn ἀντάρκεια ist zwar nicht der genügsame Besitz²⁾ oder der Stand dessen, welcher eigen hat, was er bedarf³⁾, sondern die innere Verfassung des ἀντάρκειος⁴⁾, welcher dadurch, daß er an dem genug hat, was er besitzt, keiner fremden Hülfe bedarf⁵⁾. Aber daß sich die Leser in Jeglichem, das heißt, ohne daß von irgend einer Seite oder Beziehung ihres Lebens dieß nicht gilt, und daß sie jederzeit, also ohne daß in dieser Hinsicht Schwankungen und Wechsel bei ihnen statt haben, voll und ganz in solcher innern Verfassung befinden, erscheint ja nicht nur als Folge der reichlichen Begnadungen Gottes, sondern auch als die Voraussetzung, unter welcher sie reichlich im Stande sind, Gutes aller Art zu thun. Denn fleißig sein oder werden kann περισσεύειν εἰς τι nicht heißen⁶⁾, und einen Gegensatz zu dem reichlichen Vermögen, Gutes zu thun, als wenn dieß etwas wäre, das desungeachtet statt hätte, kann das eigene Genughaben, gesetzt auch, ἀντάρκεια wäre in diesem Sinne gemeint, unmöglich bilden sollen⁷⁾. So vielmehr wird der Satz verstanden sein wollen, daß die göttliche Begnadung der Leser reichlich genug sein könne, um sie nicht nur selbst jeder Empfindung eines auf fremde Hülfe anweisenden Mangels zu überheben, sondern auch zu allem, was es Gutes zu thun giebt, nicht bloß zu Werken der Wohlthätigkeit, in den Stand zu setzen. Dem widerspricht die Anfügung des aus Ps. 112, 9 entnommenen Schriftwortes keineswegs. Zwar läßt sich im Psalm das Verhältniß der beiden Sätze בְּסֹרֶת נְתַן לְאֲבִיבִים und צָרָתוֹ עֲמָדָה לְעַר vermöge der Präterita des erstern nicht anders fassen, als wie es sich auch in der griechischen Uebersetzung darstellt: die Thatfache, daß der Gottessfürchtige den Armen mit freigiebig austreuender Hand gegeben hat,

¹⁾ gegen Bengel, Oslander, Neander u. A. ²⁾ so z. B. Oslander, Maier.

³⁾ so Rückert, de Wette. ⁴⁾ Phil. 4, 11. ⁵⁾ vgl. 1 Tim. 6, 6. ⁶⁾ gegen Rückert.

⁷⁾ gegen de Wette.

erscheint als eine Voraussetzung¹⁾, auf Grund deren von ihm gilt, daß seine Gerechtigkeit bleibenden Bestand hat, daß er, wie dieß gemäß dem Parallelsatze קָרַנִי תִרְוֶה בְּכִבְרִי und in Uebereinstimmung mit B. 3 verstanden sein will, bleibend das Glück hat, Gott für sich und nicht wider sich zu haben²⁾. Aber der Apostel fügt ja dieß Psalmwort an περισσεύετε εἰς πᾶν ἔργον ἀγαθόν und meint also mit καθὼς γέγραπται, daß die Leser, wenn Gott an ihnen thut, wovon er gesagt hat, daß er es vermag, dadurch dem Bilde ähnlich werden, welches der Psalm von dem Gottesfürchtigen entwirft, sofern in diesem Bilde zwischen der freigebigen Wohlthätigkeit und dem Stande der Gerechtigkeit vor Gott ein so naher Zusammenhang besteht.

Von dem, was Gott zu thun vermag, schreitet der Apostel fort zu solchem, was er thun wird. Denn Letzteres ist mit Ersterem nicht eins und dasselbe. Dort hat er von Begnadungen gesagt, durch welche den Lesern überhaupt allerlei Gutes zu thun ermöglicht wird; hier dagegen verheißt er in Bezug auf das, was sie jetzt zu thun im Begriff stehen, Gott werde ihnen die Mittel dazu nicht fehlen und gute Früchte davon nicht ausbleiben lassen. Denn wiederum nicht von zukünftigen Folgen ihrer jetzigen Wohlthätigkeit handeln diese futurischen Sätze³⁾, sondern auf die jetzt zu übende kommt der Apostel zurück. Kehrt ja doch der Ausdruck auch zurück in die Bildlichkeit des 6. Verses. Denn daß sich das Bild vom Samen und Gewächs an das Psalmwort anschließe, ist ein Irrthum, welcher mit der unbegründeten Meinung zusammenhängt, σπορῶναι sei ein vom Geschäfte des Säens hergenommener Ausdruck. Im Wiederanschluß an den eigenen Spruch von Ausfaat und Erndte sagt der Apostel vom Saatkorne der Leser und vom Gewächs ihrer Gerechtigkeit, an dem sie inne werden, welch ein Gut der Stand des vor Gott Gerechten sei⁴⁾. Der Gott, sagt er mit Anschluß an Jes. 55, 10, wo in der griechischen Uebersetzung ἡ ἀκλή statt ἡ ἀκλή wiedergegeben ist, er, der da Samen giebt dem Säenden und Brod zur Speise, wird ihnen ihr Saatkorn darreichen und des-

¹⁾ gegen Delitzsch. ²⁾ vgl. Hengstenberg. ³⁾ gegen Rückert. ⁴⁾ vgl. Sir. 6, 19; 24, 19.

selben viel machen, und wird die Erträgnisse ihrer Gerechtigkeit daraus aufgehen und emporwachsen lassen. Unter ihrem Saatkorne sind die Mittel zu verstehen, deren sie bedürfen, um die beabsichtigte Wohlthat zu erzeugen, und unter den Erträgnissen ihrer Gerechtigkeit die guten Früchte, welche sie aus der erzeugten Wohlthat zu ihrer Freude werden erwachsen sehen. Jene werden sie reichlich haben, so gewiß es Gott an dem Samen nicht fehlen läßt, den der Aekersmann aussäet, und diese werden nicht ausbleiben, so gewiß Gott den ausgesäeten Samen nicht verkümmern, sondern aufgehen und Brod daraus kommen läßt.

An diese Verheißung schließt sich ein Participialsatz an. Denn über B. 9—10 hinweg mit B. 8 ihn zu verbinden¹⁾, geht ja natürlich nicht an, und die nichts weniger als seltene Unregelmäßigkeit seines Anschlusses an das *ὑμῶν* des nächstvorhergegangenen Sazes veranlaßt nicht dazu. Aber er bezieht sich nicht etwa auf *τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν* allein, als ob in ihm ausgeführt würde, in wie fern von Gerechtigkeit der Leser die Rede sei²⁾, auch nicht auf *αὐξήσαι τὰ γενήματα τῆς δικαιοσύνης ὑμῶν* allein, weder so, daß das Wachsthum des Erträgnisses ihrer Gerechtigkeit in ihrem *πλουτίζεσθαι εἰς πᾶσαν ἀπλότητα* besteht³⁾, noch so, daß Letzteres die Folge des erstern sein soll⁴⁾. Seine Beziehung auf die erste Hälfte des vorhergegangenen Sazes ist unverkennbar, sobald man nur *πλουτίζεσθαι εἰς πᾶσαν ἀπλότητα* richtig faßt. Man mißkennt nämlich diesen Ausdruck, wenn man ihn von einer Bereicherung an äußerem Besitze⁵⁾ und *εἰς* von dem durch solche Bereicherung erzielten Zwecke⁶⁾ versteht. Ein Reichwerden in der Richtung auf völlige Einfalt oder Hingabe⁷⁾, also ein innerliches ist gemeint, welches dazu hilft, daß man reichlich säen und also auch reiche Frucht sehen kann. So schließt sich der Participialsatz dem ganzen Saze an, der vorausgeht. Wenn es bei den Lesern durch allseitige Bereicherung ihres innern Lebens zu jener Einfalt der Hingebung kommt, die der Apostel an den macedonischen Christen hat rühmen können⁸⁾; so werden sie bei geringen Mitteln

¹⁾ so nach Bengel. ²⁾ so Rückert. ³⁾ so Meyer, Osiander. ⁴⁾ so Billroth, de Wette. ⁵⁾ so z. B. Meyer, de Wette. ⁶⁾ so Osiander. ⁷⁾ vgl. Kol. 1, 10 f. ⁸⁾ 8, 1.

reichlicher säen und reichere Frucht erzielen können, als sonst bei großen. Daß es so gemeint ist, erhellt aus dem mit ἤτις angefügten, diese Aussage rechtfertigenden Satze, indem er von der völligen Hingebung sagt, sie mache ja, daß es zu dem kommt, was er das Erträgniß ihrer Rechtbeschaffenheit genannt hat, nämlich zur Dankagung gegen Gott. Durch uns, sagt der Apostel, wirkt sie dieselbe, um den Antheil, den die Ueberbringer der Gabe daran haben, mit einzuschließen, und zeigt dann den Grund, in wie fern sie dieselbe wirkt, in der Beschaffenheit auf — denn προσαναπληροῦσα und περισσεύουσα sind Prädikate —, welche dem in solcher Leistung¹⁾ bestehenden Dienste eignet, daß er nicht bloß ergänzt, was der Muttergemeinde abgeht, sondern auch durch die Dankagungen vieler, die er hervorruft, Gotte einen reichen Ertrag schafft. Es ist ein doppelter Gegensatz, den der Apostel betont, daß diese Leistung nicht nur einem vorhandenen Mangel abhilft, sondern auch einen selbstständigen Gewinn bringt, und daß sie nicht nur Menschen zu Etwas dient, sondern auch Gotte. Obzwar sonst περισσεύει μοί τι in der Bedeutung „Etwas übrig oder im Ueberflusse haben“ vorkommt, so ist dadurch doch nicht ausgeschlossen, daß περισσεύειν im Sinne der reichlichen Ergiebigkeit einen Dativus als Dativus Commodi bei sich haben kann. Daß dieß hier der Fall ist, erhellt aus dem Gegensatz²⁾.

Wieder folgt unregelmäßiger Anschluß eines Participialsatzes, indem δοξάζοντες nur auf πολλῶν sich beziehen kann, welches eben deshalb als Masculinum gemeint sein muß³⁾. Eine Lobpreisung Gottes Seitens der Vielen kommt zu Wege mittelst der in dieser Dienstleistung bestehenden Bewährung — denn als geschēhene Bewährung⁴⁾ ist hier δοκιμή gemeint, da von einer Bewährtheit oder Nichtbewährtheit der Dienstleistung keine Rede sein kann —, eine Lobpreisung Gottes ob der Geber in ihrem Bekenntnisse bestehenden Selbstuntergebung in der Richtung auf die Botschaft von Christo und ob ihrer in der mildthätigen Dargabe sich erzeigenden Hingebung in der Richtung auf sie und auf Alle. Denn καὶ εἰς πάντας

¹⁾ vgl. 3. Röm. 13, 4. 6. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ gegen Meyer. ⁴⁾ vgl. 13, 3.

fügt der Apostel hinzu, damit es nicht scheine, als ob die Muttergemeinde solches nur für sich oder er es nur für sie in Anspruch nehme, und giebt damit zugleich die Voraussetzung zu erkennen, daß die Korinther selbst ihre Mildthätigkeit als eine allenthalben in der Christenheit, wo man ihrer bedarf, zu übende meinen. Wie es in jenen beiden Richtungen bei den Korinthern steht, tritt der Muttergemeinde in dem Dienste entgegen, welchen sie ihr leisten, und ob dem, daß es so bei ihnen steht, geschieht es, daß die Muttergemeinde mit Bitten für sie nach ihnen verlangt. Sie erwidert damit ihrerseits, was sie an ihr gethan haben, wie das *καί* ausdrückt, mit welchem der wieder unregelmäßig, aber zum Zwecke der Verselbstständigung dieses Gedankens, als Genitivus absolutus angeschlossene Participialsatz eingeführt ist. *Αἰήσει* mit *ἐπιποθόντων* zu verbinden, ist unbedenklich¹⁾, da das Sehnen der Muttergemeinde nach der achaischen Christenheit, als Handlung gefaßt, wirklich die Gestalt einer Bitte und zwar der Fürbitte hat, Gott wolle sie auf die Zeit bewahren, wo der Herr Jesus alle Kinder Gottes zusammenbringen wird²⁾. Dieß ihr Sehnen ist aber um so lebhafter, je reicher die Gnade Gottes da verwirklicht zu sehen ist, wo diejenigen, welche vordem außerhalb seiner Gemeinde und ohne ihn in der Welt gelebt hatten, ihrer theilhaft geworden sind. In diesem Sinne, in Rücksicht auf den Gegensatz zwischen israelitischer Muttergemeinde und völkerweltlicher Christenheit heißt es *διὰ τὴν ὑπερβάλλουσαν χάριν*. *Ἐφ' ὑμῖν* aber, womit die Gnade als eine über sie herniedergekommene und so an ihnen verwirklichte bezeichnet ist³⁾, steht deshalb ohne Artikel an *χάριν* angefügt, weil es den Begriff derjenigen Gnade, welche gemeint ist, erst vollständig macht und *ὑπερβάλλουσαν* Adjektiv nicht zu *τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ*, sondern zu *τὴν χάριν τοῦ Θεοῦ ἐφ' ὑμῖν* sein soll.

Wenn hierauf der Apostel ohne ein *δέ* des Uebergangs, welches auch in der sinaitischen Handschrift fehlt, in den Ruf ausbricht *χάρις τῷ Θεῷ ἐπὶ τῇ ἀνεκδιγητῷ αὐτοῦ δωρεᾷ*, so fragt sich vor Allem, was ihn zu diesem Dankesworte drängt. Ist es Ausdruck

¹⁾ gegen de Wette. ²⁾ Matth. 24, 31. ³⁾ vgl. 3. B. Akt. 8, 16.

einer Empfindung, welche aus dem Hinblick auf das herrührt, was den Inhalt von B. 11—14 ausmacht, so muß vermöge des Zusammenhangs dieser Verse mit der Verheißung des 10. Verses unter der Gabe Gottes zu verstehen sein, was dort verheißen ist¹⁾: wogegen freilich das Bedenken nahe liegt, daß hiefür der Ausdruck *ἡ ἀρεκδιήγητος αὐτοῦ δωρεά* zu allgemein und zu schwunghaft ist, und daß die Annahme, der Apostel danke für das dort Verheißene, gleich als wäre die Verheißung schon in Erfüllung gegangen²⁾, etwas Gezwungenes hat. Aber es ist ja doch augenfällig, daß sich dieser Dankruf unmittelbar an *διὰ τὴν ὑπερβάλλονσαν χάριν τοῦ θεοῦ ἐφ' ὑμῖν* anschließt³⁾. Wie sollte er dann durch etwas Anderes veranlaßt sein, als eben durch die Erinnerung an die sonderliche Gnade Gottes, welche die Muttergemeinde den Heiden zu Theil geworden sieht? Durch sie wird in dem Apostel der Dank um das lebendig, was Gott den Menschen schenkt, ihm selbst und Anderen, Juden und Heiden; und darum Gott zu danken ist ihm Bedürfniß, nachdem er bisher von solchem gehandelt hat — denn diesen Gegensatz läßt die Stellung des *αὐτοῦ* erkennen —, was ein Theil der Begnadeten dem andern schenkt. Es dient dann aber dieser ihm selbst sich aufdrängende Dankesruf zugleich dazu, die Leser zu erinnern, daß die unaussprechliche Gabe, welche sie von Gott empfangen haben, sie zu williger Darreichung der in Vergleich damit so winzig kleinen Gabe verpflichtet, deren er sich jetzt von ihnen versieht. Und in so fern bildet er einen leicht verständlichen Uebergang zu dem, was folgt.

Doch ehe wir unsern Blick auf das richten, was folgt, müssen wir um so mehr zurückschauen auf den hier zu Ende gehenden, mit 9, 1 begonnenen Abschnitt, als man in ihm, von denen abgesehen, welche ihn geraume Zeit nach Kap. 8 geschrieben⁴⁾ oder für einen diesem Briefe gar nicht angehörigen Einschub⁵⁾ achten, im besten Falle eine geschickt eingeleitete Wiederaufnahme der vorher anscheinend schon geschlossenen Besprechung des Sammlungsgeschäfts⁶⁾, im schlimmsten Falle eine durch des Apostels nachträgliche Besorgniß,

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so z. B. Calvin. ³⁾ vgl. Osiander. ⁴⁾ so z. B. Neander. ⁵⁾ so bereits Semler paraphr. II. ep. ad Cor. C. 238. ⁶⁾ so z. B. Meyer.

er möchte mit seinem der korinthischen Gemeinde gegebenen rühmlichen Zeugnisse zu Schanden werden, hinterdrein doch noch veranlaßte Ermahnung¹⁾ zu finden meint. Im letztern Falle soll diese Besorgniß seine gerechte Strafe für den ebenso unklugen als unsittlichen Kunstgriff sein, die Macedonier durch unwahres Rühmen des in Achaja herrschenden Eifers anzuspornen und umgekehrt. Immer liegt eine irrige Auffassung von 9, 1 zu Grunde, als erkläre er dort die Korinther zu ermahnen für überflüssig und ermahne sie dann doch, während er in Wahrheit nur eine Anempfehlung der Sammlung selbst für überflüssig erklärt. Eine solche that Roth, wo man der Einsicht in die Verpflichtung der völkermweltlichen Gemeinden gegen die Muttergemeinde ermangelte. An ihr aber fehlte es in Achaja nicht, man hatte vielmehr schon längst Anstalt getroffen, dieser Verpflichtung nachzukommen. Aber die Ausführung hatte man verzögert, und so konnte der Apostel befürchten, wenn er nach Korinth kam, kein fertiges Ergebnis vorzufinden. Er würde dann den Macedoniern die reine Wahrheit gesagt haben, als er rühmte, daß die Christenheit Achajas sich längst angeschickt habe, der Muttergemeinde den schuldigen Dienst zu leisten, und doch hätte der Augenschein ihn in so fern vor ihnen zu Schanden gemacht, als sie das bei ihnen selbst so rasch vollzogene Geschäft der Sammlung in Korinth unfertig fanden. Drum stellt er in der ersten Hälfte des achten Kapitels den Korinthern vor, daß sie sich selbst schuldig seien, das längst begonnene Geschäft zum Abschlusse zu bringen, und drum schickt er ihnen den Titus zu, damit er den Abschluß desselben betreibe. Um dessen Sendung bewegt sich daher auch, sowohl was vor 8, 16—24 vorhergeht, als was 9, 1—5 nachfolgt, nur mit dem Unterschiede, daß es sich dort um die Gründe handelt, weshalb die Korinther sich selbst schuldig sind, ihr Liebeswerk zu einem dem Anfange entsprechenden Ende zu bringen, hier dagegen um den Grund, warum sich der Apostel veranlaßt sieht, den Titus zu diesem Zwecke nach Korinth zu senden, ehe er selbst kommt. Etwas ganz Anderes ist es, wenn er dann 9, 6 dazu übergeht, den Einzelnen ans Herz zu legen, wie

¹⁾ so Rückert.

sie sich an dem Liebeswerke der Gemeinde theilnehmen sollten. Eine Ermahnung dieses Inhalts war nicht überflüssig, während eine Belehrung der Gemeinde über ihre Verpflichtung zu diesem Liebeswerke allerdings überflüssig gewesen wäre. Die Macedonier aber mochte man sich in Achaja in beiderlei Hinsicht zum Muster dienen lassen, sowohl hinsichtlich des Eifers, mit welchem sie ihre jüngst erst begonnene Sammlung fertig brachten, als hinsichtlich der Aufopferung, mit welcher sich die Einzelnen an ihr theilnahmen.

Auffallen muß, mit wie häufigem und raschem Wechsel der Apostel innerhalb dieses ganzen Kap. 8 und 9 umfassenden Theils seines Briefs bald in der ersten Person Singularis, bald in der ersten Person Pluralis redet. Es müßte auffallen, wenn auch nicht das *Αὐτὸς δὲ ἐγὼ Παῦλος*, womit er 10, 1 fortfährt, nachdrücklich darauf aufmerksam machte. Erklärlich ist, daß er überall, wo er von dem Geschäft der Sammlung spricht, der ersten Person Pluralis sich bedient und es also gleich sehr als des Timotheus wie als sein eigenes Geschäft behandelt. So 8, 1—6, so 9, 4 und 9, 11, so auch 8, 16—24, wo auch die Entsendung des Titus und seiner Gefährten als eine ihm und dem Timotheus gemeinsame Maßnahme zum Zwecke der Ausrichtung des ihnen beiden gemeinsamen Geschäfts angesehen werden soll. Dagegen 9, 3 und 5 schreibt er von eben dieser selben Sendung *ἐπεμψα τοὺς ἀδελφούς* und *ἀναγκάιον ἡγήσασθαι παρακαλέσαι τοὺς ἀδελφούς*, gleichwie kurz vorher *περισσὸν μοι ἐστὶν τὸ γράφειν ὑμῖν* und unmittelbar daneben *εἰς ἔλθωσιν σὺν ἐμοὶ Μακεδόνες* und *ἣν ὑπὲρ ὑμῶν καυχῶμαι Μακεδόσιν*: dieß Letztere um so auffälliger, als doch B. 3 *τὸ καύχημα ἡμῶν τὸ ὑπὲρ ὑμῶν* und B. 4 *μή πως κατασχυνθῶμεν ἡμεῖς* zu lesen steht. Es ist eben ein ander Ding, wenn auf die Abordnung des Titus nach Korinth im Zusammenhange mit dem die Rede kommt, was er, er für seine Person, jetzt der Gemeinde zu schreiben sich veranlaßt sieht oder nicht veranlaßt sieht. Um solches handelt es sich dann, was zwischen ihm persönlich und der auf seine Person angewiesenen Gemeinde vorgeht; als eine Sache seines persönlichen Verhältnisses zu ihr kommt der Inhalt seines Briefs, kommt seine eigene Hinkunft, kommt auch die Abordnung der Brüder in Betracht, welche er auch unter diesem

Gefichtspunkte richtig gewürdigt wissen will. Damit verträgt sich immerhin, daß er, der Beschämung gedenkend, die ihm aus der Lässigkeit der Gemeinde erwachsen könnte, den Timotheus mit sich zusammenschließt, den sie ja eben so wohl treffen würde, wie ihn selbst, nachdem derselbe gleich ihm selbst und auf Grund seiner eigenen Anwesenheit in Korinth ihre Bereitschaft gerühmt hatte. Gefflissentlich hält der Apostel auf diese Weise auseinander, was er mit dem Genossen seines apostolischen Berufs geschäftlich theilt, und was er als Aeußerung seines persönlichen Verhältnisses zur Gemeinde aufgenommen wissen will. Letzterer Art ist aber sowohl die in 8, 7—15 an die Gemeinde gerichtete Ermahnung, wo er ausdrücklich sagt, daß er nicht befehle, sondern nur berathe, als auch die den Einzelnen geltende Ermahnung, welche hinter 9, 5 folgt.

Endlich be-
reitet er auf
seine eigene
Zukunft vor-
und zwar er-
stens, indem
er den Wunsch
voranschickt,
nicht scharf
auftreten zu
müssen,
10, 1—6.

Und so kann es uns denn nicht befremden, wenn wir ihn nach dieser Ermahnung, die in eine Verheißung übergegangen ist und mit einer Dankagung geschlossen hat, mit den Worten *Αὐτός δὲ ἐγὼ Παῦλος παρακαλῶ ὑμᾶς* fortfahren sehen. Irrthümlich ver-
denWunscht man diese Worte von einer andern Ermahnung, zu welcher
er hiemit schon fortschreite, von derselben, die man dann mit *δέομαι*
auftreten zu *δε* hinter dem Relativsatze wiederaufgenommen glaubt¹⁾, während
doch eben *δέομαι* folgt und nicht ein wiederholtes *παρακαλῶ*, und
dieses *δέομαι* des Objekts entbehrt, welches nothwendig wiederholt
sein müßte, und einen Infinitivsatz bei sich hat, dessen Inhalt etwas
ganz Anderes ist, als ein Thun der Leser. Was sich der Apostel
B. 2, ohne zu sagen, von wem²⁾, und also mit der Voraussetzung,
daß sich dieß von selbst versteht, erbittet, das ihm zu gewähren steht
nicht bei der Gemeinde, sondern nur bei Gott. Er erbittet sich näm-
lich, nicht etwa der Nothwendigkeit, daß er bei seiner Anwesenheit
in Korinth gewissen Leuten gegenüber tapfer auftrate, überhoben zu
werden, sondern ihrer alsdann überhoben zu sein: eine Bitte, zu
welcher sich endlich auch das nicht gut schicken würde, wenn er sie
B. 1 Namens der Mildigkeit und Freundlichkeit Christi an die Ge-

¹⁾ anders Emmerling, Rückert, Gualb. ²⁾ vergl. 1 Theff. 3, 10; Luc. 21, 36; 22, 32; Aft. 4, 31.

meinde richtete, indem diese Eigenschaften Christi für das Verhalten derer maßgebend sein müssen, die er Namens derselben ermahnt, bei der gewöhnlichen Erklärung dagegen die Erinnerung an sie dazu dienen soll, daß die Ermahnten ihn nicht zu einem mit denselben unverträglichen Thun reizen¹⁾. Denn daß die Ermahnung an solche Gemeindeglieder gerichtet sei, die sich von den über seine Schonung der heidenchristlichen Libertiner aufgebrauchten judaisischen Zeloten gegen ihn einnehmen ließen²⁾, ist alles eitel Phantasterei: seine Anrede gilt hier, wie bisher immer, der Gemeinde überhaupt. Dann paßt aber die Erinnerung an Christi Mildigkeit und Freundlichkeit nur zu der Ermahnung, von welcher er herkommt. Auf die Spende bezüglich bildet B. 1 in der Art den Uebergang zum Folgenden, daß er mit Betonung geltend macht, diese Ermahnung komme von ihm, sei sein, des Paulus, eigenes Wort, im Unterschiede von dem, was jene Anderen statt seiner und in seinem Auftrage thun werden, wenn sie nach Korinth kommen, um die Sammlung zum Abchlusse zu bringen. Aber nur den Uebergang bereitet er sich auf diese Weise zu dem hier beginnenden Theile seines Briefs, dessen Inhalt er in so fern schon gleich ankündigt, als er an das so nachdrücklich betonte *αὐτὸς ἐγὼ Παῦλος* eine Aussage über seine Art, sich zu haben und zu geben, anfügt, welche die Gemeinde an eine in ihrer Mitte vorgekommene Mißdeutung seines Verhaltens gegen sie erinnern mußte. Denn ob er es gleich selbst sagt und nicht als eine in ihrer Mitte geschehene Aeußerung über ihn bezeichnet, daß er sich, wenn er persönlich in ihrer Mitte sei und Auge in Auge ihnen gegenüberstehe, der Bescheidenheit besleißige, dagegen abwesend eine tapferere Haltung gegen sie annehme; so kann er dieß doch nicht so meinen, daß er sich damit für unfähig erklärte, auch anders als so bescheidenlich in ihrer Mitte aufzutreten. Es wird wohl eine Wahrheit haben, was er sagt, aber eine Wahrheit, welche sich mit dem verträgt, was nachfolgt, während es sich in der Allgemeinheit, wie er es ausdrückt, nicht damit vertrüge. Als Aussage der Erfahrung, welche die Gemeinde mit ihm gemacht hat, wird es richtig sein: er ist bei ihr gewesen, ohne

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ so Klöpper.

hoch herzufahren oder scharf aufzutreten, hat ihr aber seitdem einen Brief geschrieben, in welchem er sie hart anließ. Wird dieß jedoch verallgemeinert, als ob das seine Art sei, und verläßt man sich darauf, dann wird man erfahren, daß er es auch anders halten und persönlich eben so auftreten kann, wie brieflich.

Es ist aber sein Gebet, daß es dazu nicht kommen, daß er nicht nöthig haben möge, wenn er jetzt nach Korinth wiederkehrt, kraft der zuversichtlichen Gewißheit tapfer aufzutreten und einzuschreiten, kraft deren er es mit Etlichen aufzunehmen denkt, die von ihm und seinen Berufsgenossen so urtheilen, als ließen sie ihr Verhalten durch fleischliche Rücksichten bestimmen. Diese zuversichtliche Gewißheit ist eben die, daß er sich nicht durch fleischliche Rücksichten leiten läßt, sondern ein Amt hat, das ihm ein Recht giebt, und nur das Recht ausübt, welches er von Amtswegen besitzt. Ein *πειραζειν κατὰ σάρκα* wäre es, wenn er sich deshalb hütete, im persönlichen Verkehre scharf aufzutreten, weil er möglichem Widerspruche und Widerstande gegenüber den Kürzern ziehen könnte, dagegen brieflich sich desto mehr herausnahme, weil er bei solcher Wirkung aus der Ferne Nichts der Art zu befahren hat. Aber so steht es nicht bei ihm und seinen Berufsgenossen. Im Fleische wandeln sie freilich, aber darum nicht nach dem Fleische, oder, wie es statt dessen heißt, weil der Apostel erhärten will, daß er sich das wohl vornehmen kann, was er zu thun gedenkt, ihr Kriegsführen ist kein Kriegsführen nach dem Fleische. Hätten sie freilich keine anderen Waffen, als fleischliche, so würde auch ihre Kriegsführung hienach beschaffen sein: sie müßten darnach, ob sie mit diesen Mitteln des natürlichen Menschen Etwas auszurichten vermögen, ihre Unternehmungen bemessen, ehe sie Andern entgegenträten. Nun sie aber Waffen haben, die nicht fleischlich, sondern Gotte, dessen eigener Krieg dieß ja ist¹⁾, dazu tüchtig sind, die Bollwerke, hinter welchen seine Widersacher sich verschanzen, niederzureißen; so ist diese Beschaffenheit ihrer Waffen maßgebend für ihr Kriegsführen, und sie wagen, was man mit solchen Waffen ausgerüstet wagen kann. Was für Bollwerke er

¹⁾ vgl. Chrysostomus.

meint, zu deren Niederreißung diese Waffen Gotte tauglich sind, lehrt der auch hier wieder an ἡμῶν lose angehängte und nicht, was sich mit der Beziehung von καθαιρούντες auf καθάρεσιν nicht verträgt, über B. 4 zurück sich anschließende Participialsatz, welcher, statt von den Waffen, von deren Trägern sagt, was sie vermöge der Tüchtigkeit ihrer Ausrüstung thun. Eigengedanken reißen sie nieder und jede Höhe, die aufgeworfen wird gegen die Erkenntniß Gottes. An Plane und Anschläge ist bei λογισμὸς nicht zu denken¹⁾, da es sich um dasjenige handelt, wohinter man sich gegen die andringende Erkenntniß Gottes verschanzt und deckt. Gegen sie, die man nicht an sich kommen lassen will, bildet man sich Gedankenreihen oder was man sonst hoch aufwirft, hoch genug, wie man meint, um für sie unübersteiglich zu sein, wäre es auch nur der Trotz des Eigenwillens, welcher sich wider sie verfestigt, oder der Stolz auf übererbte Bildung, auf angebornes Volksthum, welcher geringschätzig auf sie niedersieht.

So erklärt sich der Apostel über die Meinung der Worte πρὸς καθάρεσιν ὁπλοσμάτων, geht aber dann über diesen Zweck des daran angehängten Participialsatzes hinaus, indem er ihn fortsetzt und hinzufügt καὶ αἰχμαλωτίζοντες πᾶν νόημα εἰς τὴν ὑπακοὴν τοῦ Χριστοῦ, καὶ ἐν ἐτοιμῷ ἔχοντες ἐκδικῆσαι πᾶσαν παρακοήν, um alles zu erschöpfen, wozu die Waffen seiner Kriegsführung Gotte tüchtig sind. Wenn der Apostel als Träger der Erkenntniß Gottes²⁾, die Vollwerke niederwirft, die sich ihr entgegenstellen, so macht er die zu Kriegsgefangenen, die sich dahinter ihrer erwehrt, und bringt sie dahin, wo sie Christo gehorchen. Oder vielmehr — denn so drückt er sich aus — allem Gedenken thut er so. In der Verbindung πᾶν νόημα kann νόημα ebenso wenig, wie wenn es im Pluralis vorkommt³⁾, das Denkvermögen bedeuten, sondern nur, was Ergebnis der Denkhätigkeit ist. Was irgend ein Denken heißen mag, sei es ein Bedenken von Etwas oder ein Gedenken auf Etwas, dessen Bewegung und Aeußerung wird allesammt, und zwar nicht bloß objectiver Weise, wie man gemeint hat⁴⁾, um die Freiheit, die es von Natur hatte, die aber freilich die schlimmste Knechtschaft war, und

¹⁾ gegen Meyer, Neander. ²⁾ vgl. 4, 6. ³⁾ vgl. 3, 3, 14; 4, 4. ⁴⁾ 3. B. Neander.

in den Gehorsam Christi gebracht. Handelt aber der Kriegsgefangene wider die Gehorsamspflicht, in die er genommen ist, so wird er straffällig. In diesem Sinne, und nicht als wären diejenigen, welche bekriegt und gefangengenommen werden, als Empörer¹⁾, oder diejenigen, welche gestraft werden, als Unüberwundene gedacht, welche sich ausnahmsweise nicht gefangen gegeben haben²⁾, sagt der Apostel zuletzt auch noch von Bestrafung des Ungehorsams, zu der er mit seinem Schwerte bereit steht.

indem er dann
zweitens seine
Versicherung,
daß er per-
sönlich eben
so scharf auf-
treten könne
wie brieflich,
durch Hin-
weis auf die
Berechtigung
seines auf
gottgegebener
Berufarbeit
beruhenden
Selbstbe-
wußtseins be-
kräftigt,
10, 7—18.

Insgemein³⁾ verbindet man *ὅταν πληρωθῇ ὑμῶν ἡ ὑπακοή* hie= mit. Da aber von R. 3 an die Rede nicht mehr Anrede, sondern allgemein gehalten war, kann dieser Satz nicht zum Vorhergehenden gehören, sondern muß Vorderatz zu *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε* sein, welches dann imperativisch gemeint ist⁴⁾. Nachdem euer Gehorsam, sagt der Apostel, völlig geworden, zu seinem Vollmaße gelangt sein wird, so faßt ins Auge⁵⁾, was vor Augen liegt! Jenes ist die Vor= aussetzung für dieses, und zwar in so weit verwirklichte Voraus= aussetzung, als sie sich dem Briefe gefügt haben, mit welchem er ihren Gehorsam erproben wollte⁶⁾. Hätten sie sich dessen geweigert, so wäre eine Ermahnung wie diese umsonst. Denn dann wären sie durch ihren Ungehorsam gegen die vom Apostel gegen sie geltend gemachte heilige Wahrheit ebenso unfähig als ungewillt, die Dinge so anzusehen, wie sie liegen. Dieß sollen sie aber und nichts weiter. Eine Rüge kann *τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε* nicht sein wollen, weder in Form der Frage⁷⁾ noch in Form eines Vorhalts⁸⁾. Denn *κατὰ πρόσωπον* anders zu nehmen, als R. 1, besteht kein Grund, und ist also *τὰ κατὰ πρόσωπον* nichts Anderes, als das vor Augen Liegende⁹⁾. Das aber ins Auge zu fassen und sich anzusehen, was vor Augen liegt, ist ja doch nichts Unrechtes, sondern im Gegentheile, wer es nicht thäte, verdiente Tadel. Sonach muß *βλέπετε* als Imperativ gemeint sein¹⁰⁾. Daß es nicht voransteht, sondern *τὰ κατὰ πρόσωπον* die betonte Stelle einnimmt, erklärt sich daraus, daß Ver=

¹⁾ so J. B. Rückert. ²⁾ so J. B. Meyer. ³⁾ Nachmann ausgenommen.
⁴⁾ vgl. J. B. Luc. 17, 10. ⁵⁾ vgl. J. B. 1 Kor. 1, 26; 10, 18. ⁶⁾ vgl. 2, 9.
⁷⁾ so J. Bengel, Meyer, Olshausen. ⁸⁾ so J. B. Calvin, Flatt. ⁹⁾ gegen Ewald.
¹⁰⁾ so J. B. Billroth, Olshausen, Rückert, de Wette, Bisping.

teres eben wirklich vorwiegend den Ton hat¹⁾. Denn die Aufforderung kann keinen andern Sinn haben, als daß die Leser nur für das, was vor ihnen liegt, offene Augen zu haben brauchen und Nichts weiter, daß keine Aufspürung von solchem, das sich dem Blicke entzieht, dazu erforderlich ist, um richtig zu urtheilen. Worüber sie aber auf diese Weise ein richtiges Urtheil gewinnen sollen, erhellt aus dem hier stattfindenden Rückgange über das in B. 3—6 enthaltene Satzgefüge. Um jene *πεπονησις* handelt es sich, von welcher der Apostel gesagt hat, daß er kraft derselben gegen Etliche in die Schranken zu treten gedenke, welche von ihm und seinen Berufs- genossen die Vorstellung haben, als ob ihr Wandel ein fleischlicher, ihr Thun und Verhalten also durch Rücksichten des natürlichen Men- schen bestimmt sei. Anstatt jedoch kurzweg und unmittelbar zu sagen, er lebe der Zuversicht, Christo anzugehören, nimmt er den Umweg, von jedem, der für sich selbst dessen gewiß ist, zu fordern, daß er, und zwar ebenfalls von sich selbst aus, mit der nämlichen in ihm selbst begründeten Gewißheit, ihn und seine Berufs-genossen nicht minder, als sich selbst, Christo angehörig achte. Dem an sich bei *πέποιθε* entbehrlichen *ἐαυτῶν*, welches aber hier ausdrückt, daß er sich selbst dessen versichert halte, wessen er gewiß ist, ohne sich erst von einem Andern dessen vergewissern zu lassen, entspricht *αὐτῶν ἐαυτῶν* in so fern, als der Apostel verlangt, daß der Andere gleichermaßen, näm- lich auch ohne erst anderswoher dessen versichert werden zu müssen, von sich selbst aus seiner Christlichkeit gewiß sei: ein Verhältniß der beiden Sätze zu einander, welches an *πάντες* seinen Ausdruck hat²⁾. Da nun also der Apostel will, daß ein solcher, wie er ihn im Sinne hat, von ihm nicht anders halte, als von sich selbst, so kann *Χριστοῦ εἶναι* unmöglich ein Verhältniß zu Christo bezeichnen, dessen sich ver- sichert zu halten eine Anmaßung³⁾ oder eine Verkehrtheit⁴⁾ wäre. Es erinnert an *ἐμὴς δὲ Χριστοῦ* 1 Kor. 3, 23 und nicht an *ἐγὼ δὲ Χριστοῦ* 1 Kor. 1, 12: wodurch jedoch nicht ausgeschlossen ist, daß sonderlich diejenigen, welche Letzteres zu ihrem Stichworte hatten, indem sie daraufhin von der Gestalt nichts wissen wollten, die Bau-

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Gal. 5, 3; 1 Kor. 12, 21. ³⁾ so z. B. Meyer, Rückert, Bisping. ⁴⁾ so z. B. Flatt, de Wette, Ewald, Baur Paulus I. S. 327.

laß als Apostel der Gemeinde zu beanspruchen hatte, das sich gesagt sein lassen sollten, was wir hier ihn sagen hören. Aber nur der Nachdruck, mit welchem das Selbstische einer solchen Gewißheit des eigenen Christenstands hervorgehoben ist, läßt durchblicken, daß es sich um Leute handelt, welche den ihrigen in falscher Weise und mit schlechtbegründeter Zuversicht geltend machten; und nur die gegenübertretende Forderung des Apostels, daß sie über seinen Christenstand dann eben so gewiß sein sollen, wie über den ihrigen, läßt erkennen, daß sie deshalb auf den ihrigen pochten, um sich seiner apostolischen Geltung zu erwehren. Der Ausdruck *εἶναι Χριστοῦ* selbst ist hier nichts Anderes, als Bezeichnung des Christenstands¹⁾: wie denn der Apostel, wenn er dann darauf zu sprechen kommt, wie er die mit seinem Amte gegebene Machtvollkommenheit geltend macht, dieß ein *καυχᾶσθαι περισσότερόν τι* nennt.

Denn so gewiß die Wortstellung zu erkennen giebt, daß *περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν* erst nachträglich zu *περισσότερόν τι καυχῆσθαι* hinzutritt²⁾, so gewiß will das comparativische Object *περισσότερόν τι*, dieses unmittelbare Object von *καυχῆσθαι*³⁾, in Bezug auf dasjenige verstanden sein, wovon er so eben gesagt hat, daß es Niemand für sich in Anspruch nehmen möge, ohne es auch ihm gleichermaßen einzuräumen. Es ist etwas Großes, daß er verlangen kann, für einen Angehörigen Christi geachtet zu werden. Aber er hat noch ein Anderes, dessen er sich rühmt, und dieses Andere geht in so fern über jenes hinaus, als er es nicht mit allen andern Christen theilt, sondern vor andern voraus hat⁴⁾. Ein solches Rühmen ist nämlich dasjenige, welches seine Machtvollkommenheit betrifft. Einer nähern Bezeichnung dieser seiner Machtvollkommenheit bedurfte es an sich nicht. Wenn er, und zwar ohne *ἡμῶν*⁵⁾, welches auch in der sinaitischen Handschrift fehlt, von ihr ausjagt, daß sie der Herr zum Zwecke der Auferbauung und nicht der Niederreißung der angededeten Gemeinde gegeben habe; so ist damit nicht gesagt, wozu er sie verwenden dürfe und wozu nicht, sondern lediglich, in wie fern hier von einer Machtvollkommenheit die Rede sei. Sie ist nicht

¹⁾ vgl. Bengel. ²⁾ gegen Meyer u. A. ³⁾ vgl. vornämlich 9, 2, aber auch 11, 30. ⁴⁾ vgl. J. B. Rückert. ⁵⁾ gegen Meyer.

wie jene Jer. 1, 10 dem alttestamentlichen Propheten gegebene, um welcher alttestamentlichen Beziehung willen *ὁ κύριος*, der alttestamentliche Gottesname, stehen dürfte, eine Machtvollkommenheit zum Aufbauen und zum Niederreißen, sondern die aus der Völkerwelt Berufenen zu Gottes Tempel zu machen, dazu ist sie gegeben und also für die Leser lediglich eine Wohlthat und eine Ursache dankbarer Freude. Niederreißen soll er nur jene Bollwerke des Widerstands gegen die Wahrheit, von denen er B. 4—5 gesagt hat. Warum sollte er nun des Besizes einer solchen Machtvollkommenheit sich nicht freuen und stolz darauf sein, warum nicht laut davon rühmen, wie Großes ihm sonderlich gegeben sei? Er wird mit diesem Rühmen nicht zu Schanden werden, und kann kraft solcher Gewißheit seine Christlichkeit gegen diejenigen behaupten, welche ihm dasselbe als einen Beweis unchristlicher Sinnesart aufrechnen. Denn so verhält es sich mit dem einerseits durch *γάρ*, andererseits durch *τέ* ausgedrückten Verhältnisse dieses Satzes zum vorhergehenden. Ein *τε* *γάρ* giebt es nicht¹⁾, sondern jede der beiden Partikeln hat ihre gesonderte Bedeutung. Während *γάρ* in *οὐκ αἰσχυρθήσομαι* eine Bestätigung der Forderung *λογίζεσθω ὅτι καθὼς αὐτὸς Χριστοῦ οὕτως καὶ ἡμεῖς* erkennen läßt, durch welche diese Forderung für den mit *ἐὰν* eingeführten Fall aufrechterhalten wird, so dient *τέ* dazu, dasjenige, was diesen Fall ausmacht, als mit dem Vorhergehenden innerlich zusammengehörig²⁾ zur Seite zu stellen. Der Fall nämlich, für welchen der Apostel die Versicherung giebt *οὐκ αἰσχυρθήσομαι*, ist der, daß er sich, wie seines Christenstands, so ingleichen auch seiner apostolischen Machtvollkommenheit freudig rühmt. Denn rückwärts weist hier *τέ*³⁾, nicht vorwärts, wie Röm. 7, 7 auf ein folgendes *δέ* oder Röm. 1, 26 auf ein folgendes *ὁμοίως τε* oder *ὁμοίως δὲ καί*.

Es kann befremden, daß der Apostel einerseits *οὕτως καὶ ἡμεῖς* und *περὶ τῆς ἐξουσίας ἡμῶν*, und dann doch wieder *ἐὰν παντὶ ῥέσωμαι* und *οὐκ αἰσχυρθήσομαι* schreibt. Indeß erklärt sich diese Verschiedenheit des Numerus daraus, daß er der Gemeinde nicht allein gegen-

¹⁾ vgl. Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 115. ²⁾ vgl. Kühner Gramm. II. S. 786. ³⁾ wie Aristot. S. 75 b, S. 405 a, S. 661 b, S. 1333 a (Ausg. v. Becker).

übersteht, sondern in Verbindung mit seinen Berufsgenossen, insonderheit dem Timotheus, während er andererseits gerade hier in diesem Zusammenhange von sich persönlich, von seiner Stellung zur Gemeinde zu handeln hat. Er für seine Person will als Angehöriger Christi anerkannt sein, und ihm soll es in dieser Beziehung keinen Eintrag thun, wenn er so von sich rühmt, wie seine amtliche Stellung ihn berechtigt. So gewiß, sagt er, soll ihm Letzteres Niemand seiner Christenlehre zum Nachtheil deuten, als er mit seinem Rühmen nicht zu Schanden werden wird. Er würde damit zu Schanden, wenn eine Zeit käme, wo sich zeigte, daß er eine Machtvollkommenheit in Anspruch nehme, die ihm in Wirklichkeit nicht eigne und die er deshalb nicht mit der That geltend zu machen vermöge. Bei seiner Hinkunft nach Korinth wird sich zeigen, daß dem nicht so ist. Gott wird ihn dort nicht zu Schanden werden lassen, damit es nicht den Anschein habe, als ob er sie durch seine Briefe so wie¹⁾ fürchten mache: ein Zweck, mit dem es seine Richtigkeit hat²⁾, weil dieß von seinen Briefen überhaupt, wie namentlich auch von dem gegenwärtigen, gelten würde, so daß kein Grund besteht, den Absichtsatz von dem folgenden *τοῦτο λογιζέσθω ὁ τοιοῦτος* abhängen zu lassen, was solchen Zweck nicht haben kann³⁾, geschweige etwas wie ὁ λέγω⁴⁾ oder gar „ich verzichte aber jetzt auf solches Rühmen“⁵⁾ vor *ἵνα* zu ergänzen. Es bedarf nämlich dessen, was jenen Anschein verhütet, weil — so sagt man — seine Briefe zwar mächtig und kraftvoll sind, seine leibliche Gegenwart aber schwach ist und sein mündliches Wort so geartet, daß man Nichts darauf giebt. Wer so sagt, den heißt er mit gleicher Redewendung, wie in dem gleichartigen Falle B. 7, dieß in seine Gedanken aufnehmen, daß er, und wen er in erster Person Pluralis mit sich zusammenschließt, bei persönlicher Anwesenheit, wenn es zu handeln gilt, keine anderen sind, als wenn sie abwesend und brieflich das Wort gebrauchen: ein Satz, mit welchem er seine Selbstgleichheit im Schreiben und Handeln eben so allgemein aussagt, wie seine Gegner durch falsche Verallgemeinerung aus zeitweiliger Verschiedenheit seines persönlichen Auf-

¹⁾ vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 189. ²⁾ vgl. Meyer. ³⁾ gegen Aufl. 1. ⁴⁾ wie z. B. Bengel. ⁵⁾ so Klöpfer.

tretens und seines Schreibens eine Selbstungleichheit seines Gebahrens überhaupt gemacht haben. Denn in der zweiten Hälfte dieses Satzes kann nur ἐσμέν ergänzt sein wollen¹⁾, nicht εὐόμεθα, da ein solcher Gegensatz zwischen dem jetzigen Schreiben und dem nachmaligen Handeln eigens ausgedrückt sein müßte. Aber auf die Beziehung des Apostels zur korinthischen Gemeinde angewendet besagt der Satz allerdings, wessen man sich von ihm zu versehen habe, wenn er kommt.

Was er mit diesem Satze von sich gesagt hat, das würde nicht der Fall sein, er würde also auch bei seiner Hinkunft nach Korinth nicht eben so scharf und streng zu handeln geeignet sein, wie er brieflich geredet hat, wenn es nicht der Herr wäre, der ihm die in Anspruch genommene Machtvollkommenheit gegeben hat, oder, wie er sich in dem Begründungssatze ausdrückt, durch welchen er jetzt erklärt, worauf es beruhe, daß es so bei ihm steht, wenn er sich dessen unterfinge, sich selbst Jemandwelchen aus der Zahl der sich selbst Empfehlenden beizuzählen oder gleichzuzählen. Οὐ τοιμῶμεν schreibt er, weil es ein Unterfangen ist, sich seine Stelle selbst anzuweisen, statt sie sich vom Herrn anweisen zu lassen²⁾; und ἐγχοῖραι ἢ συγκαῖραι schreibt er, weil er entweder eine Stelle in ihrer Mitte oder eine Stelle auf gleicher Linie mit ihnen hätte beanspruchen können³⁾. Endlich τισὶν τῶν ἐαυτοῦς συνιστάνοντων schreibt er, nicht τισὶν τοῖς ἐαυτοῦς συνιστάνουσιν, daß man B. 2 vergleichen könnte⁴⁾, um auszudrücken, daß er auch den Geringsten von ihnen sich beizuzählen oder gleichzuzählen sich nicht unterfängt⁵⁾. Was aber die Bezeichnung οἱ ἐαυτοῦς συνιστάνοντες anlangt, bei welcher man sich erinnern könnte, daß er ja 3, 1 seine eigene Selbstempfehlung gegenüber den durch Empfehlungsbriefe Empfohlenen in Schutz genommen hat, so begreift sie sich daraus, daß hier diese Letzteren ihm gegenüber, dem der Herr ein Recht auf Gehorsam der Gemeinde gegeben hat, als solche in Betracht kommen, die sich, sei es durch Empfehlungsbriefe oder durch Selbstanpreisung, immer doch nur selbst empfehlen. So thut er nicht, und so thun die nicht, welche

1) vgl. Meyer. 2) gegen de Wette. 3) gegen Frizsche, Rückert, Meyer u. A. 4) gegen Meyer. 5) anders Oslander.

Genossen seines Berufswerts sind: denn sie faßt er hier eben so, wie B. 7 und aus gleichem Grunde mit sich zusammen. Er und sie machen keinen Anspruch darauf, das zu sein, was jene sind. Dem träte nun gegenüber, was sie statt dessen thun, wenn der folgende Satz so geschrieben sein wollte, wie er mit oder ohne *καυχώμεθα*, in welchem letztern Falle B. 15 Wiederaufnahme des 13. Verses sein müßte, in denjenigen Handschriften lautet, in welchen alles fehlt, was gewöhnlich zwischen *συγκρίνοντες* *ἐαυτοὺς* *ἐαυτοῖς* und *οὐκ εἰς τὰ ἄμειρα* steht. Zahl und Gewicht der Zeugnisse, welche diese Gestalt des Textes haben, ist jedoch so gering¹⁾, und die Erklärung, wie man dazu kam, ihm diese Gestalt zu geben, liegt so nahe, daß man jedenfalls vor allem versuchen muß, ob der gewöhnliche Text nicht doch einen richtigen Sinn giebt²⁾, obgleich dann hinter *ἀλλὰ* der oben benannte, anscheinend nothwendige Gegensatz nicht folgt, sondern eine Aussage, welche die sich selbst Empfehlenden zum Gegenstande hat. Denn davon, daß hier Paulus von sich selbst Etwas aussage³⁾, kann erstens wegen des gegensätzlichen *ἡμεῖς* *δέ*, sodann wegen der Unmöglichkeit, *συνιοῦσιν*, wie dann gelesen werden muß, als Dativ Pluralis des Participiums schidlich zu verbinden⁴⁾, und endlich wegen der Participia *μετροῦντες* und *συγκρίνοντες*, statt deren Verba finita stehen müßten, gar keine Rede sein: nicht zu gedenken, daß der Apostel in dem Zusammenhange, in welchem er betont, daß nicht er sich selbst, sondern der Herr ihn empfehle, unmöglich von sich sagen kann, er messe und beurtheile sich selbst und bei sich selbst⁵⁾.

Von den sich selbst Empfehlenden sagt er dieß. Er sagt es aber von ihnen in einem Satze, in welchem der Ton auf dem Subjekte liegt, von dem das Ausgesagte gilt, während er doch den Gegensatz bildet zu einer Verneinung, deren Ton auf dem Prädikate liegt. Freilich folgt dann ein *ἡμεῖς* *δέ*, also ein Satz, mit welchem der Apostel in der Art Etwas von sich aussagt, daß er das Subjekt betont, von welchem dies gilt, im Gegensatze zu dem Subjekte des vorhergehenden Satzes, von welchem etwas Anderes gilt. Es wird

¹⁾ vgl. Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 376. ²⁾ gegen Frizsche, Billroth. ³⁾ so zuletzt noch Olshausen, Ewald. ⁴⁾ so z. B. Maier. ⁵⁾ gegen Osiander.

also die Aussage von den sich selbst Empfehlenden in Verbindung mit dem, was der Apostel dagegen von sich aussagt, aber ohne daß erstere zu Letzterem in einem durch μέν—δέ auszudrückenden Verhältnisse steht, das Widerspiel dessen bilden, was er zuvor von sich verneint hat. Was nun den erstern jener beiden Sätze anlangt, so erhellt vor allem aus dem Bisherigen, daß αὐτοὶ gegenüber dem Subjekte des vorhergehenden Satzes und gegenüber dem nachfolgenden ἡμεῖς δέ als nachdrückliche Bezeichnung des Subjekts gemeint ist, daß also das Selbstliche des von diesem Subjekte ausgesagten Thuns erst in ἐν ἑαυτοῖς und ἑαυτοῦς ausgedrückt liegt. Sodann aber fragt sich, ob ἐν ἑαυτοῖς mit ἑαυτοῦς μετροῦντες und ἑαυτοῖς mit συγκρίνοντες ἑαυτοῦς zusammengehört. Es ist nun schon bedenklich, daß man das Thun dessen, welcher sich an sich selbst mißt oder sich mit sich selbst vergleicht — denn so übersetzt man dann συγκρίναι —, eben so wohl gelobt als getadelt zu finden vermeinen konnte, gelobt, wenn man den Apostel, getadelt, wenn man seine Gegner für das Subjekt des Satzes achtete, ja daß man gestand, es lasse sich an und für sich ebensowohl für etwas Lobenswerthes, als für etwas Tadelnswerthes nehmen¹⁾. Die Wahrheit dürfte sein, daß sich nicht deutlich machen läßt, was es heißen will, sich an sich selbst messen, sich mit sich selbst vergleichen. Man sagt, die sich selbst Empfehlenden hätten sich an dem Apostel messen, mit ihm sich vergleichen sollen²⁾. Allein der Fehler liegt ja vielmehr darin, daß sie sich selbst messen oder gleichstellen, anstatt sich ihr Maß von dem Herrn zugetheilt, ihre Stelle von dem Herrn angewiesen sein zu lassen. Mögen sie sich messen, an wem sie wollen, sich vergleichen, mit wem sie wollen, sie werden immer höher von sich halten, als recht ist. Und wenn der Apostel sich nicht mit ihnen vergleicht und nach ihnen bemißt, so kann er auch nicht wollen, daß sie ihr Maß durch ihrer selbst Vergleichung mit ihm finden. Dazu kommt, daß συγκρίναι hier so wenig, als vorher, ein bloßes Vergleichen und Gegeneinanderhalten ist, sondern im Gegensatz zu διακρίναι eine Zusammenstellung mit Gleichartigem³⁾. Nun handelt es sich ja aber darum, ob sie irgendwie⁴⁾, und

¹⁾ vgl. Rückert. ²⁾ so z. B. Calvin. ³⁾ so auch Weish. Sal. 7, 29; 15, 18. ⁴⁾ vgl. 11, 13.

nicht bloß, in welchem Maße sie das sind, was der Apostel ist. Sind sie es nicht, so haben sie auch kein Recht, als seines Gleichen an ihm sich zu messen oder sich neben ihn zu stellen.

Gehört nach allem dem *ἐν ἑαυτοῖς* nicht mit *ἑαυτοῦς μετροῦντες* zusammen, wie denn *ἐν* bei *μετροῦν* vom Meßwerkzeuge gebraucht wird, sondern mit dem ganzen Participialsatze, so daß es das Sichselbstmessen und Sichselbstgleichstellen schon in so fern als ein selbststisches Thun darstellt, weil es ein lediglich innerhalb ihres Selbst sich vollziehender Vorgang ist, und gehört dann noch um so weniger *ἑαυτοῖς* mit *συνγκρίνοντες ἑαυτούς* zusammen; so wird, da dieses *ἑαυτοῖς* mit *οὐ συνοῦσιν*, oder, wie richtiger zu schreiben ist, *οὐ συνίουσιν*¹⁾ nicht verbunden werden kann, die Ursprünglichkeit dieser Lesart noch zweifelhafter, als sie es ohnehin ist. Bloß grammatisch angesehen könnte sie so aufgefaßt werden, daß die Participia ausdrückten, was sich, zwar nicht der Wahrnehmung — denn diese Bedeutung hat *συνίημι* nicht —, wohl aber dem Verständnisse, dem Begreifen der sich selbst Empfehlenden entziehe²⁾. Und in der That wäre diese Auffassung leichter, als die jetzt gewöhnliche, welche die Participia von *οὐ συνίουσιν* unabhängig sein und letzteres ohne Object die Verstandlosigkeit ausdrücken läßt, welche bei dem Sichselbstmessen der sich selbst Empfehlenden statthabe. Offenbar müßte aber vielmehr gesagt sein, daß sie mit diesem ihrem Sichselbstmessen etwas Verstandloses thun, unverständlich darin handeln, welchen Gedanken man denn auch unversehens an die Stelle desjenigen setzt, den der Wortlaut wirklich böte. Wollte man nun deswegen zu jener frühern Auffassung zurückkehren, welche in dem Participialsatze das Object des *συνίουσιν* findet, so würde man auf die nicht geringere Schwierigkeit stoßen, daß jenes Sichselbstmessen kein Gegenstand für ein Begreifen oder Verstehen ist. Unter diesen Umständen gewinnt nun aber auch das Bedenken gegen die Lesart *οὐ συνίουσιν*, welches uns daraus erwachsen ist, daß *ἑαυτοῖς* zum Folgenden gehören muß, hinreichendes Gewicht, um die Frage zu rechtfertigen, ob nicht etwa die im sinaitischen Codex vorfindliche Lesart *οὐ συνίσουσιν*, welches

¹⁾ vgl. Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 42. ²⁾ so z. B. Wolf curae 3. d. St.

schon dort selbst in das *οὐ συνίσαι* des vatikanischen verändert worden ist, für die ursprüngliche zu achten sei. Ihre Vertauschung mit *συνίσαι*, wofür dann das geläufigere *συνίσαι* geschrieben wurde, wäre schon deshalb erklärlich, weil die Form *ἰσαί* innerhalb der neutestamentlichen Schriften fast gänzlich fremd ist, noch mehr aber deshalb, weil sie keinen Sinn mehr hatte, sobald *ἐαυτοῖς* mit *συνκρίνοντες ἐαυτοῖς* verbunden wurde. Verbindet man es dagegen, dann aber auch das bei *συνκρίνοντες* überflüssige *ἐαυτοῖς*, mit *συνίσαι*, aber ohne die Participia hievon abhängen zu lassen, so erhält man einen Gedanken, gegen dessen Angemessenheit nichts Begründetes zu erinnern sein dürfte. Innerhalb ihrer selbst, heißt es, sich messend und zusammenreichend sind sie sich selbst ihrer selbst nicht bewußt, kennen sie sich selbst nicht als das, was sie sind¹⁾, sondern machen sich nur Etwas vor, bilden sich nur ein, was sie seien.

Bei uns dagegen, fährt der Apostel fort, wird das nicht vorkommen, daß wir ins Maßlose von uns rühmen; wenn wir uns rühmen, so wird es so geschehen, daß uns das Richtmaß, das Gott uns zugetheilt hat, dafür maßgebend ist. Man hat nicht nöthig, weder hier noch nachher, unter *κατόν* den zugemessenen Bezirk zu verstehen²⁾. Wohl aber ist der Sinn des Satzes kein anderer, als den man mit dieser Fassung des Worts erzielt. Gott hat ihm ein Richtmaß zugetheilt, das ihm, soweit es reicht, den ihm zugedachten Bereich abmißt. Hier, wo es sich darum handelt, welches Rühmen ihm der korinthischen Gemeinde gegenüber zusteht, ist ihm das hiefür bestimmende Maß damit gegeben, daß ihm Gott zugetheilt hat, hinanzureichen bis auch nach Achaja. Denn so von *ἐμέριον* abhängig³⁾, aber als Näherbezeichnung des Richtmaßes, von dem er sagt, daß Gott es ihm zugetheilt habe, ist der Infinitivsatz *ἐκινέσθαι ἄχρι καὶ ἰμῶν* gemeint, und nicht als ein Satz der Folge⁴⁾ oder der Absicht⁵⁾: ein Absichtssatz wäre sinnwidrig, und ein Folgesatz stände nicht ohne *ὥστε*. Auch der unnatürlichen Annahme, daß *οὐ ἐμέριον ἡμῖν ὁ θεὸς μέτρον* ein Attraktionsatz und also *μέτρον* Apposition zu *τοῦ κατόνος* sei⁶⁾, wird man sich besser ent schlagen. Sie ist unnatürlich,

¹⁾ vgl. 3 Matt. 2, 8. ²⁾ wie z. B. Flatt, Bising. ³⁾ vgl. z. B. Oslander.

⁴⁾ so z. B. Billroth, Rückert, de Wette. ⁵⁾ so Meyer, Bising. ⁶⁾ so namentlich Meyer.

weil man dann τοῦ κατόρος mit seiner Apposition τοῦ μέτρον müßte vertauschen können, so daß es hieße κατὰ τὸ μέτρον τοῦ μέτρον. Auch dürfte sich ein damit wirklich vergleichbares Beispiel von Attraktion schwerlich aufzeigen lassen¹⁾. Wir bedürfen dieser Annahme nicht, wenn der Gott, der dem Apostel sein für ihn maßgebendes Richtmaß zugetheilt hat, ὁ θεὸς μέτρον, der maßgebende Gott heißen kann. Den Artikel kann bei dieser Verbindung μέτρον nicht haben, weil μέτρον nicht ein Ding für sich ist, nach welchem Gott benannt sein könnte; und wenn sich Sir. 33, 1 ὁ θεὸς πάντων findet, so vergleicht sich dieß allerdings in so fern, als auch hier Gott nicht nach dem All, sondern als der benannt wird, der es für Alles ist. Uebrigens erklärt sich auch Weish. Sal. 9, 1 das Fehlen des Artikels vor πατέρα nicht aus bekannter Artikelfreiheit des Wortes πατήρ, welche nur da statthat, wo der Vater in seiner Beziehung zum Sohne als dessen Vater genannt ist²⁾.

Wäre dem Apostel nicht ein Richtmaß zugetheilt gewesen, das ihn so weit, bis auch zu denen, an die er jetzt schreibt, hinanreichen läßt, so würde allerdings von ihm gelten, daß er sich mit dem Anspruche, den er an sie macht, überdehne, über sein Maß hinausstrecke. Aber so steht es bei ihm nicht. Mit der Erinnerung, daß er mit der Botschaft Christi, wie ἐν bei diesem Verbum des Kommens gemeint sein wird³⁾, begründet er diese Verneinung zwischensätzlich, um sie dann fortzusetzen. Denn so wenig das offenbar präsentisch gemeinte οὐκ εἰς τὰ ἄμετρα καυχόμενοι mit dem Präteritum ἐφ' ὁράσμεν verbunden sein will⁴⁾, eben so wenig geht es auf das futurische εἰς τὰ ἄμετρα καυχησόμεθα zurück⁵⁾, zu welcher Annahme der Gleichlaut beider Sätze keineswegs berechtigt. Der Apostel begründet vielmehr seine Versicherung, es werde bei ihm nicht vorkommen, daß er ins Maßlose von sich rühme, durch eine auf die Gegenwart bezügliche Aussage, welche zunächst von seinem Verhalten gegen die korinthische Gemeinde selbst dasjenige verneint, was ihn als einen maßlos von sich Rühmenden erscheinen ließe, zugleich aber auch einen Ausblick in die Zukunft seines fernern Wirkens eröffnet, welcher

¹⁾ anders Plato Phaed. 66 E; de republ. 402 C. ²⁾ gegen Meyer.
³⁾ vgl. 1 Kor. 4, 21. ⁴⁾ gegen Rückert. ⁵⁾ gegen Meyer, Osiander, Bisping.

ausschließt, daß er jemals in die Lage kommen sollte, so von sich zu rühmen. Diesen Ausblick auf sein ferneres Wirken, den er übrigens nicht als seinen Vorsatz, sondern als eine ihn erfüllende Hoffnung vorstellt, fügt er als zweite Hälfte eines Participialsatzes an, dessen erste Hälfte sich mit der Verneinung *οὐχ ὑπερκετείνομεν ἑαυτοὺς* in der Art verbindet, daß sie einerseits durch den Zwischensatz begründet erscheint, andererseits aber allgemein genug gehalten ist, um den Uebergang zu *ἐπιζῶντες δέ* zu vermitteln. Sein gegenwärtiges Verhalten, wie es der korinthischen Gemeinde gegenüber kein Uebergreifen über die Stelle ist, die er ihr gegenüber wirklich einnimmt, somit aber auch kein Rühmen, mit dem er sich die Frucht fremder Arbeit zuignet, in welchem Falle es nicht Maß noch Ziel hätte, erscheint anderentheils im Blick auf die Zukunft durch die Hoffnung einer fernern Wirkksamkeit bestimmt, welche ihn nicht in die Versuchung kommen läßt, sich eines Andern zu berühmen, als dessen, was Gott ihm selbst auszurichten gegeben hat und giebt. So verbinden sich sowohl der verneinende Participialsatz *οὐκ εἰς τὰ ἄμυστα καυχώμενοι*, welcher besagt, was sein Rühmen der korinthischen Gemeinde gegenüber eben deshalb nicht ist, weil es kein Uebergreifen ist über sein thatsächliches Verhältniß zu ihr, als auch der andere ihm bejahend gegenüber tretende *ἐπιζῶντες δέ* mit *οὐ γὰρ ὡς μὴ ἐγκρινόμενοι εἰς ὑμᾶς ὑπερκετείνομεν ἑαυτοὺς*¹⁾.

Gott hat ihm gegeben, die Botschaft Christi denen zu bringen, bei denen er jetzt keine andere Geltung in Anspruch nimmt, als die er hienach sich heizumessen berechtigt ist, und er hat Hoffnung, daß ihm Gleiches auch weiterhin, über Korinth hinaus im fernen Westlande auszurichten gegeben werden wird. Oder, wie er zunächst dafür sagt, er hat Hoffnung, während der Glaube der achajischen Gemeinde innerhalb ihres eigenen Gebiets wächst und zunimmt, mehr noch und drüber hinaus nach Maßgabe des ihm von Gott zugetheilten Richtmaßes groß zu werden. Für den Sinn des *μεγαλυνθῆναι* ist die Frage von Belang, ob *ἐν ὑμῖν* hiezu²⁾ oder zu *αὐξανομένης τῆς πίστεως ὑμῶν*³⁾ gehört. Im erstern Falle könnte man

¹⁾ vgl. de Wette. ²⁾ so z. B. Calvin, Billroth, Olshausen, de Wette, Blasing. ³⁾ so z. B. Rückert, Meyer, Pfander.

meinen, es handle sich um eine gesteigerte Anerkennung, welche der Apostel durch seine weiteren Erfolge bei den Korinthern zu finden hofft, wozu aber die beiden folgenden Infinitivsätze, welche ein Thun des Apostels ausdrücken, nicht passen würden. Auf etwas, das ihm jenseit Korinths zu Theil werden wird, weisen diese Infinitivsätze hin, und namentlich dem zweiten derselben entspricht nur ein *μεγαλυνθῆναι*, welches ihm da zu Theil wird, wo er einen neuen Gegenstand seines Ruhmens gewinnt. Freilich gilt dieß nur, wenn die drei Infinitivsätze gleichermaßen von *ἐλπίδα ἔχοντες* abhängen. Aber so müssen sie auch gemeint sein, und nicht können der zweite und dritte vom ersten abhängen wollen¹⁾, da diese Abhängigkeit derselben deutlich ausgedrückt sein müßte und einen unangemessenen Gedanken gäbe. Denn nimmermehr kann der Apostel seine längst beschlossene Verkündigung Christi im fernen Westen davon abhängig machen, ob er in Achaja gesteigerte Anerkennung findet; und es ist ein Irrthum, wenn man *αὐξανόμενης τῆς πίστεως ὑμῶν* als Ausdruck einer Bedingung versteht, ohne deren Erfüllung er sich gehindert sehen würde, seine Thätigkeit über ihren bisherigen Bereich hinaus zu erstrecken²⁾. Bei dieser Auffassung wird der Satz *οὐκ ἐν ἄλλοτριῳ κατόν εἰς τὰ ἔτοιμα καυχῆσασθαι* für den Gedanken dieses Zusammenhangs völlig bedeutungslos³⁾. Nur dann konnte der Apostel veranlaßt sein, diesen verneinenden Satz dem *εἰς τὰ ὑπερέκεινα ὑμῶν εὐαγγελίσασθαι* beizugeben, wenn die Hoffnung, von der er sagt, nicht auf die schon vorhandene achajische Christenheit und deren Gedeihen, sondern auf eine weitere Ausbreitung der Botschaft Christi ging, die das gerade Gegentheil eines solchen müßigen Ruhmens war, wie es diejenigen sich erlaubten, welche das schon Fertige und Vorhandene als einen Gegenstand ihres Ruhmens für sich in Anspruch nahmen und also des Richtmaßes, das Andern gegeben war, ihnen den Umfang ihres Wirkens zuzumessen, als ob es ihr eigenes wäre, sich berühmten. Denn man hat keinen Grund, *ἐν ἄλλοτριῳ κατόν* anders zu nehmen, als gemäß der bräuchlichen Verbindung *καυχᾶσθαι ἐν τινί*⁴⁾. Steht nun aber der Infinitivsatz *εἰς τὰ ὑπερ-*

¹⁾ gegen Rückert, Meyer u. A. ²⁾ so fast alle Ausleger. ³⁾ vgl. Rückert.
⁴⁾ gegen Meyer sowohl als Willroth.

ἐκείνα ὑμῶν εὐαγγελισσασθαι sammt dem ihm gegenübertretenden οὐκ ἐν ἄλλοτρίῳ κατόνι εἰς τὰ ἔτοιμα καυχῆσασθαι als Benennung dessen, was der Apostel für sich hofft, dem μεγαλυνθῆναι κατὰ τὸν κατόνα ἡμῶν εἰς περισσείαν erklärend zur Seite; so ist mit letzterm Satz etwas gemeint, das nicht innerhalb, sondern außerhalb der achajischen Christenheit ihm zu Theil wird, und gehört also ἐν ὑμῖν dem Participialsatze an, in welchem es eben um deswillen keineswegs überflüssig erscheint, weil gegenübergestellt wird, was in Achaja und was gleichzeitg damit¹⁾ im fernen Westen vorgeht, Letzteres das zunächst, nur aber nicht ohne das Erstere, vom Apostel Erhoffte.

Auch in welchem Sinne er das, was er für sich erhofft, ein μεγαλύνεσθαι nennt, kann nun nicht mehr zweifelhaft sein. Denn es handelt sich nicht um etwas, das ihm von Menschen, sondern das ihm von Gott, der ihm sein Nichtmaß zugetheilt hat, in Gemäßheit dieses seines Nichtmaßes, also durch die ihm zugewiesene Ausbreitung der Botschaft Christi zu Theil wird. Hat sie bisher schon ihn groß gemacht, daß er wohl Ruhmens Grund hat, so wird ihre Fortsetzung im fernen Abendlande ihn noch größer machen: wobei übrigens an die Vorstellung einer großen Statur, welche ihn in den Stand setzt, weit zu greifen²⁾, schon deshalb nicht zu denken ist, weil er nicht dadurch seine Wirksamkeit ausdehnt, daß er von seinem Orte aus mit den Händen ausgreift, sondern dadurch, daß er so weit fortschreitet von Ort zu Ort, als Gott das ihm zugeheilte Nichtmaß seines Wegs vor ihm hinstreckt. Die Größe, zu der er auf diese Weise gelangt, und sein Ruhmen sind gleicher Art. Welcher Art aber letzteres ist, darüber läßt er keinen Zweifel, indem er dasselbe Wort Jeremia's, welches er im ersten Briefe 1, 31 den Lesern als Weisung heiliger Schrift ins Gedächtniß gerufen hat, hier zu seinem eigenen Worte macht, sowohl um für seine eigene Person zu erkennen zu geben, wie er sein Ruhmen meint, als auch um es denen entgegenzuhalten, mit deren Ruhmen es eine so ganz andere Bewandnis hatte. Wer nur dessen sich rühmt, nur das mit freudiger Zuversicht sein nennt, was der Herr ihm gegeben hat, der rühmt sich des Herrn, wenn er sich rühmt. Desgleichen ist es aber

¹⁾ vgl. Billroth. ²⁾ so Meyer.

auch der Herr, der ihn durch eben das, was er ihm gegeben hat, denen empfiehlt, welchen gegenüber er sich rühmt. Hienach bemißt sich das durch γάρ ausgedrückte Verhältniß, in welchem der auf B. 12 zurückgehende und diesen Zusammenhang abschließende 18. Vers zum 17. steht. Da es sich, wie der Gegensatz *ἀλλὰ ὅτι ὁ κύριος συνίστησιν* beweist, um ein Empfehlen handelt, das Einem bei Menschen Zugang schaffen soll, so will *δόκιμος*, dessen Zusammenhang mit *δέχομαι* nicht zu vergessen ist, von derjenigen Beschaffenheit verstanden sein, vermöge deren Einer geeignet ist und Anspruch darauf hat, bei Anderen Eingang und Anerkennung zu finden¹⁾. Von dieser Beschaffenheit sagt der Apostel, daß sie nicht durch Selbstempfehlung, sondern durch Empfehlung des Herrn gesichert sei. Wenn Einer nun sich rühmt und es ist nicht der Herr, dessen er sich rühmt, so thut er, als ob seine Selbstempfehlung genüge, ihm Anspruch auf Anerkennung zu geben. Denn er kann die Geltung, die er sich beimißt, wenn er sich rühmt, durch nichts Anderes begründen, als durch das, was er zu seiner Selbstempfehlung von sich sagt. Man verwirft diesen Gedanken, wenn man *καυχᾶσθαι* und *συνιστάνειν ταυτόν* schlechthin für gleichbedeutend nimmt²⁾, während es doch ähnlich verschieden sein muß, wie des Herrn sich rühmen und vom Herrn empfohlen werden.

und denen gegenüber, die ohne solche Berechtigung einen Eingang bei der Gemeinde von sich, von sich allein oder mit Einschluß des Timotheus, im Hinblick auf seine eigene bevorstehende Hinkunft handeln. Es gab Leute in Korinth, welche, um den Eindruck seines frühern Briefs abzuschwächen, unter Hinweis auf sein Verhalten bei seiner vorigen persönlichen Anwesenheit in Korinth versichern zu können meinten, so tapfer sei er nur brieflich, dagegen, wenn er komme, werde er ganz sachte auftreten. Titus wird ihm davon gesagt haben, und er warnt nun, sich solcher Täuschung hinzugeben. Nicht als machte es ihm Vergnügen, tapfer aufzutreten; vielmehr ist sein Gebet, es

und denen gegenüber, die ohne solche Berechtigung einen Eingang bei der Gemeinde von sich, von sich allein oder mit Einschluß des Timotheus, im Hinblick auf seine eigene bevorstehende Hinkunft handeln. Es gab Leute in Korinth, welche, um den Eindruck seines frühern Briefs abzuschwächen, unter Hinweis auf sein Verhalten bei seiner vorigen persönlichen Anwesenheit in Korinth versichern zu können meinten, so tapfer sei er nur brieflich, dagegen, wenn er komme, werde er ganz sachte auftreten. Titus wird ihm davon gesagt haben, und er warnt nun, sich solcher Täuschung hinzugeben. Nicht als machte es ihm Vergnügen, tapfer aufzutreten; vielmehr ist sein Gebet, es

¹⁾ gegen Calvin u. A. ²⁾ so Meyer u. A.

nicht nöthig zu haben. Thut es aber Noth, so soll es nicht daran fehlen: sein Muth dazu wird seiner Waffenrüstung entsprechen, die ihm gegeben ist, für Gott zu streiten. So bis 10, 6. Mit den Worten τὰ κατὰ πρόσωπον βλέπετε leitet er dann die Geltendmachung dessen ein, was er anerkannt wissen will, daß er ebenso gut Christi ist, wie diejenigen, die ihm gegenüber darauf pochen, es zu sein, und daß er eine Machtvollkommenheit besitzt, mit der er nicht zu Schanden werden wird und die er persönlich nicht minder als brieflich geltend zu machen Manns genug ist, eine Machtvollkommenheit, die er nicht wie seine Widersacher eigenbeliebig, sondern auf Grund dessen in Anspruch nimmt, daß ihn Gott auch nach Achaja die Botschaft von Christo hat bringen lassen, die er auch noch in weitere Ferne hin zu verkündigen hofft. So behauptet er sich sowohl gegen diejenigen in der Gemeinde selbst, die sein apostolisches Ansehen ablehnten, als gegen die, welche sich in sie eingedrängt hatten, um ihn zu verdrängen.

Um nun zu verstehen, wie er dazu kommt, hiernach mit dem Ausrufe Ὁφελον ἀνείχεσθαι μου μικρόν τι ἀφροσύνης fortzufahren, muß man sich vergegenwärtigen, auf welche Weise sich seine Widersacher über den scharfen Ton seines vorigen Briefs ausgelassen haben werden. In ihren Augen war es ein thörichtes Gebahren von ihm, so zu pochen auf eine Machtvollkommenheit, welche sie nicht anerkannten, und sie wunderten sich, daß sich die Korinther das gefallen ließen. Nachdem er nun gezeigt hat, daß sein Rühmen kein Unrecht ist, weil es nicht weiter greift, als der Herr ihm gegeben hat in seinem Dienste zu wirken, so geht er auf das Verhalten der Gemeinde ein, welches nichts weniger als ein Uebermaß nachsichtiger Geduld mit ihm ist. Er wird von ihr fordern müssen, daß sie dem, was er kraft seiner apostolischen Machtvollkommenheit gebeut, noch viel ernstlicher gehorsame. Vorerst aber giebt er ihr zu verstehen, daß es gar nicht so übel wäre, wenn sie sich wirklich auch ein an sich thörichtes Rühmen gutwillig von ihm gefallen ließe. Denn das Imperfectum bei ὀφελον drückt einerseits aus, daß dieß wünschenswerth wäre, und andererseits, daß es nicht geschieht. Zu lesen ist sicherlich μικρόν τι ἀφροσύνης und die Entstehung der anderen Lesarten wahrscheinlich aus dem Hörfehler zu erklären, in Folge

dessen $\tau\eta$ statt $\tau\iota$ geschrieben wurde¹⁾. Dann hat man aber $\mu\upsilon\upsilon$ nicht von $\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$ $\tau\iota$ ²⁾, sondern von $\acute{\alpha}\rho\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\varsigma$ abhängig zu achten, welches keineswegs zu weit davon entfernt³⁾, sondern nur an der seiner selbstständigen Betonung wegen ihm zukommenden Stelle steht⁴⁾. Und hinwieder hat man nicht nöthig, $\mu\iota\kappa\rho\acute{o}\nu$ $\tau\iota$ adverbialisch, etwa in zeitlichem Sinne zu nehmen, damit $\acute{\alpha}\rho\rho\omicron\sigma\upsilon\nu\eta\varsigma$ von $\acute{\alpha}\rho\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ abhänge⁵⁾. Daß $\acute{\alpha}\rho\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\alpha\iota$, welches allerdings in den neutestamentlichen Schriften auch da den Genitiv regiert, wo es ein sachliches Objekt bei sich hat⁶⁾, in Verbindung mit einem solchen neutralen Objekte⁷⁾, wie hier, eine Ausnahme macht, unterliegt doch in Wahrheit nicht dem mindesten Bedenken⁸⁾. Der Apostel ruft also aus „O verträget ihr doch von mir ein klein wenig Thorheit!“ und fährt dann fort „Doch ihr sollt mich auch wirklich vertragen!“ Aus dem Wunsche, welcher in sich schließt, daß sie es nicht thun, springt die Rede mit einem hiezu wohl geeigneten $\acute{\alpha}\lambda\lambda\acute{\alpha}$ in die Forderung um, daß sie es, wie das $\kappa\alpha\iota$ im Gegensatze zu jener Verneinung ausdrückt, wirklich thun sollen. Denn weder als Ironie⁹⁾ noch als gutmüthige Hoffnung¹⁰⁾ gefaßt giebt der Satz, wenn man $\acute{\alpha}\rho\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ für den Indicativus nimmt, einen in den Zusammenhang passenden Sinn: im erstern Falle reimt sich die nachfolgende Begründung nicht damit, im andern müßte der vorhergegangene Wunsch $\acute{\omicron}\gamma\epsilon\lambda\omicron\nu$ $\acute{\alpha}\rho\epsilon\chi\epsilon\sigma\theta\epsilon$ lauten¹¹⁾. Auch ist nur eine Forderung geeignet, den hier sich einleitenden Abschnitt zu beginnen, in welchem der Apostel die Gemeinde zu hören nöthigt, was er dann von sich zu rühmen hat, wenn er sich einmal darauf einläßt, mit seinen Widersachern um die Wette sich zu rühmen.

Er kann, anders als sie, von ihr verlangen, daß sie ihm geduldiges Gehör schenke, weil er, anders als sie, mit göttlichem Eifer, also wie Gott um den Menschen eifert, um sie bemüht ist. Es ist ihm darum zu thun, daß sie dem Einen eigen bleibe, dem er sie gefreit hat. Ἐν ἀνδρὶ sagt er, wie er 1 Kor. 7, 23 geschrieben hat: $\tau\iota\mu\eta\varsigma$ $\eta\gamma\omicron\rho\acute{\alpha}\sigma\theta\eta\tau\epsilon$, $\mu\grave{\eta}$ $\gamma\iota\upsilon\epsilon\sigma\theta\epsilon$ $\delta\omicron\upsilon\lambda\omicron\iota$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omega\nu$. Denn das

¹⁾ vgl. Rückert. ²⁾ so Meyer. ³⁾ gegen de Wette u. A. ⁴⁾ vgl. z. B. 1 Kor. 9, 27; 11, 24. ⁵⁾ gegen Osiander. ⁶⁾ s. 2 Tim. 4, 3; Hebr. 13, 22. ⁷⁾ vgl. Rost Gramm. S. 499. ⁸⁾ gegen Bittroth. ⁹⁾ so Baur Lüb. Zeitschr. 1831. S. 101. ¹⁰⁾ so z. B. de Wette, Neander, Ewald. ¹¹⁾ vgl. Gal. 5, 12.

Streben seiner Widersacher ging auf eine Eigenherrschaft über sie, bei der sie nicht bloß Christo, sondern daneben auch ihnen unterthan sei, während der Apostel nur als Brautwerber gehandelt hatte, der sie als Braut in reiner Jungfräulichkeit Christo darstellte. Um die hiemit gegebene innere Verfassung einsfältiger, nur Eine Richtung verfolgender Hingebung, nämlich der unbedingten Hingabe an Christum, will man sie bringen, und der Apostel ist besorgt, daß es ihr gehen möge wie Eva durch den Betrug der Schlange: ein Vergleich, der um so näher lag, als das vorher gebrauchte Bild, wie an die Stiftung, so auch an die Störung der ersten Ehe erinnerte, als welche davon kam, daß Eva, anstatt sich unverrückt innerhalb der Gemeinschaft mit dem Manne zu bewegen, in die sie geschaffen war, und welche mit ihrem Verhältnisse zu Gott im nächsten Zusammenhang stand, einer von andermwärts her an sie kommenden Stimme Gehör schenkte. Von den beiden durch *δὲ* unter sich verbundenen Sätzen, welche zusammen sein eiferfüchtiges Bemühen um die Gemeinde erklären und seine Bezeichnung desselben als einer Beethätigung göttlichen Eifers rechtfertigen, erhält der zweite wiederum seine Rechtfertigung durch einen Bedingungssatz, dessen Vorderatz und Nachsatz, wenn man nicht ohne irgend genügende Bürgschaft *ἀνέχσθαι* lesen will¹⁾, eine auffällige Verschiedenheit des Tempus zeigen. Sie hat ihren Grund nicht sowohl in einem Wechsel der Struktur²⁾, daß man sich fragen müßte, warum bei *ἀνέχσθαι* kein *ἔσθαι* steht³⁾, als vielmehr in der Zueinanderschließung zweier Gedanken, von welchen der eine präsentisch, der andere präteritisch ist⁴⁾. Anstatt zu sagen, daß die Leser in dem allgemein gehaltenen Falle wohl daran thun, dem Raum zu geben, der an sie kommt, sagt der Apostel, weil sie ja doch wirklich so gethan haben, daß sie wohl daran thaten, ob er gleich den Fall nur allgemein gesetzt hat. Dabei betont er die Setzung des Falles, indem er dem *εἰ* ein *μὲν* beiegt, welches auf kein nachfolgendes *δὲ* zielt⁵⁾, drückt also aus, daß dieser Fall freilich der Art ist, um ihnen, wenn er damals statt-

¹⁾ wie z. B. Bissroth, de Wette. ²⁾ so Meyer. ³⁾ vgl. hiegegen Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 195. ⁴⁾ vgl. Plato apol. Socr. 33 A. ⁵⁾ vgl. Meyer.

gehabt hat, einzuräumen, daß sie Grund hatten, sich den an sie Kommenden und sein Thun gefallen zu lassen.

Der angenommene Fall ist aber dieser, daß der, welcher kommt, nämlich hinter den Stiftern der Gemeinde her kommt, einen andern Jesus verkündigt, den sie nicht verkündigt haben, und daß sie einen Geist empfängt, welcher von dem verschieden ist, den sie empfangen hat, oder eine Heilsbotschaft, welche von der verschieden ist, die sie angenommen hat. Ἄλλον Ἰησοῦν schreibt der Apostel, aber πνεῦμα ἕτερον und εὐαγγέλιον ἕτερον¹⁾. Denn die Person, die als Heiland verkündigt wurde, müßte ja derselbe Jesus sein, welchen der Apostel verkündigt hat, und doch ein zweiter, von ihm unterschiedener Jesus; der Geist aber, den die Gemeinde empfienge, und die Heilsbotschaft, welche sie bekäme, müßte verschieden sein von dem früher empfangenen Geiste und der früher angenommenen Heilsbotschaft, da sie diesen Geist und diese Botschaft schon besitzt und also nicht zum zweiten Male bekommen kann. Nicht den Fall setzt der Apostel, daß der Kommende einen Heiland predigt, der es nicht ist, oder ihn anders predigt, als er es ist, oder daß die Gemeinde einen Geist empfängt, welcher ein Geist ungöttlichen Wesens, oder eine Heilsbotschaft, welche Lügenlehre wäre²⁾, sondern etwas Unmögliches nimmt er an, eine Verkündigung desselben Jesus, der doch ein anderer, den Empfang eines Geistes, welcher, wie der zuerst empfangene, wirksamere Grund göttlichen Lebens, und doch nicht der gleiche, und einer Heilsbotschaft, welche, gleich der vorigen, Botschaft wirklichen Heils und doch von der zuvor aufgenommenen verschieden wäre³⁾. Also in diesem undenkbaren Falle, daß sie ein Gutes empfangen sollten, welches ihnen noch abging, ohne daß es gerade ein Besseres sein müßte, als was sie bereits empfangen hatten⁴⁾, thaten sie wohl daran, sich den hinter dem Apostel her Kommenden und seine Zumuthung gefallen zu lassen. Denn καλῶς kann nicht ironisch gemeint sein, weder im Sinne einer Guttheißung dessen, was sie thaten⁵⁾, noch als Ausdruck der Beflissenheit, mit der sie es thaten⁶⁾.

¹⁾ vgl. 3. Gal. 1, 6. ²⁾ gegen Olshausen, de Wette, Bising u. A.

³⁾ vgl. Calvin, Neander. ⁴⁾ so 3. B. Rückert. ⁵⁾ so 3. B. Meyer, Rückert, Neander. ⁶⁾ so 3. B. Billroth, Olshausen, de Wette.

Letzteres könnte nur statthaben, wenn im Vorderzuge der Fall gesetzt wäre, daß sie Schlimmerm oder Verkehrterm Raum gaben; da dem aber nicht so ist, so kann auch die Gutheißung nur eine ernstliche, freilich aber durch die Unmöglichkeit des gesetzten Falles von selbst aufgehobene sein. Eine Begründung der vorher ausgesprochenen Besorgniß bildet der Satz, so gefaßt, in so fern, als durch Benennung des Falles, in welchem sie wohl daran thaten, sich die Aufdringlichkeit der hinter dem Apostel her Gekommenen gefallen zu lassen, eines Falles, dessen Unmöglichkeit und Widersinnigkeit handgreiflich ist, das Verhalten der Gemeinde gegen sie dem der Eva gegen die Schlange gleichartig erscheint. Denn wie Eva von der Schlange nichts zu erwarten hatte, was dem ihr von Gott Gegebenen gleich und doch ein Anderes war, so stand es bei der Gemeinde auch. Hier wie dort konnte es nur darauf abgesehen sein, die Sinnesrichtung, welche der Ankömmling vorfand, zu verwirren und um die Einfalt zu betrügen, mit der sie ihrem einzig berechtigten Gegenstande zugewendet war.

Wie sich bei unserer Auffassung des 4. Verses ein richtigeres Verhältniß desselben zum vorhergehenden Satze ergibt, als sonst, so rechtfertigt sich auch nur bei ihr die Anknüpfung des folgenden durch γάρ. Denn abgesehen von denen, welche aus Noth das auch dem sinaitischen Codex fremde, so gut wie gar nicht bezeugte δὲ vorziehen¹⁾, läßt man γάρ entweder unmöglicher Weise über B. 2—3 auf B. 1 zurückgehen²⁾, oder erklärt es als Begründung des in B. 4 angeblich dem Sinne nach enthaltenen Tadel³⁾, ohne zu bedenken, daß die Begründung eines ironischen Lobes nothwendig selbst ironisch sein müßte. Für uns dient Vers 5 zur Rechtfertigung des Satzes, welcher jenen unmöglichen Fall als die Bedingung hinstellte, unter der sich das Verhalten der Leser gutheißern ließe. Dieser Satz wäre nämlich ansechtbar, wenn die Gemeinde ihre Gutwilligkeit, mit der sie den hinter dem Apostel her Gekommenen Raum gegeben hat, durch den Umstand rechtfertigen könnte, daß diese Lehrer, ganz abgesehen von dem, was sie brachten, an sich selbst gar Viel vor ihm voraus hatten. Kann er dieß läugnen, wie er thut, so bleibt es bei

1) so z. B. Rückert. 2) so de Wette. 3) so z. B. Meyer, Maier.

jenem Satze. Schon aus diesem Zusammenhange erhellt, daß diejenigen, hinter denen er nicht zurückzustehen vermeint, und die er mit Verwendung eines vielleicht von ihm selbst gebildeten Wortes *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι* nennt, keine Anderen sein können, als die er im 4. Verse gemeint hat¹⁾. Der Irrthum, als verstehe er darunter die Zwölfzahl, hat an Gal. 2, 9 keinen Rückhalt. Wenn dort Petrus, Johannes und Jakobus *οἱ δοκοῦντες στῦλοι εἶναι* heißen, so will damit nicht gesagt sein, wofür sie einer gewissen Partei galten²⁾, sondern in welchem Ansehen sie bei denen standen, in deren Mitte sich der berichtete Vorgang zutrug, indem sich darnach bemißt, wie es damals zwischen der Muttergemeinde und dem Heidenapostel gestanden hat. Eine ganz andere Bewandniß hätte es mit der Bezeichnung *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, wenn sie von den Zwölfen zu verstehen wäre. Man könnte nicht sagen, Paulus entnehme sie aus dem Munde derer oder bediene sich ihrer im Sinne derer, welche ihn mit den Zwölfen verglichen und ihnen ein hervorragendes Apostelthum beimaßen, an das er lange nicht hinanreiche. Denn er hat in diesem ganzen Zusammenhange die Widersacher, mit denen er es zu thun hat, lediglich als solche bezeichnet, die sich selbst empfehlen, und nicht als solche, die sich auf Größere berufen, als er sei. Von selbst müßte er sich also des Ausdrucks bedient haben, der aber dann den Beigeschmack eines Verdrusses darüber hätte, daß es Apostel gab, von deren Apostelthum man so viel höher hielt, als von seinem eigenen: was sich mit 1 Kor. 15, 9 schlecht vertrüge und in einem Briefe, in welchem er sich so angelegentlich um Beisteuer für die Muttergemeinde bemüht hat, übel am Platze wäre. Und wie sollte er in diesem Zusammenhange darauf gekommen sein, einem solchen Verdrusse Ausdruck zu geben? Er hat es mit solchen zu thun, welche die Gemeinde gegen die Art und Weise aufheben, wie er seine apostolische Machtvollkommenheit geltend macht, während sie kein anderes Recht an die Gemeinde haben, als das sie sich selbst zusprechen, indem sie sich ihr empfehlen. Sie selbst also wollen als Sendboten Christi geachtet sein, denen gegenüber er in den Schatten zu treten habe; sie selbst sind die um deswillen *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*

¹⁾ gegen die meisten der älteren Ausleger, auch Bengel. ²⁾ so Baur Paulus II. S. 309.

Genannten, hinter denen er in keiner Beziehung hintanzustehen sich bewußt ist.

Wenn er dann fortfährt *εἰ δὲ καὶ ἰδιώτης τῷ λόγῳ, ἀλλ' οὐ τῇ γλώσσῃ*, so muß man nicht meinen, als ob er damit etwas einräume, worin er ihnen doch nachstehe¹⁾. In diesem Falle hätte er nicht mit *δὲ*, sondern mit *γάρ* den Uebergang bilden müssen. Ohne deswegen den Satz für eine Parenthese zu halten²⁾, wird man doch nicht verkennen dürfen, daß *δὲ* etwas bringt, was sich neben das Vorige stellt. War es ja doch ein ganz anderer Gegensatz, in welchem wir den Apostel innerhalb des vorigen Briefs über die Kunstlosigkeit seines Lehrvortrags sich haben äußern hören. Gegen diejenigen, welche dem Apollos wegen seiner rednerischen Durchbildung für ihre Person den Vorzug gaben, machte er dort geltend, daß der Predigt des Kreuzes Christi eine von ihrem Gegenstande unabhängige Kunst des Vortrags gar nicht taue. Wenn er nun hier denselben Mangel redekünstlerischer Bildung, um dessentwillen ihn jene zurücksetzen zu dürfen glaubten, im Anschlusse an das Zeugniß, das er sich so eben gegeben hat, von selbst einbekennt; so thut er es, um denen zu begegnen, welche bei diesem seinem Selbstzeugnisse, mit dem er seinen Widersachern allen Vorzug vor ihm abspriecht, an jenen Mangel dachten, der ihn zwar nicht gegen diese, wohl aber gegen Apollos in den Schatten stelle. Auch nach dieser andern Seite hin entbehrt er dessen nicht, was er bedarf, um ein rechter Apostel zu sein. Denn ob er auch in der Kunst des Ausdrucks ein Laie ist, so doch nicht in der Erkenntniß: die Wahrheit hat er, wenn er sie auch ohne die Mittel rednerischer Kunst vorträgt. Dem verneinenden Satze *οὐ τῇ γλώσσῃ* stellt *ἀλλὰ*, welches dem vorigen *ἀλλὰ* nicht nebengeordnet sein will³⁾, den bejahenden *ἐν παντὶ παρερωδόντες ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς* entgegen. So⁴⁾, nicht *παρερωδόντες*, zu lesen bestimmt die Erwägung, daß das Fehlen eines Object's, als welches sich *τῇ γλώσσῃ* aus dem Vorhergehenden ergänzt, zur Umsezung des Aktivums ins Passivum veranlassen konnte. Im Uebrigen darf vor allem dieß für sicher gelten, daß *εἰς ὑμᾶς* in Ver-

¹⁾ wie J. B. Meyer, de Wette, Oslander. ²⁾ wie Rückert. ³⁾ gegen de Wette. ⁴⁾ mit Tischendorf u. Tregelles.

bindung mit einem Begriffe wie *παρεσθῶν*¹⁾ die Richtung bezeichnet, in welcher, also wem gegenüber dem Apostel solches geschehen ist: die Leser haben ihn als das, was er ist, zu sehen bekommen. Denn nur durch eine seltsame Verschiebung des Wortverständs kann man das dann vorgezogene *παρεσθέντες* dahin deuten, das Verhältniß des Apostels zur Gemeinde oder er in seinem Verhältnisse zu ihr sei offenbar geworden²⁾. Man wäre auch schwerlich hierauf gekommen, wenn man nicht *ἐν πᾶσιν* maskulinisch nehmen zu müssen gemeint hätte. Daß man dieß aber meinte, hängt zusammen mit dem Mangel an Aufmerksamkeit auf das gar nicht so leicht zu nehmende Participium. Man sagt etwa, es sei aus dem Vorhergehenden durch *ἔσμεν* zu ergänzen³⁾, was unmöglich ist, da der Apostel vorher in der ersten Person Singularis von sich allein geredet hat, und wodurch das aoristische Participium, statt dessen man das des Perfectums erwarten sollte⁴⁾, vollends unerklärlich wird. Alle Schwierigkeiten schwinden dagegen, wenn man einen gleichen Satz wie 8, 24 vor sich zu haben inne wird, aus dessen Participium das Verbum finitum, also aus *παρεσθῶσιν* ein mit *ἐν πᾶσιν εἰς ὑμᾶς* zu verbindendes *ἐπαρεσθῶσιν* entnommen sein will. Nachdem wir, sagt der Apostel, unsere Erkenntniß in Jeglichem an den Tag gelegt haben, haben wir sie euch gegenüber in Allem an den Tag gelegt. *Ἐν πᾶσιν* verhält sich nämlich zu *ἐν παντί* ganz ebenso, wie Phil. 4, 12, nur daß es hier nicht demselben Satze angehört wie *ἐν παντί* und mit ihm verbunden ist, sondern ihm gegenübersteht. In Corinth bedurfte es einer allseitigen Erweisung der Erkenntniß zumal — so mannigfaltig waren dort die Beziehungen, in denen sie bethätigt sein wollte —, nachdem sie der Apostel sonst in Jeglichem bewiesen hatte, was seine Beweisung derselben erforderte.

Hinsichtlich der apostolischen Begabung eignet also denen, welche sich geberdeten, als ob ihr Apostelthum ein viel höheres sei, kein Vorzug vor Paulus und den Stiftern der Gemeinde überhaupt, welcher erklärlich machte, daß sie ihnen bei sich Raum gegeben hat. Aber das Recht eines Apostels, auf Kosten derer zu leben, denen er die

¹⁾ vgl. 8, 24. ²⁾ so z. B. Rückert, Meyer, de Wette, Osiander. ³⁾ so auch Meyer. ⁴⁾ vgl. 5, 11.

heilsame Lehre kund that, hat er nicht wie sie in Anspruch genommen. Sollte sie etwa hierin einen Grund gefunden haben, die ihr Verhältniß zum Apostel störende Einwirkung der nach ihm Kommenden sich gefallen zu lassen? Doch wohl kaum, sie müßte denn es so ansehen, als ob er sich damit versündigt hätte, daß er ihr predigte, ohne jenes Apostelrecht geltend zu machen. Er wird, was er damit gethan hat, in ein ganz anderes Licht stellen. Aber zunächst kehrt er nur das Eine hervor, daß die Gemeinde aus seinem Verzicht so wenig eine Rechtfertigung ihres Verhaltens entnehmen kann, so wenig sie meinen kann, er habe sich damit etwas zu Schulden kommen lassen, um das sie ihm zürnen darf. So erklärt sich der Uebergang zu der Frage *ἡ ἀμαρτίαν ἐποίησα ἐμαυτὸν ταπεινῶν ἢ αὐτοῖς ὑποσθῆτε*, in welcher der Gegensatz einer Selbstniedrigung, die darin bestand, daß sich der Apostel leiblicher Noth und saurer Händearbeit unterzog¹⁾, und einer Erhöhung, welche darin bestand, daß die von ihm Befehrten zur geistlichen Herrlichkeit der Kinder Gottes gelangten, an den ähnlichen Gegensatz 8, 9 erinnert. Der Participialsatz sagt, worin seine Versündigung bestanden haben müßte, die aber eben deshalb, weil sie hierin bestände, das Gegentheil einer Versündigung ist. Dagegen der hinter der Frage mit *ὅτι* angeschlossene Satz drückt die thatsächliche Wirklichkeit dessen aus, was im Participialsatze auf einen die sittliche Wesenheit dieses Handelns kennzeichnenden Ausdruck gebracht war, besagt also, was der Apostel gethan hat, das man ihm, statt es in dieser seiner sittlichen Wesenheit zu erkennen, als eine Versündigung anrechnen müßte, wollte man deswegen sich für berechtigt halten, ihm zu zürnen und seinen Widersachern Raum zu geben. An den Lesern hat er sich wahrlich damit nicht versündigt, daß er ihnen die Heilsbotschaft brachte, ohne dafür ein Entgelt von ihnen zu fordern. Cher könnten sich diejenigen Gemeinden beschweren, von denen er eine Unterstützung annahm, welche ihn in den Stand setzte, dieß zu thun. Er nennt, um der Sache diese Wendung zu geben, seine Annahme der Beisteuer eine Plünderung der Gemeinden, von welchen sie kam, und die Unterstützung selbst einen Sold, den er sich zu dem Zwecke geben ließ, um Anderen zu dienen.

¹⁾ vgl. Phil. 2, 8.

Uebrigens ist nicht zu übersehen, daß er nicht blos an die korinthische Ortsgemeinde, sondern an die ganze achajische Christenheit schreibt. Hienach will *πρὸς τὴν ὑμῶν διακονίαν* verstanden sein¹⁾. Von anderen Gemeinden, also wohl von macedonischen, hat er die Mittel erhalten, um nach Achaja zu reisen und dort seinem Berufe zu leben. Wenn er dann fortfährt *καὶ παρὼν πρὸς ὑμᾶς*, so darf man nicht übersehen „während meiner Anwesenheit bei euch“, sondern von wegen der Verbindung des *παρεῖναι* mit einer die Bewegung nach einem Orte hin ausdrückenden Präposition „nach meiner Hinkunft zu euch.“ Von anderen Gemeinden ausgestattet ist er nach Achaja gekommen, und als er nach seiner Hinkunft in Mangel gerieth, ist er dort Niemandem zur Last gefallen: er wurde dessen überhoben, als die Brüder, nämlich nicht irgend welche aus Macedonien gekommene — denn es heißt nicht *οἱ ἐλθόντες* —, sondern die Brüder im engern Sinne, welche in dem nähern Verhältnisse der Berufsgenossenschaft zu ihm standen, also Silas und Timotheus²⁾, aus Macedonien kamen und seinem Mangel mit dem abhelfen, was sie von dort, sonach als Geschenk der dortigen Gemeinden mitbrachten. In dem Ausdrücke *προσαυπλήρωσαν* liegt keine Beziehung auf anderweitigen Erwerb des Apostels: seinem sonstigen Gebrauche zufolge besagt er nur, daß sie dem Apostel das ersetzten, was er zu wenig hatte, um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten. Daß er sich durch seiner Hände Arbeit ernährt hat, erwähnt er hier nicht so ausdrücklich, wie 1 Theff. 2, 9 oder 2 Theff. 3, 8, sondern deutet B. 7 nur darauf hin, ähnlich wie 1 Kor. 9, 6 f. In den Briefen an die Theffalonicher war es ihm das eine Mal darum zu thun, sich gegen den Vorwurf eigennützigen Treibens zu verwahren, und das andere Mal wies er die zu frommem Müßiggange Geneigten auf das Beispiel hin, das er selbst gegeben hat. In beiden Fällen lag der Nachdruck darauf, daß er sich selbst erarbeitet hatte, was er brauchte. Anders an der vorliegenden Stelle, wo es sich nur darum handelt, daß es die Leser Nichts gekostet hat, die heilsame Botschaft zu empfangen. Dieß war um so auffallender, als er von anderen Gemeinden Beihülfe annahm, und zwar zu dem

¹⁾ vgl. Rückert. ²⁾ vgl. Billroth.

Zwecke annahm, um in Achaia Christum zu verkündigen, und in der Zeit annahm, während er in Korinth wirkte. So erklärt sich, warum er gerade hiebei verweilt, zuerst eigens davon handelnd in dem Satze *ἄλλας ἐκκλησίας ἐσύλησα*, und dann in dem an *οὐ κατενόκησα οὐδενός* angeschlossenen erklärenden Satze.

Doch die Hauptsache ist, daß er von den achaischen Christen Nichts verlangt und Nichts genommen hat. Daher sehen wir ihn über jenen erklärenden Satz zurück an das, was er von der Zeit nach seinem Auftreten in Achaia gesagt hat, den auf alle folgende Zeit bezüglichen, ja auch die Zukunft mitumfassenden Satz anschließen *καὶ ἐν παντὶ ἀβαρῇ ὑμῶν ἐμαντὸν ἐτήρησα καὶ τηρήσω*, in welchem *ἐν παντί* gegenüber dem *παρὼν πρὸς ὑμᾶς καὶ ὑστερηθεῖς* nach Analogie von *διὰ παντός* und *μέχρι πάντος* so viel ist als „jederzeit“¹⁾. Wie er es bisher gehalten hat, so wird er es auch ferner halten. Er betheuert, so gewiß Christi Wahrheit in ihm ist, die ihn also wahrhaftig macht²⁾, so gewiß werde in den achaischen Landen dieses Rühmen, wie er jetzt eben von sich gerühmt hat, daß er hier die Heilsbotschaft ohne Entgelt verkündigt habe, nicht gegen ihn abgedämmt werden, daß es aufhörte, ihm zuzusfließen. Denn nur diese Fassung, bei welcher *eis* von der Richtung zu verstehen ist, in welcher die Abdämmung geschähe, trägt der bildliche Ausdruck *φράγῃσθαι*. Diejenigen, welche darin die Vorstellung von einem Rühmen finden, dem der Mund gestopft wird³⁾, übersehen, daß das Rühmen ein Thun des Mundes ist und also nicht selbst einen Mund hat, ferner daß *φράσσεσθαι* den angenommenen Sinn nur haben könnte, wenn von einem Munde wirklich die Rede wäre, nicht aber selbst die Vorstellung eines Mundes in sich schließt, und endlich daß *eis ἐμέ*, wenn dieß der Sinn des Ausdrucks wäre, den Apostel als den erscheinen ließe, gegen den das Rühmen seinen Mund offen hätte, so daß also nicht ihm, sondern Andern ihm gegenüber das Rühmen verwehrt würde. Die Ortsbenennung *ἐν τοῖς κλίμασι τῆς Ἀχαιῆας* hat in der Art den Ton, daß im Unterschiede von andern Gegenden, in welchen das Christenthum eine Stätte gefunden hat und noch finden wird, diese eine es sein und bleiben soll, in der

¹⁾ vgl. 3. 4, 8. ²⁾ vgl. 3. 1, 18. ³⁾ so 3. B. Meyer, Osiander.

man nicht soll sagen können, man habe dem Apostel die geistliche Gabe, die man ihm verdankte, mit einer Leistung für sein leibliches Leben vergolten. Eine solche Ausnahme war allerdings auffallend genug, um das Warum hervorzurufen, welches der Apostel selbst aufzuwerfen und zu beantworten sich veranlaßt sieht. Er wehrt aber vor allem einer Auffassung seines Verhaltens, als habe es seinen Grund in geringerer Liebe gegen die Christenheit dieser Lande. Eine ganz andere Bewandniß hat es damit, sagt der mit *de* gegenübergestellte Satz. Wenn es der Apostel in diesem Stücke auch ferner so halten wird, wie dormalen, so sieht er es auf diejenigen ab, gegen die er die dortige Christenheit verwahren möchte. Der Fall ist ein anderer, als 9, 15—18 des vorigen Briefs. Dort erklärt sich der Apostel darüber, daß und warum er an diejenigen, welchen er die Heilsbotschaft bringt, keinen Anspruch macht, zum Entgelte hiefür von ihnen ernährt zu werden. Jetzt dagegen handelt es sich um seine Weigerung, von der achajischen Gemeinde ebenso wie von anderen Unterstützung anzunehmen. Er will sie nicht bloß nicht beschweren, wie er 1 Theß. 2, 9 schreibt, sondern will sich selbst, wie er mit den Worten *ἀπαρῇ ὑμῖν ἐμαυτὸν ἐτήρησα καὶ τηρήσω* gesagt hat, dabei erhalten, daß er ihnen unbeschwerlich ist. Uebrigens sagt er nicht, warum er es bisher so gehalten hat, sondern nur, warum er es auch ferner so halten will. Denn *ὁ δὲ ποιῶ καὶ ποιήσω* ist nicht als Ein Satz zu lesen, daß der Nachsatz, von welchem *ἵνα* abhängt, daraus zu entnehmen wäre¹⁾. Soll ja doch für das, was B. 10 in Aussicht gestellt hat, also nur dafür, daß es der Apostel auch in Zukunft halten wird, wie bisher oder wie zur Zeit, eine Erklärung gegeben werden.

Sie besteht darin, daß er seinen Nebenbuhlern die Möglichkeit benehmen will, ihr Apostelthum dem seinigen nach außen gleich erscheinen zu lassen. Man hat freilich das gerade Gegentheil dieser Absicht in dem Absichtssatze ausgedrückt gefunden, indem man *ἵνα ἐν ᾧ καυχῶνται εὐρεθῶσιν καθὼς καὶ ἡμεῖς* von *ἐκκόψω τὴν ἀφορμὴν τῶν θελόντων ἀφορμὴν* abhängen ließ und *τὴν ἀφορμὴν* von einer Anklage gegen Paulus, als ob er eigennützige Zwecke verfolge,

¹⁾ so noch Oslander u. Ewald.

und ἐν ᾧ καυχῶνται von einer Selbstberühmung seiner Gegner, daß sie uneigennützig seien, verstand; wornach die Endabsicht des Apostels sein soll, sie zu nöthigen, daß sie eben so wenig, wie er selbst, auf Kosten der Gemeinde leben¹⁾. Aber abgesehen von dem Widerfinne, der sich auf diese Art ergiebt, daß Paulus, der von der Gemeinde Nichts forderte noch nahm, von seinen Nebenbuhlern, die sich von ihr ernähren ließen, dabei aber ihrer Uneigennützigkeit sich berühmten, des Eigennuzes angeklagt werden oder auch nur einer solchen Anklage von ihnen gewärtig gewesen sein sollte; abgesehen auch von der Unmöglichkeit, bei dieser Erklärung den Anschluß des Folgenden zu verstehen, da durch Nöthigung der Gegner, es äußerlich dem Paulus gleich zu halten, gerade der Schein eines Apostelthums, den sie sich gaben, verstärkt worden wäre; abgesehen endlich von der grundlosen Willkür, ἐν ᾧ καυχῶνται von dem Selbstruhm der Uneigennützigkeit zu verstehen: spricht gegen diese Erklärung schon der Umstand, daß ein Verhältniß des zweiten Absichtssatzes zum ersten, wie es bei ihr angenommen wird, wäre es auch nur der Deutlichkeit halber, mit ὅπως ausgedrückt sein würde²⁾. Einander nebengeordnet aber können die beiden Absichtssätze auch nicht sein³⁾, da die beiden Absichten des Apostels, den Gegnern einen gewünschten Stützpunkt gegen ihn zu benehmen, und zu machen, daß sie ihm gleich erfunden werden, einander nur dann gleichartig wären, wenn er sie nöthigen wollte, gleich ihm sich von der Gemeinde ernähren zu lassen und damit ihren Ruhm der Uneigennützigkeit aufzugeben, oder sie nöthigen wollte, gleich ihm sich von der Gemeinde nicht ernähren zu lassen und damit auf ihren Ruhm, daß sie als Apostel einen Anspruch darauf haben, welcher ihm abgehe, zu verzichten. Das Erstere, gesetzt auch, es verträge sich mit 1 Kor. 9, 6⁴⁾, widerstreitet dem, was vorhergeht, das Letztere, wie schon oben gezeigt ist, dem, was nachfolgt. Ueberhaupt aber ist keiner der beiden Absichtssätze deutlich genug, um für sich allein bestehen zu können. Τὴν ἀποδομὴν mit seinem Artikel weist auf etwas Bestimmtes hin, was den Gegnern zum Mittel dienen soll, um das zu erreichen, worauf sie

1) so Meyer, Basing. 2) vgl. 2 Theff. 1, 12; 1 Kor. 1, 29; 2 Kor. 8, 14. 3) gegen Bissroth u. A. 4) gegen Rückert u. A.

es absehen. Denn dieß ist ja die Bedeutung von ἀγορεύ. Worin nun aber dieses Mittel bestehe, ist nicht gesagt, sondern nur, was sie erreichen wollen, und auch dieß nur, wenn ἵνα ἐν ᾧ κενχῶνται ἐνρεθῶσιν καθὼς καὶ ἡμῖς mit ἀγορεύ verbunden sein will und also ausdrückt, wozu sie ein Mittel haben wollen. In diesem Falle kann dann aber auch nicht fraglich sein, was man unter ἐν ᾧ κενχῶνται zu verstehen habe. Ist ja doch schon vom zehnten Kapitel her immer von einem Apostelthum die Rede, dessen diejenigen sich berühmen, wider die Paulus hier streitet, und folgt doch in unmittelbarem Anschlusse an jenen Absichtssatz eine Aussage über dieß ihr Apostelthum. Man hat zwar eingewendet, ihr Vorgeben sei nicht gewesen, dasselbe zu sein wie er, sondern mehr als er¹⁾. Allein darum handelt es sich jetzt nicht, wie sehr sie das sein wollen, was zu sein sie behaupten, sondern daß sie es in einer Weise scheinen wollen, welche zwischen ihm und ihnen keinen Unterschied zu seinem Vortheile und ihrem Nachtheile übrig läßt. Ein solcher Unterschied war der, daß sie sich ihre Lehrthätigkeit lohnen ließen, während er niemals, weder als er Christum zuerst verkündigte, noch seit dem Bestehen einer achaiischen Christenheit Etwas wie Lohn oder Entgelt beansprucht oder angenommen hatte. Indem er diesen Unterschied aufrecht erhält, benimmt er denen, die gern Mittel und Weg fänden, ihr vorgebliches Apostelthum seinem wahrhaftigen gleich erscheinen zu lassen, die Möglichkeit, es hiezu zu bringen.

Im Uebrigen haben sie es also verstanden, sich als Boten Christi zu haben und zu geberden. Denn, fährt er fort, solche vorgebliche Apostel sind schlaue Arbeiter, die sich in die Gestalt von Aposteln Christi kleiden, wie ja auch Satan sich verstellt, daß er als ein Lichtengel erscheint. Auch ψευδαπόστολοι zum Prädikate zu rechnen²⁾, geht deshalb nicht an, weil dieser Ausdruck nur besagt, daß sie das nicht sind, wofür sie sich geben, während das Prädikat gemäß dem Zusammenhange mit dem Vorhergehenden von ihnen aussagen muß, daß sie sich darauf verstehen, das zu scheinen, was sie nicht sind. Der Einwand, daß sie οἱ τοιοῦτοι ψευδαπόστολοι im

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so z. B. Bengel, Meyer, de Wette, Osiander, Neander, Bising.

Gegensatz zu andersartigen vorgeblichen Aposteln heißen würden, gilt für den griechischen Ausdruck¹⁾ eben so wenig, als er für den deutschen „solche vorgebliche Apostel“ gelten würde²⁾; und der andere, daß die starke Anklage, welche in dieser Bezeichnung liege, nicht als Voraussetzung und also die Bezeichnung selbst nicht als Bestandtheil des Subjekts zulässig sei³⁾, würde nur dann zutreffen, wenn der Apostel noch erst beweisen wollte, daß seine Gegner das seien, was sie doch nothwendig sein müssen, wenn er R. 3 eine begründete Besorgniß ausgesprochen hat. So sehr geht er von dieser Voraussetzung aus, daß er ihre Geschicklichkeit, sich als Apostel Christi darzustellen, um deswillen unverwunderlich nennt, weil sie Diener Satan's sind, der sich in den Schein eines Lichtengels kleidet. Bei letzterm an sichtbare Erscheinungen Satan's zu denken, hat man ebenso wenig Grund, als die Bezeichnung ἄγγελος φωτός daraus zu erklären, daß die heiligen Geister in Lichtgestalt sinnlich wahrnehmbar werden. Ein in das heilige Wesen Gottes beschlossener Geist ist ein ἄγγελος φωτός in dem Sinne, in welchem φῶς 6, 14 gemeint war; und der Widersacher des heiligen Gottes verkleidet sich in einen solchen, wenn er seine zu widergöttlichem Thun verführende Einwirkung durch Erregung von Gedanken übt, welche das Gewissen selbst verwirren. Was endlich den Ausdruck διάκονοι δικαιοσύνης anlangt, so ist zu bedenken, daß hier δικαιοσύνη nicht wie 3, 9 im Gegensatz zu κατὰ κρείσς, sondern wie 6, 14 im Gegensatz zu ἀνομία gedacht ist.

Nicht ein Herzenserguß des Apostels über die Unentgeltlichkeit seines Wirkens ist es, welcher hier zu Ende geht⁴⁾. Um die Stellung der Gemeinde zu seinen Nebenbuhlern und Widersachern handelt es sich vielmehr, wenn er auf dieselbe zu sprechen kommt, und handelt es sich bei allem, was er von ihr sagt. Wenn er sich dadurch versündigt hätte, daß er den Ahasjern die Heilsbotschaft unentgeltlich brachte, so möchten sie einen Grund haben, ihn gegen jene, die es anders hielten, zurückzusetzen. Es ist ja aber natürlich das Gegentheil der Fall. Daß er es aber gethan und lieber, um

¹⁾ vgl. z. B. Marc. 9, 37 und überh. Kühner Gramm. II. S. 544.

²⁾ gegen Meyer. ³⁾ gegen de Wette. ⁴⁾ gegen Meyer.

es zu können, von anderen Gemeinden Unterstützung angenommen hat, während er von der achajischen auch künftig Nichts annehmen wird, das kommt ihm wider seine Gegner zu Statte. Denn darin unterscheidet sich sein Apostelthum von dem ihrigen, mögen sie sich sonst noch so sehr wie Apostel haben und geberden. Er hat also nicht nur, was die Begabung und deren Beweisung anlangt, in keinem Stücke hinter ihnen, den überhohen Aposteln, zurückgestanden, sondern unterscheidet sich auch zu seinem Vortheile von ihnen, den nur in Apostel verkleideten Dienern Satan's, durch seinen Verzicht auf jeglichen Lohn seiner Lehrthätigkeit. Haben nun die Leser desungesachtet ihnen Raum bei sich gegeben zum Nachtheile des Apostels, während sie doch sachlich nichts durch sie empfangen, was sie nicht durch ihn schon besaßen; so ist ja wahrlich seine Besorgniß begründet, daß es ihnen gehen möchte, wie der von der Schlange betrogenen Eva, und ist sein Eifer, mit dem er um sie bemüht ist, in Wahrheit ein göttlicher Eifer wider die Diener dessen, der Eva verführt hat. Denn so schließen sich jetzt Anfang und Ende des Abschnitts zusammen, welcher zwischen dem *ἀλλὰ καὶ ἀνέχουσθε μου* des ersten Verses und dem jetzt folgenden *πάλιν λέγω, μὴ τίς μὲ δόξῃ ἄφρονα εἶναι* in der Mitte liegt.

was er ihr
auch damit
beweist, daß
er sich, ob
auch wider-
willig, per-
sönlich mit
ihnen ver-
gleicht,
11, 16—29

Was der Apostel als Wiederholung von früher schon einmal Gesagtem einführt, ist nicht das zunächst auf *πάλιν λέγω*, sondern erst das hinter *εἰ δὲ μὴ γὰρ* Folgende. Dieses dient nur zur Einleitung des Letztern. Er will sich jetzt in einer Weise rühmen, die er 11, 1 als Thorheit bezeichnet hat. Zwar soll man nicht meinen, als ob er wirklich so thöricht sei, willentlich auf diese Thorheit sich einzulassen. Aber, wie *εἰ δὲ μὴ γὰρ* ausdrückt, falls das Gegentheil von dem geschieht, was er bittet, falls man ihn doch für so thöricht halten will, so soll man ihn eben als einen solchen Thoren zulassen. Auch so, sagt das *καὶ* vor *ὡς ἄφρονα*, soll es ihm recht sein, wenn sie ihn nur überhaupt zulassen, damit er thue, wie jene Anderen, und sich auf ihre thörichte Weise rühme. Denn allerdings redet er jetzt, nämlich von hier ab, nicht so, wie er reden würde, wenn ihm lediglich die Beziehung zum Herrn dafür maßgebend wäre, sondern so, wie man in Thorheit redet. Den Vielen will er es nachmachen, welche sich, wo es sich um das Apostelthum handelt, in der Weise

rühmen, daß sie solches sich maßgebend sein lassen, was Sache des natürlichen Menschen ist. *Katὰ τὴν σάρκα* will von *κατὰ σάρκα* unterschieden sein¹⁾, nur aber nicht so, als könnte *κατὰ* den Gegenstand des Rühmens benennen, was weder den sonstigen Verbindungen von *καυχᾶσθαι*, noch der Bedeutung dieser Präposition entspricht. Der Unterschied ist der, daß mit *κατὰ σάρκα* das Rühmen als ein nach dem natürlichen Wesen des Menschen, wie es überhaupt ist, geartetes und demnach als ein sündiges bezeichnet wäre; wogegen *κατὰ τὴν σάρκα* das natürliche Wesen des Rühmenden als dasjenige benennt, was er für die Art und Weise seines Rühmens maßgebend sein, wovon er sich bei demselben leiten läßt. Im letztern Falle ist dann aber die Meinung keineswegs, daß er nur solcher Dinge sich rühme, welche seinem natürlichen Wesen angehören²⁾, sondern daß er alles, dessen er sich rühmt, unter dem Gesichtspunkte auffaßt und vorstellt, unter welchem es als Vorzug seines natürlichen Menschen erscheint. Auf eine solche Weise des Rühmens kann sich der Apostel einlassen, weil ja allerdings alles, was ihn vor Anderen auszeichnet, seinem natürlichen Menschen in so weit angehört, als es innerhalb seines Naturlebens gelegen oder Gegenstand natürlicher Wahrnehmung ist. Man würde nun aber in dem Satze *ἐπεὶ πολλοὶ καυχῶνται κατὰ τὴν σάρκα*, wenn er keine andere Näherbestimmung des *καυχᾶσθαι* enthielte, als *κατὰ τὴν σάρκα*, eine Benennung des Gebietes vermissen, auf welchem sich das so geartete Rühmen bewegt. Denn in diesem Zusammenhange kann nicht vom Rühmen überhaupt die Rede sein, sondern nur von demjenigen, auf welches sich jetzt der Apostel in der Weise jener Anderen einläßt. Dem ist geholfen, wenn *ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως* den mit Nachdruck voran, wie ihm gegenüber *κατὰ τὴν σάρκα* ans Ende, gestellten Anfang dieses Vordersatzes bildet. Mit *ὡς ἐν ἀγροσύνῃ* verbunden erscheint es ohnehin zwecklos, ja belästigt den einfachen Gegensatz dieser Worte gegen *κατὰ κύριον*. Die Bedeutung von *ὑπόστασις* kann dann nicht fraglich sein. Es dient weder bloß als leere Umschreibung eines eperagetisch im Genitiv angefügten Begriffes³⁾, noch ist

¹⁾ vgl. Osiander. ²⁾ gegen Neander u. A. ³⁾ so z. B. Rückert, de Wette.

es von einer Zuversichtlichkeit des Rühmens zu verstehen¹⁾, auf welche ταύτη hinwies, als hätte sie der Leser schon vor Augen, während das Rühmen doch nur erst angekündigt wird. Bei seiner Voranstellung vor ἐπεί sowohl von καυχῶνται als von καυχήσομαι abhängig bildet ἐν ταύτῃ τῇ ὑποστάσει τῆς καυχήσεως die Angabe des Gegenstandes²⁾, auf den sich das hier in Rede stehende Rühmen bezieht. Das Apostelthum, welches am wenigsten Gegenstand solchen Rühmens sein sollte, ist der Gegenstand des Rühmens, von welchem es heißt, daß ihrer Viele sich seiner nach Maßgabe ihres natürlichen Wesens berühhmen, und daß sich, nachdem dieß nun einmal der Fall ist, auch der Apostel selbst dazu herbeilassen will, seiner so sich zu berühhmen.

Der in B. 19 benannte Grund, warum er dieß thun will, ist ein bitterer Vorwurf gegen die Gemeinde, die ihn in die Nothwendigkeit versetzt, es zu thun. Denn er muß thun, was er selbst eine Thorheit nennt, weil sie denen Raum giebt, welche dadurch, daß sie so thun, sich Eingang und Ansehen bei ihr verschaffen. Aber er drückt dieß so aus, als ob ihn das Vergnügen, das es ihr macht, die Thoren gewähren zu lassen, dazu bestimme oder doch ermuthige, auch so thöricht zu thun. Der Beisatz ποότοι οὐτος erinnert allerdings an 4, 10 des vorigen Briefs, sofern der Apostel beide Male die selbstgefällige Meinung straft, welche die Leser von ihrer Verständigkeit haben. Im Uebrigen aber findet zwischen hier und dort ein wesentlicher Unterschied statt, den die Verschiedenheit des Gegenstandes mit sich bringt. Dort straft er ihr, wie sie meinen, verständiges Christenthum, das sie besser mit der Welt auskommen läßt, als er mit ihr auszukommen weiß; hier dagegen führt er ihnen zu Gemüthe, was das doch für eine Verständigkeit sei, einer Behandlung stille zu halten, wie sie ihnen von denen widerfährt, auf deren Weise, sich des Apostelthums zu berühhmen, er jetzt sich einläßt. Die Form aber, in welcher er ihnen dieß zu Gemüthe führt, ist die, daß er seine Erwartung, man werde auch sein Rühmen sich gerne gefallen lassen, auf die Willigkeit gründet, mit der sie das sich gefallen lassen, was ihnen von seinen Gegnern widerfährt. Welcher Art dieß

¹⁾ so z. B. Meyer, Neander, Maier. ²⁾ vgl. z. B. Diodor. 1, 3.

ist, führt er in fünf Sätzen aus, von denen die beiden ersten gleichartig sind und ebenso die drei letzten. Denn *καταδουλοῦν* und *κατρωθεῖν* gleichen sich darin, daß ersteres um die Freiheit und letzteres um das selbstständige Dasein bringt. So wenig nun ersteres in Bezug auf bürgerliche Freiheit gemeint ist, eben so wenig kann letzteres als Aufzehren von irdischem Hab und Gut verstanden sein wollen¹⁾. Die Meinung ist vielmehr, daß die Leser sich um ihre christliche Freiheit bringen lassen, wobei außer Betracht bleibt, wessen Knechte sie werden, und deshalb das Activum gebraucht ist, nicht das Medium, und daß sie sich um ihr christliches Selbst bringen, von Anderen sich so ganz und gar aneignen lassen, daß es um ihr selbstständiges Christendasein geschehen ist. Denn auch an eine Zerreißung der Gemeinde in Parteien ist nicht zu denken, da *κατρωθεῖν* ver-
schlingen heißt und nicht zerreißen, noch hilft die Vergleichung von Gal. 5, 15 zum Verständnisse des Ausdrucks, da es sich dort um gegenseitige Befehdung der unter sich Feindseligen handelt²⁾. Die anderen drei Sätze *εἴ τις λαμβάνει, εἴ τις ἐπαίρεται, εἴ τις εἰς πρόσωπον ὑμῶν δέξει* haben das unter sich gemein, daß sie ein Thun benennen, in welchem sich Mißachtung des Gegenstands ausdrückt, das erste Mal, sofern der, welcher den Andern paßt, ihn wie eine Sache behandelt, das zweite Mal, sofern der, welcher sich stolz emporhebt, den Andern als unebenbürtig ansieht, das dritte Mal, sofern der, welcher den Andern ins Gesicht schlägt, mit ihm als einem Ehrlosen umgeht. Ein feindseliges Gebahren benennen die beiden ersten Verba, ein übermüthiges die drei anderen. Wie einschneidend ist es, wenn der Apostel hienach fortfährt *κατὰ ἀτιμίαν λέγω, ὡς ὅτι ἡμεῖς ἠσθενήσαμεν*, gleich als hätte er sich denen gegenüber, die sich mit Vergnügen ins Angesicht schlagen lassen, der Unehre anzuklagen! Denn bei den Worten *κατὰ ἀτιμίαν λέγω* ist nicht, wie wenn es *πρὸς ἀτιμίαν ὑμῶν* hieße, an Schande der Leser zu denken³⁾. Eben so wenig will *λέγω* von *κατὰ ἀτιμίαν* getrennt und zu letzterm der vorhergegangene Satz wiederholt und ergänzt sein⁴⁾, in welchem Falle *λέγω* überflüssig wäre. Endlich bezieht sich auch *λέγω* nicht

¹⁾ gegen Billroth, de Wette, Meyer, Oslander u. A. ²⁾ gegen Rückert.

³⁾ vgl. Kling. ⁴⁾ so z. B. Billroth.

auf etwas, das der Apostel erst noch sagen will¹⁾, sondern gleicher Maßen, wie *πρὸς κατακρίσιν λέγω* 7, 3 oder *πρὸς ἐντροπὴν ὑμῖν λέγω* 1 Kor. 6, 5 und 15, 34 auf das unmittelbar vorher Gesagte. Unehre, heißt es, macht, daß ich es sage, nämlich Unehre dessen, der es sagt²⁾. Dem so gemeinten *κατὰ ἀτιμίαν* tritt dann der mit *ὡς* angefügte Satz zur Seite, und nicht bringt *ὡς ὅτι*, dessen *ὡς* dann müßig wäre, einen von *λέγω* abhängigen Satz³⁾. Denn wie dort *κατὰ*, so drückt auch *ὡς* aus, was es ist, das den Apostel dazu veranlaßt, solches zu sagen⁴⁾. Dann ist aber *ὅτι ἡμεῖς ἡσθενήσαμεν* Grundangabe, durch *ὡς* in der Art eingeführt, daß dieser Grund als dasjenige bezeichnet erscheint, was da macht, daß er solches sage. Und in der That entspricht diese Grundangabe dem *κατὰ ἀτιμίαν*. Denn schwach gewesen zu sein, ist eine Unehre. Denen gegenüber, welche so gewaltsam mit den Korinthern umgehen, bekennet der Apostel, und zwar nicht von sich allein, sondern von sich und Timotheus, oder richtiger gesagt, von den Gründern der Gemeinde, daß sie schwach gewesen sind. Wenn also der rechte Weg, um bei den Lesern Eingang zu gewinnen, eine solche Behandlung derselben ist, wie sie ihnen von seinen Gegnern widerfährt, dann muß er bekennen, die hiezu erforderliche Kraft nicht besessen zu haben. So einschneidend führt er ihnen zu Gemüthe, wie unverständlich und ihrer christlichen Mannesehre vergessen sie sind, sich solche Behandlung nicht nur gefallen zu lassen, sondern auch denen, welche sie ihnen angedeihen lassen, bei sich Raum zu geben, gleich als machte es ihnen Vergnügen, so behandelt zu werden. Sie werden aber so behandelt, wenn diese Eindringlinge den herabsetzen, durch den sie eine Christengemeinde geworden sind, und ihnen Vorhalt thun, als seien sie gar keine rechte, weil von keinem rechten Apostel gegründete Gemeinde.

Zu dem Satze *κατὰ ἀτιμίαν λέγω, ὡς ὅτι ἡμεῖς ἡσθενήσαμεν* steht der mit *δέ* im Sinne von „und doch“ sich anreihende in einem gegensätzlichen Verhältnisse, aber so, daß er den langen nun folgenden Abschnitt einleitet, in welchem der Apostel das endlich thut,

¹⁾ so z. B. de Wette, Meyer. ²⁾ vgl. Phil. 4, 11. ³⁾ so z. B. de Wette, Meyer, Oslander, Bisping, Neander, Maier. ⁴⁾ vgl. z. B. Röm. 15, 15.

was er B. 1 und dann wieder B. 16 angekündigt hat. Er hat angekündigt, daß er nun auch in der Weise seiner Gegner sich rühmen wolle, und versieht sich dessen zu der Gemeinde, daß sie ihn willig gewähren lassen werde, wie sie seine Gegner gewähren läßt. Zwar das ihr zu bieten, was ihr von ihnen geboten wird, die so übel mit ihr umgehen, ohne daß sie es ihnen übel nimmt, dazu ist er sammt seinen Berufsgenossen zu schwach gewesen. Aber nicht, als hätten sie einen Grund, kühn zu sein, der ihm abginge. Was sie von sich zu rühmen haben, das hat er auch und besser. So leitet er sein Rühmen ein, das sie nun doch wohl sich gefallen lassen wird, nachdem sie von jenen so viel Schlimmeres gerne hinnimmt. Es heißt aber nicht „worin Einer kühn ist, bin ich es auch“, sondern *τολμᾶν ἐν τινι* ist eben so gemeint, wie 5, 2 *στερᾶσαι ἐν τινι*. „Was irgend macht, heißt es, daß Einer kühn auftritt, das macht auch mich kühn auftreten“¹⁾. Nur besteht das, wessen er sich unterfängt, nicht in solcher Mißhandlung der Gemeinde, wie seine Gegner sie sich herausnehmen. Aber Grund zu kühnem Auftreten hat er allewege so viel wie sie oder mehr als sie, ja so viel und mehr als Jergendwer. Denn so allgemein lautet und so weit greift der Satz *ἐν ᾧ ὁ ἄν τις τολμᾷ*.

Dies führt er im Folgenden aus. Und zwar macht er zuerst geltend, was er eben so gut wie sie, und dann, was er mehr ist als sie. Wenn sie Juden sind, er ist es auch; wenn sie Diener Christi sind, er ist es mehr. Das Erstere macht er in der Art geltend, daß er ein dreimaliges *καὶ* einer dreifachen, sich steigenden Bezeichnung ihrer Zugehörigkeit zum jüdischen Volke gegenübergestellt, weil ein Dreifaches in ihr gegeben ist, nämlich erstens die Theilhaberschaft an dem Volksthum der *Ἑβραῖοι*, dessen Gesittung und Geistesart sich eigenthümlich von der alles übrigen Volksthums unterscheidet, zweitens die Theilhaberschaft an dem Volksthum der *Ἰσραηλίται*, dessen Geschichte als heilige Geschichte einen Gegensatz bildet zu der alles übrigen Volksthums, und drittens die Theilhaberschaft an dem Volksthum des *σπέρμα Ἀβραάμ*, dem seine Herkunft von dem durch göttliche Verheißung zur Ahnherrschaft Berufenen einen

¹⁾ vgl. Winer Gramm. S. 362.

Vorzug giebt vor allem übrigen Volksthum. Dieß Dreifache theilt er mit ihnen: seine Widersacher können es den Heiden gegenüber, mit denen sie es in Achaia zu thun haben, nicht für sich geltend machen gegen ihn. Wenn sie aber geltend machen, daß sie Diener Christi, des in Israel erschienenen Welttheilands, sind, so kann er sagen, wenn er es auch mit Widerstreben thut, weil es Wahnmwiz ist, so zu reden: *ὑπὲρ ἐγώ*. Dächte er hiebei nur an seine Gegner, so müßte dieß befremden, nachdem er sie vorher *ψευδαπόστολοι* und *διάκονοι τοῦ Σατανᾶ* genannt hat. Denn *ὑπὲρ ἐγώ* heißt nicht „ich bin mehr als das, was der Ausdruck *διάκονοι Χριστοῦ* besagt“¹⁾. Wie *καγώ* bedeutet „ich bin das, was sie sind, auch“, so bedeutet *ὑπὲρ ἐγώ* „ich bin das, was sie sind, mehr als sie“. Nur hiezu stimmt das Folgende, wo es sich immer nur darum handelt, worin sein Dienst Christi vor dem ihrigen sich auszeichnet; und etwas zu sein, das über die Bezeichnung *διάκονοι Χριστοῦ* hinausgienge, könnte er ohne wirklichen Wahnmwiz eben so wenig von sich behaupten, als er ohne Verläugnung der Wahrheit seinen Gegnern zugestehen könnte, daß sie Diener Christi seien. Aber er hat eben nicht blos seine Gegner im Auge, sondern alle diejenigen, welche der Satz *ἐν ᾧ ὁ ἄν τις τολμᾷ* unter sich begreift, nachdem ja schon B. 18 nicht blos denen gegohten hatte, von denen vor B. 16 die Rede gewesen war. Allen gegenüber, welche als Glieder des auserwählten Volks und Lehrer des in Israel erschienenen Heils das Recht in Anspruch nehmen, bei den Heiden Gehör zu finden, kann Paulus so sprechen, wie er thut. Uebrigens ist zu bedenken, daß er sich *κατὰ τὴν σάρκα* rühmt, weshalb nur solches in Betracht kommt, was der äußern Seite seiner Dienstleistung angehört.

Eben deshalb wird er nun aber nicht schlechtweg sagen *ὑπὲρ ἐγώ*, sondern *ὑπὲρ ἐγώ ἐν κόποις* ist zu verbinden, so daß nun angemessener Weise die Komparative immer wie *ὑπὲρ* betont voranstehen, was überdieß auch den Vortheil giebt, daß *ἐν θανάτοις* auch seinen Comparativus hat. Dort nämlich ist wirklich der Fall, daß das Adverbium *πολλάκις* adjektivisch zu *θανάτοις* gehört²⁾, während

¹⁾ gegen Meher. ²⁾ vgl. z. B. Xenoph. Hell. 6, 2, 39; vielleicht auch Luc. 24, 1; anders Gal. 1, 13; Phil. 1, 26.

ein Gleiches für *ἐν κόποις περισσοτέρας, ἐν πληγαῖς ὑπερβαλλόντως, ἐν θυλακαῖς περισσοτέρας* anzunehmen¹⁾ sowohl die größere sprachliche Schwierigkeit, als auch dieß gegen sich hat, daß dadurch diese Adverbia dem *ὑπέρ* ungleichartig zu stehen kommen. Arbeit, Mißhandlung, Verlust der Freiheit, oftmalige Todesgefahr, das sind die vier Stücke, in welchen er mehr als die Anderen Christi Diener ist. Von den Todesgefahren geht er, das *πολλάκις* ins Einzelne ausführend, auf die Fälle über, wo er solches erlitten hat, was ihn mehr oder weniger an Leib und Leben gefährdete. Denn auch die fünfmalige Geißelung, die er unter jüdischer, und die dreimalige Ruthenpeitschung²⁾, die er unter römischer Gerichtsbarkeit erlitten hat, war eine Strafe, welche bei einem Manne von der körperlichen Schwächlichkeit des Paulus das Leben gefährdete³⁾. Wirklich am Tode war er, als ihn die Oxyrenser steinigten⁴⁾, und rettungslos verloren schien er, wenn er Schiffbruch litt, namentlich jenes eine Mal, wo er vierundzwanzig Stunden lang ein Spiel der Wellen war⁵⁾. Die letztgenannte Todesgefahr bringt ihn ferner auf seine Reisen zu sprechen, wo er aber nun mit dem Dativus *ὁδοιπορίας* fortfährt, nachdem die Aufzählungen des 24. Verses seiner Vergleichung mit den Anderen ein Ende gemacht haben. Solches zählt er nun auf, was seinen Dienst Christi zu dem macht, der er ist. Hierzu wäre aber *ὁδοιπορίας* für sich allein nicht und noch weniger in Verbindung mit *πολλάκις* geeignet. Denn daß er Reisen machte, war nichts Besonderes, und daß er häufige Reisen machte, wäre von ihm, der seit langer Zeit, wenn auch mit Unterbrechungen, auf der Reise war, noch befremdlicher gesagt. Nur die Fährlichkeiten seiner Reisewege kann er vorführen wollen, und dieß thut er in der Art, daß er *ὁδοιπορίας* mit der Apposition *πολλάκις κινδύνους* verbindet. Mit Reisen, sagt er, oft Gefahren, also die oft Gefahren waren, und sagt so und nicht *ἐπικινδύνους*, um mit Aufzählung der mancherlei Fährlichkeiten fortfahren zu können, die er in die drei Gegensätze *ποταμῶν κινδύνους* und *ληστῶν κινδύνους*, *ἐκ γένους κινδύνους* und *ἐξ ἐθνῶν κινδύνους*, *ἐν πόλει κινδύνους*, *ἐν ἐρημίᾳ κινδύνους* und *ἐν θαλάσῃ κιν-*

¹⁾ so de Wette, Meyer u. A. ²⁾ vgl. Akt. 16, 22. ³⁾ vgl. Winer Realw. u. d. W. Leibesstrafen. ⁴⁾ vgl. Akt. 14, 19. ⁵⁾ vgl. J. 1, 8.

δύοις auseinanderlegt. Ob durch diese Verbindungsweise die Symmetrie verloren geht und ob die Rede wuchtiger wäre, wenn immer κινδύοις voranstünde, kann sich Jeder selbst sagen¹⁾. Stromesgefahr und Räubergefahr nennt er zuerst neben einander, Gefahr vom wilden Elemente, das ihm den Weg versperrt, und Gefahr von wilden Menschen, die ihm in den Weg treten. Dann folgt der Gegensatz der eigenen Volksgenossenschaft und des fremden Völkertums: von diesen beiden Seiten her bedrohten ihn Gefahren. Endlich drittens benennt er mit ἐν πόλει, ἐν ἐρημίᾳ, ἐν θαλάσῃ dreierlei Vertlichkeit, wo ihn Gefahr betraf, so zwar, daß er aufsteigt von der Stadt, in welcher Flucht oder Beistand möglich war, zur Einöde, wo er hilflos, und weiter zum Meere, wo kein Entrinnen war. Dieser dreigliedrigen Aufzählung würde sich κινδύοις ἐν ψευδαδέλφοις unverständlich anschließen, wenn die gewöhnliche Abtheilung, bei welcher κινδύοις seiner Näherbestimmung immer vorausgeht, richtig wäre. Denn man sollte erwarten, daß es nicht ἐν ψευδαδέλφοις hieße, wie vorher ἐν πόλει, ἐν ἐρημίᾳ, ἐν θαλάσῃ, weil es sich in diesem Falle nicht um die Vertlichkeit handeln kann, wo ihn Gefahr betraf, sondern vielmehr ἐκ ψευδαδέλφων, wie ἐκ γένους und ἐξ ἐθνῶν, und in dieser zweiten Reihe sollte es dann stehen, und nicht hinter der dritten. Aber eben hieraus erhellt, daß unsere Abtheilung die richtige ist. In der That zählt doch auch der Aufenthalt unter Christen, seien sie immerhin solche, die sich mit Unrecht dafür geben, nicht unter die Reisen des Apostels; und was die Beschaffenheit dieser Christen für ihn mit sich bringt, muß anderer Art sein, als die eben aufgezählten Reisegefahren. Es ist wenigstens nicht bekannt, und wahrscheinlich ist es auch nicht, daß er durch judaistische Aferchristen in Lebensgefahr gekommen sei²⁾. Ist unserer Abtheilung zufolge ἐν ψευδαδέλφοις mit B. 27 zu verbinden, so folgt auf die Reisen, mit denen er seinem Dienste Christi nachgeht, als ein Weiteres, womit er Christo dient, seine mit dem Aufenthalte unter Bekennern Christi, welche ihres Namens nicht werth sind, gegebene Arbeitsnoth, welche auf die Mühsal seiner Händearbeit einzuschränken die Stelle 2 Thess. 3, 8 um so weniger berechtigt, als 1 Thess. 2, 9 unter τὸν κόπον

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ gegen Meyer.

ἡμῶν καὶ τὸν μόχθον die Predigtthätigkeit sammt der Händearbeit begriffen ist und ἐν ἀγρυπνίαις ebenso gut an Akt. 20, 31, als an 2 Theß. 3, 8 erinnert. Er rechnet aber nicht die nur gleich Anfangs mit ἐν κόποις berührte Mühsal der Ausbreitung des Evangeliums hieher, sondern, wie er in diesem ganzen Zusammenhange nur der Lebenserschwürungen gedenkt, die sich mit seiner Arbeit verbinden, so meint er auch hier nicht, daß er sich überhaupt, um der Ausbreitung des Evangeliums leben zu können, mit seiner Händearbeit ernährt, sondern daß er in Fällen, wo er sich unter Mitchristen befindet, statt der Erquickung, die ihm da werden sollte, Mühe und Noth aller Art hat. Und zwar liegt der Ton nicht auf der Mühe, körperlicher und geistiger, an sich, sondern auf dem, womit sie verbunden ist. So nämlich wird der Satz geschrieben sein wollen: ἐν ψευδαδέλφοις κόπῳ καὶ μόχθῳ ἐν ἀγρυπνίαις, πολλάκις ἐν λιμῷ καὶ δίψει, ἐν ἡστείας, πολλάκις ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι. Die Mühe und Arbeit ist verbunden mit schlaflosen Nächten, die er, sei es unter Händearbeit zu seiner selbst Ernährung oder in Sorgen und Mühen um das ihn umgebende falsche Christenthum durchwacht, und verbunden mit Fasten der Selbstkasteiung, welches seinen Gebetskampf um diesen Schaden der Christenheit begleitet. Und wiederum geschehen seine Nachtwachen oft unter Hunger und Durst, und geschieht sein Fasten oft bei Kälte und Blöße, wenn er durch Schuld der falschen Brüder auch des Nothwendigsten entbehrt¹⁾. So gehört πολλάκις ἐν λιμῷ καὶ δίψει zu ἀγρυπνίαις und πολλάκις ἐν ψύχει καὶ γυμνότητι zu ἡστείας, beides als erschwerender Umstand, indem zur freiwilligen Entbehrung des Schlafes der unfreiwillige Mangel an Speise und Trank und zur freiwilligen Entbehrung von Speise und Trank die unfreiwillige Erleidung der zehrenden Kälte erschwerend hinzutritt. Ἐν ἀγρυπνίαις aber und ἐν ἡστείας gehört beides ebenmäßig mit κόπῳ καὶ μόχθῳ zusammen, so zwar, daß nächtliches Wachen des körperlich oder geistig arbeitenden Apostels nicht etwa nur häufig, wie es bei der Verbindung des πολλάκις mit ἀγρυπνίαις und ἡστείας befremdlich zu stehen käme, sondern, wo er sich unter falschen Christen befindet, regelmäßig seine Mühe und Arbeit be-

¹⁾ vgl. 3. 6, 5.

gleitet, nur aber nicht immer, sondern nur oftmals unter so erschwerenden Umständen.

Von den falschen Brüdern kommt er dann endlich auf die Gemeinden selbst, auf die wirklich christlichen Gemeinden, aber nun in einem die bisherige Aufzählung verlassenden selbstständigen Satze zu sprechen. Jedoch nicht unmittelbar und nicht auf sie allein, wenn anders *ἡ ἐπισύστασις μου* zu lesen ist und nicht *ἡ ἐπίστασις μου* oder *μοι*. So zu lesen berechtigt ungeachtet der starken Bezeugung des Andern vor allem der Umstand, daß *ἐπισύστασις* nur seltenen, *ἐπίστασις* sehr häufigen Gebrauchs ist. In den neutestamentlichen Schriften begegnet ersteres gar nicht, da Akt. 24, 12 *ἐπίστασιν* zu lesen sein wird. Hierzu kommt, daß es nahe lag, einen mit *μέριμνα* verwandten Begriff zu erwarten, wenn man beide Male Gleichartiges benannt zu finden meinte. Dazu eignete sich *ἐπίστασις* im Sinne des überwachenden Aufsehens. Es hieß dann, wenn man *μου* mit *μοι* vertauschte, „ich habe die tägliche Aufsicht über, die Sorge um alle Gemeinden“. Denn *ἡ ἐπίστασις* für Subjekt, *ἡ μέριμνα* für Prädikat zu nehmen, ist denn doch ganz unmöglich¹⁾. Aber auch jenes hat gegen sich, daß *ἡ καθ' ἡμέραν* eine unpassende Näherbestimmung des so gemeinten *ἐπίστασις* wäre, da es nur von etwas gesagt sein kann, was sich Tag für Tag wiederholt, die Beaufsichtigung aber oder Regierung etwas Stätiges ist. Desto besser paßt es zu *ἡ ἐπισύστασις μου*, wenn dieß so gemeint ist, wie sich Num. 26, 9 *עַל-יְהוָה* mit *ἐπισύστασις κυρίου* wiedergegeben findet, und wie *ἐπισυνίστασθαι τινι* sich Einem feindlich entgegenstellen heißt. Denn bloßen Anlauf, den der Apostel zu bestehen hätte²⁾, kann *ἐπισύστασις* nicht bedeuten. Nur vermißt man dann einen Genitivus des Subjekts, wenn nicht *τῶν παρεκτός* hiefür genommen sein will. Insgemein verbindet man freilich *χωρίς τῶν παρεκτός*. Aber dieß gäbe nur dann einen erträglichen Sinn, wenn das, was dahinter folgt, Apposition zu *τῶν παρεκτός* wäre, wofür es denn auch wirklich ungeachtet der unleidlichen Unregelmäßigkeit solcher Apposition gehalten worden ist³⁾. Wollte man sich hiezu nicht verstehen, so

¹⁾ vgl. Kling gegen Meyer. ²⁾ so zuletzt Alöpfer. ³⁾ so z. B. Bengel, Olshausen, Alöpfer.

mußte man den Apostel sagen lassen, abgesehen von dem, was außer dem bisher Aufgezählten statthabe, finde Folgendes statt¹⁾. Die Wunderlichkeit eines solchen Uebergangs, statt dessen genug wäre, wenn es hieße „von Anderem abgesehen“, sollte billig befremden, zumal man, wenn nach Abschluß der Aufzählung ein selbstständiger Satz folgt, ein zu ihm überleitendes *δέ* erwarten sollte. So, wie sich das hinter der Aufzählung Folgende unmittelbar anschließt, sollte man es für das abschließende Glied derselben halten. Und dieß ist es, wenn *χωρίς* als Adverbium gemeint ist, was es ja auch eigentlich ist²⁾, und im Sinne von „außerdem“ ein Letztes anfügt, welches dann kein selbstständiger Satz ist und keines zu ergänzenden *εστίν* bedarf. Daß *χωρίς* so gebraucht sein kann, hätte man nicht läugnen sollen³⁾: es heißt keineswegs nur „sonderlich und für sich genommen“, sondern geradewegs „außerdem“⁴⁾. Nehmen wir es so, dann fehlt auch der Subjektsgenitiv zu *ἡ ἐπισύστασις* nicht, indem nun *τῶν παροκτός* oder, wie wir angemessener schreiben, *τῶν παρ' ἐκτός* Masculinum ist. Der Einwand, daß *οἱ παρ' ἐκτός* ein unerweislicher Ausdruck sei⁵⁾, ist doch gar zu seltsam. Wenn *οἱ ἐκτός* die draußen Befindlichen, die Fremden sind, so sind die von draußen Kommenden *οἱ παρ' ἐκτός*, ein Ausdruck ebenso unanstößig wie *παρ' ἐκεῖ*. So muß es aber heißen, weil die dem Apostel feindlich Entgegentretenden solche sind, die von draußen, von außerhalb der Christenheit an ihn kommen⁶⁾. Die Beschwer, die er mit ihren hat, tagtäglich ihren Angriffen auf seine Lehre Stand halten zu müssen, und die Sorge um alle die vielen Gemeinden, die ihm beständig auf der Seele liegen, stellt er in der Art zusammen, daß der eine Genitiv *τῶν παρ' ἐκτός* die erste, der andere *πασῶν τῶν ἐκκλησιῶν* die letzte Stelle im Satze einnimmt. Beides, das Eine von außerhalb der Christenheit kommend, das Andere innerhalb derselben ihm erwachsend, bildet seine beständige Beschwer und steht deshalb, mit *χωρίς* angefügt, hinter der Aufzählung dessen, was ihm da und dort widerfährt oder widerfahren ist. Seine Sorge um die Ge-

¹⁾ so z. B. Frischke, Rückert, Meyer. ²⁾ Kühner Gramm. II. S. 345.

³⁾ vgl. Odyss. 24, 278; Thuchb. 1, 61, 3; 2, 31, 2. ⁴⁾ vgl. Poppo z. Thuchb. 1, 61, 3. ⁵⁾ so Meyer. ⁶⁾ vgl. z. B. Xenoph. anab. 1, 1, 5 u. Kühner z. b. St.

meinden schließt aber auch die Mitleidenschaft ein, in die ihn alles nimmt, was den einzelnen Gliedern derselben begegnet, ihr ἀσθενεῖν und ihr σκανδαλιζέσθαι. Dieß beides steht hier beisammen wie 1 Kor. 8, 11. 13, wird also auch wie dort gemeint sein. Wer schwach ist in diesem Sinne, der getraut sich Gewissens wegen etwas nicht zu thun, das er wohl thun dürfte. Einem Solchen gegenüber ist der Apostel nicht der Starke, der sich darum nicht bekümmert, sondern stellt sich ihm gleich, um ihm keinen Anstoß zu geben¹⁾, wie er 1 Kor. 9, 22 sagt ἐγερóμην τοῖς ἀσθενέσιν ἀσθενής, und dem Grundsatz gemäß, zu dem er sich 1 Kor. 8, 13 bekennt. Wo dagegen, wie er an der letztern Stelle rügt, auf solche Schwachheit keine Rücksicht genommen wurde, gab man dem mit ihr Behafteten einen Anstoß, über den er so oder anders zu Falle kommen konnte. Denn an Verführung zu Unglauben und Sünde ist bei σκανδαλιζέσθαι nicht zu denken²⁾. Solche Vorkommnisse brachten den Apostel in die mit πνροῦμαι ausgedrückte Mitleidenschaft, die hier in der Erregung schmerzlichen Unwillens besteht³⁾. Das eine Mal steht καὶ οὐκ ἀσθερώ dem τῆς ἀσθενείας gegenüber, das gleiche Verbum und ohne ἐγώ, weil betont ist, was dann bei ihm und nicht, daß es bei ihm statthat, das andere Mal dagegen καὶ οὐκ ἐγώ πνροῦμαι dem τῆς σκανδαλιζέσθαι, weil betont ist, daß er keinestheils in Aufregung geräth über das, was dem Andern widerfährt.

ohne jedoch
Anderes von
sich rühmen
zu wollen, so
sehr er es
könnte, als
was mit sei-
ner Schwach-
heit zusam-
menhängt.
11, 30.—12, 10.

Der Apostel ist zu Ende mit seinem Rühmen. Die Gemeinde hat ihn genöthigt, so von sich zu rühmen, wie seine Gegner thun. Und so hat er denn allen denen, welche den Anspruch machten, daß die Heiden ihnen Raum bei sich gäben, als Angehöriger des heiligen Volks sich gleich gestellt, als Diener Christi sich über sie gestellt. Letzteres aber so, daß alles, worin er über ihnen zu stehen sich rühmte, in Lebensbeschwerden bestand, unter denen er gelitten hat oder leidet. Es sind lauter Dinge seiner Schwachheit, die man nicht bei ihm fände, wenn er über das Uebel erhaben und nicht vielmehr ihm unterworfen und dafür empfindlich wäre⁴⁾. In diesem Sinne will er von sich gerühmt haben, und so will er es überhaupt halten,

¹⁾ vgl. 3. B. Billroth, de Wette. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. 2 Matt. 4, 38; 10, 35; 14, 45. ⁴⁾ vgl. Osiander.

wenn gerühmt sein muß. Er erklärt: *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ, τὰ τῆς ἀσθενείας μου καυχῆσομαι*. Nicht als ob er jetzt erst anfangen wollte, so zu thun¹⁾: alles seit jenem *ὑπὲρ ἐγὼ* ist dieser Art gewesen. Aber er betheuert, daß er es so und nicht anders halten zu wollen gesinnt sei. Denn die feierliche Bethcuerung, daß er die Wahrheit rede, kann sich weder auf das beziehen, was er von sich gerühmt hat²⁾, da sie sonst vor B. 30 stehen müßte, noch auf das Folgende³⁾, wo sie, da 12, 1 eine neue Wendung eintritt, nur dem einzigen Vorgange zu Damaskus gelten könnte⁴⁾. Dieses Begebnisses gedenkt er aber gar nicht, als ob er sich dessen rühmen wolle, wie es denn auch hiezu wenig geeignet gewesen wäre; und warum ihm gerade für diese Thatsache Glauben zu finden so absonderlich angelegen haben oder so schwierig erschienen sein sollte, ist vollends nicht obzusehen. Weder war die Gefahr, in der er sich befand, als er in Damaskus aufgegriffen werden sollte, eine besonders große⁵⁾, noch hatte die Art und Weise seiner Errettung irgend etwas Wunderbares: wie denn auch in den Worten weder das Eine noch das Andere zu finden ist. Was an der Thatsache auffällt, ist vielmehr dieß, daß der Apostel, anstatt muthig der Gefahr Troß zu bieten oder wunderbarer Errettung sich zu versehen, von einem nahezu schimpflichen Fluchtmittel Gebrauch gemacht hat, welches die Klugheit seiner Freunde ausgedacht hatte, und zu dessen Benützung sich gewiß mancher Andere, nur natürlich Muthige Ehren halber nicht verstanden haben würde. Ist es nun aber nicht dieselbe Sinnesart, vermöge deren der Apostel, wie er hier versichert, von keinem andern Rühmen wissen will, als welches ein Bekenntniß seiner Schwachheit in sich schließt, und vermöge deren er damals ein solches Mittel der Rettung sich gefallen ließ?⁶⁾ Um so mehr war Letzteres ein Beweis, daß er weder den Ruhm selbsteigenen Muthes, noch ein Anrecht auf wunderbare Hülfe Gottes für sich beansprucht, als es sich, wie das vorausgeschickte *ἐν Λαλασικῶν* betont, neben welchem als engerer Begriff, als Benennung des umschlossenen Orts *τὴν Λαλασ-*

¹⁾ gegen Meyer, auch Reiche comm. crit. in N. T. I. S. 393. ²⁾ so z. B. Olshausen, Bisping. ³⁾ so z. B. Calvin, Meyer, de Wette, Osiander, Neander. ⁴⁾ gegen Bengel, Osiander. ⁵⁾ gegen Reiche a. a. O. S. 401, Billroth, Meyer u. A. ⁶⁾ vgl. Neander.

κηρῶν πόλιν immerhin Raum behält, an eben dem Orte zutrug, wo er so wunderbar befehrt und von dem Herrn Jesu selbst zu seinem Sendboten an die Heidenwelt bestellt worden war, wo er also auf wunderbare Bewahrung um so mehr hätte pochen können, als er doch für das ihm zugewiesene und noch nicht angetretene Berufswert behalten bleiben mußte. Es war eine Flucht, mit der des David vergleichbar, auf welche sich Ps. 59 bezieht, und nicht ein erstes Glied in der Kette seiner Leiden um Christi willen¹⁾, da er sich ja dem, was ihn bedrohte, durch die Flucht entzog. Wir erkennen also in der Vorführung dieses Begebnisses eine thatsächliche Bekräftigung derselben Versicherung des Apostels, für deren Wahrheit er sich feierlichst auf Gott berufen hat. Was übrigens die Thatsache selbst anlangt, so hat man keineswegs ein Recht zu dem Schlusse, weil es der Ethnarch des Königs Aretas war, welcher Anstalt traf, den Apostel zu verhaften, müsse Damaskus dazumal im Besitze dieses Königs gewesen sein, was ebenso unwahrscheinlich als unerweislich ist. Ἐθνάρχης ist keine Bezeichnung, welche geeignet wäre, die Unterordnung des so Benannten unter einen Andern auszudrücken, sondern bezeichnet das Oberhaupt einer Volksgemeinde. Nur ist es hier nicht mit dem Genitiv eines Volksnamens²⁾, sondern mit dem eines Königsnamens verbunden, welches also der Name dessen ist, der dieses Oberhaupt für die Angehörigen seines Reichs bestellt hat. Ein solches konnte aber Aretas in der römischen Stadt Damaskus für seine dort wohnhaften Volksgenossen ebenso bestellen, wie die jüdische Gemeinde Alexandria's ihren Ethnarchen hatte. Da wir aus Gal. 1, 17 wissen, daß Paulus von Damaskus aus nach Arabien, also in das Gebiet des Aretas gegangen war, nicht erst nach diesem Begebnisse dahin gegangen ist³⁾; so erklärt sich, wie das Oberhaupt der aus Angehörigen des Reichs dieses Königs bestehenden damascenischen Gemeinde dazu kommen konnte, ihn verhaften zu wollen, ohne daran von der römischen Obrigkeit der Stadt verhindert worden zu sein. Es wird sich darum gehandelt haben, ihn wegen Ruhestörung zur Rechenschaft zu ziehen, die

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ wie 1 Makk. 14, 47; 15, 1; Joseph. antiqq. 14, 7, 2.

³⁾ gegen Meyer.

er sich auf dem Gebiete des Aretas und in der damascenischen Gemeinde seiner Angehörigen habe zu Schulden kommen lassen. Sei es nun, daß der Ethnarch selbst Jude war oder daß ihn die damascenischen Juden¹⁾ nur für sich gewonnen hatten, jedenfalls bestand die Ruhestörung in der Aufregung, welche Paulus durch sein Zeugniß von Jesu unter den jüdischen Unterthanen des Aretas hervorgerufen hatte.

Wenn wir es mit dem Verhältnisse richtig getroffen haben, in welchem uns B. 31 einerseits und B. 32—33 andererseits zu B. 30 steht, so wird nicht nöthig sein, gegen die Annahme, B. 32—33 sei Einschub von fremder Hand²⁾, ein Wort zu verlieren. Der Apostel giebt mit allem dem zu erkennen, auf welcherlei Rühmen einzig und allein er gesonnen ist sich einzulassen. Sein Rühmen, wenn einmal gerühmt sein muß, ist kein Pochen auf das, was er vermag oder worauf er ein Anrecht hat bei Gott, sondern gleicht seinem Verhalten in jener Bedrängniß zu Damaskus, wo es ihm nicht zu gering war, auf eine fast unehrenhafte Weise von den Brüdern auf die Flucht gebracht zu werden. Nur solches, was mit seiner Schwachheit zusammenhängt und von ihr Zeugniß giebt, will er von sich rühmen. Aber wie fährt er nun hiernach fort? Es giebt wenige Stellen in den neutestamentlichen Schriften, wo die Verschiedenheit des überlieferten Textes eine so wesentliche Verschiedenheit des Zusammenhangs mit sich bringt, wie hier. Nach Zahl und Gewicht der Zeugen sollte man *καυχᾶσθαι δὲ* für ursprünglich halten. Aber wie daraus das in den Minuskelhandschriften vorwiegende *καυχᾶσθαι δὲ* entstanden sein sollte, ist bei dem in den neutestamentlichen Schriften, namentlich bei Paulus³⁾, so seltenen Gebrauche der Partikel *δὲ* schwer zu sagen. Desto leichter begreift sich, daß man die abgerissenen Sätze *καυχᾶσθαι δὲ, οὐ σμυτέου* irgendwie unter sich, mit dem Folgenden aber, wo man ja die Ankündigung des Apostels zu lesen meinte, daß er sich jetzt seiner Offenbarungen und Gesichte rühmen wolle, anders als durch das überwiegend beglaubigte *γάρ* verbinden zu müssen glaubte. Man schrieb zu diesem Be-

¹⁾ vgl. Akt. 9, 26 ff. ²⁾ so Holtien in Zeitschr. f. wiss. Theol. 1874 S. 388 ff. ³⁾ nur noch 1 Kor. 6, 20.

hufe entweder *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ* oder *οὐ συμφέρον μὲν* mit folgendem *δέ* oder *δὲ καί*, welche letztere Schreibung im sinaitischen Codex dahin vereinfacht erscheint, daß *δεῖ* in *δέ* verwandelt ist und es also heißt, *καυχᾶσθαι δὲ οὐ συμφέρον μὲν, ἐλεύσομαι δὲ εἰς ὀπτασίας καὶ ἀποκαλύψεις κυρίου*. Oder sollte nicht vielmehr sowohl *δεῖ* als *δέ* aus *δή* entstanden sein? Denn auch diese Umänderung des *δή* in *δεῖ* begreift sich unschwer, nachdem B. 30 *εἰ καυχᾶσθαι δεῖ* vorhergegangen ist. Sie begreift sich um so leichter, als man meinte, der Apostel müsse sich darüber erklären, warum er nun doch auch solcher Dinge sich rühme, die nicht unter dasjenige zählen, dessen er vorher allein sich rühmen zu wollen bezeugt hatte. Er konnte dieß, meinte man, nur deshalb, weil er es mußte. Aber diese ganze Voraussetzung, deren Wirkung sich dann auch über das nicht mit ihr verträgliche *γάρ* erstreckte, bis zuletzt die in der sinaitischen Handschrift vorfindliche Textesgestalt zu Wege kam, ist unrichtig. Denn in Wahrheit erklärt der Apostel B. 5 ff., daß und warum er sich seiner Gesichte und Offenbarungen nicht rühmen wolle. Jeden Falls hat man also *ἐλεύσομαι γάρ* zu lesen und darin eine erklärende Begründung des *οὐ συμφέροι* zu erkennen. Mit dem so gemeinten und so begründeten *οὐ συμφέροι* ist nun aber *καυχᾶσθαι δεῖ* unverträglich. Denn etwas zu thun, was nicht frommt, kann der Apostel unmöglich für eine Nothwendigkeit achten, und wir sehen ja auch, daß er dasjenige Rühmen unterläßt, welches er für unzuträglich achtet. Nur so will er rühmen, wie er B. 30 gesagt hat, also nicht rühmen schlechthin, sondern nur dessen sich rühmen, was Sache seiner Schwachheit ist. Damit stimmt nun aber 12, 1 vollkommen, sobald man liest *καυχᾶσθαι δὴ οὐ συμφέροι*. Denn *δή*, einem Worte, namentlich Zeitworte, so beigegeben wie hier, zeigt an, daß der Begriff desselben auf sich beschränkt zu denken ist¹⁾. Im vorliegenden Falle betont es den Begriff *καυχᾶσθαι* in seinem Gegensatz zu *καυχᾶσθαι τὰ τῆς ἀσθενείας*, so daß also vom Rühmen an sich und schlechthin Etwas ausgesagt sein soll. Zweifeln könnte man, ob *μοι* hinter *οὐ συμφέροι* dem ursprünglichen Texte angehöre, wenn es nicht so zureichend beglaubigt wäre und die Vermuthung nicht so

¹⁾ Hartung Lehre v. d. Part. I. S. 269, 283.

nahe läge, daß es nur durch seine Vertauschung mit μέν abhanden gekommen sei. Keinen Falls aber ruht auf diesem tonlosen μοί ein solches Gewicht, daß die Meinung des Apostels sein könnte, nicht um seiner selbst, sondern nur um der Leser willen rühme er¹⁾: eine Auffassung, welche eben wieder mit dem Irrthume zusammenhängt, als gehe er jetzt an eine neue Weise, von sich zu rühmen.

Ein Irrthum ist dieß. Denn der Apostel kann οὐ συμφέρει μοι nicht damit begründen, daß er sagt, was er jetzt thun will²⁾, und er schreibt nicht ἐρχομαι³⁾, sondern ἐλεύσομαι, sagt also nicht, wozu er jetzt kommt, sondern daß er dann, wenn er sich darauf einläßt, so schlechtweg von sich zu rühmen, auf Gesichte und Offenbarungen zu sprechen kommen werde. Eben daß ihn solches Rühmen hierauf zu sprechen brächte, macht ihm dasselbe unzutraglich. Er hätte von manchen Vorgängen zu erzählen, wo er wunderbarer Weise gesehen hat, was kein Gegenstand natürlich menschlicher Wahrnehmung ist — denn so ist ὁπτασία, ohne daß κρείον dazu gehört, wie sonst ὄρασις oder ὄραμα gemeint⁴⁾ —, oder wo der Herr ihm Dinge wunderbar kundgethan hat, welche kein Gegenstand natürlich menschlichen Wissens oder Erkennens sind — denn so unterscheidet sich ἀποκάλυψις seinem Begriffe nach von ὁπτασία, und als Subjektsgenitiv ist κρείον bei dem Pluralis ἀποκαλύψεις gemeint⁵⁾. Statt dessen gedenkt er nur eines einzigen Vorgangs solcher Art, und gedenkt seiner so, als spräche er von dem Erlebniße eines Andern, so daß nur aus dem Inhalte desselben und aus dem Zusammenhange, in welchem er seiner gedenkt, ersichtlich ist, daß er es selbst sein müsse, dem dieß widerfahren ist. Von einem ἄνθρωπος ἐν Χριστῷ⁶⁾ sagt er, also von einem Menschen, dessen Menschenthum ein durch seine Beschlossenheit in Christo näher bestimmtes und darnach geartetes ist: ein Ausdruck, welcher absichtlich den Christenstand so allgemein wie möglich und mit völligem Absehen von aller persönlichen Beschaffenheit dessen, der solche Gnade erfahren hat, bezeichnet. Sodann folgt die Angabe, wie lange es her ist, daß ihm solches

¹⁾ so Reiche a. a. O. S. 399, Maier u. A. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. 3. B. Herod. II. 35. ⁴⁾ gegen Meyer, de Wette, Maier. ⁵⁾ gegen Rückert u. A. ⁶⁾ vgl. 1 Thess. 4, 16 u. 3. dieser St.; Eph. 4, 1.

geschah: eine Angabe, welche den Lesern nicht dazu dienen konnte, sie wissen zu lassen, unter welchen Umständen es geschah, sondern ihnen nur den Eindruck machen mußte, daß er selbst sich dieses Vorgangs als eines sonderlichen bestimmt und genau erinnert. Da hier der Ort nicht ist, das Jahr zu bestimmen, in welchem er dieß geschrieben hat, so müssen wir auch anstehen lassen, das Jahr zu finden, in welchem er solches erlebt hat. So genau er sich aber der Zeit und der Umstände des Vorgangs bewußt ist, so wenig weiß er von der Art und Weise, wie er ihn erlebt hat. Und da er ihn ohne Zeugen erlebt hat, so weiß nur Gott allein, ob er leiblich entrückt oder seinem auf Erden verbliebenen Leibe entnommen und also außerleiblicher Weise dahin versetzt worden ist, wo gewesen zu sein er allein sich erinnert.

Ὡς τοις οὐρανοῖς, sagt er, sei er entrückt worden. Was er damit meint, ist vor allem darnach zu bemessen, daß er bei den Lesern einen zwiefachen Begriff des Himmels voraussetzt, einmal als des überirdischen Theils des vergänglichen Weltgebäudes¹⁾ und dann als des überweltlichen Ortes Gottes. In dem einen Sinne sind die Gestirne, im andern die Geister himmlisch²⁾. Für den Himmel in diesem, wie in jenem Sinne war ebensowohl der Pluralis *οὐρανοί* als der Singularis *ὁ οὐρανός* in Gebrauch. Die rabbinische Vermengung des einen mit dem andern bei dem Apostel anzunehmen haben wir keinen Grund. Im vorliegenden Falle aber ist nicht möglich, daß er sagen wolle, er sei irgendwohin in den überirdischen Theil des Weltgebäudes entrückt worden, da es sich für ihn nur um Gesichte handeln kann, welche ihn solches sehen ließen, das überweltlicher Art war. Die Vorstellung eines dritten Himmels beruht also auf der einer Abstufung des Ueberweltlichen, wie wenn es von Jesu heißt, er sei über alle Himmel aufgefahren³⁾, oder durch die Himmel zu Gott gekommen⁴⁾, ohne daß damit etwas Anderes gesagt sein will, als wenn es sonst heißt, er sei in den Himmel eingegangen⁵⁾. Aber eine ausgebildete Vorstellung von dieser Abgestuftheit des Ueberweltlichen und Unterschiedlichkeit der Himmel findet sich

¹⁾ vgl. Ps. 102, 27. ²⁾ vgl. 1 Kor. 15, 40 mit Eph. 3, 10. ³⁾ Eph. 4, 10. ⁴⁾ Hebr. 4, 14. ⁵⁾ 3. B. Hebr. 9, 24.

weder in den alttestamentlichen noch in den neutestamentlichen Schriften, wie ja diese Vorstellung auch in den judenchristlichen Schriften der nachapostolischen Zeit, in denen sie sich findet, eine willkürliche und eben deshalb ganz verschiedenartige ist¹⁾. Um so weniger läßt sich annehmen, daß der Apostel bei seinen heidenchristlichen Lesern eine bestimmte Vorstellung, was es um den dritten Himmel sei, vorausgesetzt habe²⁾. Er schreibt auch nicht *ὡς τὸν τρίτον οὐρανὸν*. Denn so würde er, wenn gleich bei Ordinalzahlen der Artikel fehlen kann, in dem Falle allerdings haben schreiben müssen, wenn er denjenigen Himmel meinte, welchen die Leser als den dritten unter dreien oder unter sieben kannten. Ihm selbst war diese Bezeichnung des Orts, wohin er entrückt worden, durch die Entrückung selbst gegeben, die ihn über zwei Stufen des Ueberweltlichen hinaufhob bis zur dritten: wobei es immerhin möglich ist, daß er sich diese Abgestuftheit desselben als eine siebenfache dachte, dann aber sicherlich nur von wegen der Bedeutung, welche ihm die Siebenzahl hatte, und nicht von wegen einer ihm irgendwie zugekommenen selbstständigen Kenntniß siebenfachen Unterschieds zwischen den Himmeln. Genug, daß er sich in dem Gesichte, das ihm ja das Unsichtbare, wenn auch geistiger Weise, eben doch versichtbarte und also in sinnlich anschaulichem Bilde zeigte, über die unteren Bereiche des Ueberweltlichen hinaus und bis in einen höhern hinauf entrückt gesehen hat. Mehr als dieß konnten die Leser aus seinem Ausdrucke nicht entnehmen, und mehr als dieß sollte er ihnen auch nicht sagen³⁾.

Jedoch tritt zu dieser unbestimmtern Vorstellung eine bestimmtere hinzu, wenn es anders ein und derselbe Vorgang ist, den er als eine Entrückung *ὡς τρίτον οὐρανὸν* und als eine Entrückung *εἰς τὸν παράδεισον* bezeichnet. Daß er beides als einen und denselben Vorgang meint, ist durch die vorangeschickte Zeitangabe gesichert, die er sonst dem Ersten nicht begeben könnte, ohne das Zweite durch eine andere auch zeitlich zu unterscheiden. Aber auch das ist deutlich, daß er nur eben denselben Vorgang meint und nicht eine Fort-

¹⁾ vgl. test. XII patr. bei Fabricius cod. pseudep. V. T. S. 546 f. mit d. ascensio Jes. bei Lücke Versuch einer vollst. Einleitg in d. Offenb. Joh. S. 287 f. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. Maier.

setzung des vorher erzählten, etwa eine noch höhere Entrückung vom dritten Himmel aus ins Paradies¹⁾. Denn in diesem Falle würde das wiederholentliche εἶς ἐν σώματι εἶς χωρὶς τοῦ σώματος οὐκ οἶδα keinen Sinn haben, da er doch nur ebenso ins Paradies gelangt wäre, wie vorher in den dritten Himmel: ein Entscheidungsgrund, welcher jedenfalls triftiger ist, als der gegentheilige, daß der dritte Himmel eine noch sehr niedrige Region sei²⁾. Nur dann, wenn ein und derselbe Vorgang nach zwei verschiedenen Beziehungen erzählt ist³⁾, begreift sich jene Wiederholung. Zuerst nämlich ist des überweltlichen Orts gedacht, wo der Entrückte sich befunden und dann dessen, was er zu hören bekommen hat. In beiden Beziehungen entsteht die Frage, ob er leiblich entrückt worden ist oder außerleiblich. Denn der irdische Mensch ist nicht anders als im Leibe an einem Orte gegenwärtig, und hört nicht anders als mittelst seines Leibes. Hier aber handelt es sich um eine Gegenwärtigkeit an einem Orte, welcher dem irdisch menschlichen Leibe ungleichartig, und um ein Hören von solchem, für dessen Vernehmung diese Leiblichkeit nicht geeignet ist. Deshalb fragt sich, ob der Entrückte außer seinem Leibe war, als er sich an diesem Orte befand, und ob er ohne seinen Leib war, als er dieß hörte: eine Zweiseitigkeit der einen und selben Frage, aus der sich auch erklärt, warum das eine Mal ἐκτός steht und das andere Mal χωρὶς. Verhalten sich aber hienach die beiden Seiten, nach welchen der eine und selbe Vorgang erzählt wird, nur wie ὁπτασία und ἀποκάλυψις κυρίου zu einander; so fällt jeder Grund hinweg, Paradies und dritten Himmel wie Höheres und Unterres⁴⁾ oder wie Innerstes und Aeußeres⁵⁾ oder ersteres als das Innerste des letztern⁶⁾ zu unterscheiden. Ὁ παράδεισος ist nicht im Gegensatze zum übrigen Himmel gedacht, vergleichbar dem Garten Edens in seinem Gegensatze zur übrigen Erde, sondern ist eine von dem Garten Edens hergenommene Bezeichnung des Orts, wo Gott bei den seligen Menschen ist; weshalb sie abwechselte⁷⁾ mit der von Jerusalem oder von dem Heiligthume Jerusalems hergenommenen

¹⁾ so z. B. Bengel, Meyer, de Wette, Osiander, Kling, Klöpffer. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ so z. B. Olshausen, Maier. ⁴⁾ so z. B. Meyer. ⁵⁾ so z. B. Hahn d. Theol. des N. T. I. S. 246. ⁶⁾ so Bengel, Osiander. ⁷⁾ vgl. Apokal. 2, 7; 3, 12.

Bezeichnung ἡ πόλις τοῦ θεοῦ oder ὁ ναὸς τοῦ θεοῦ¹⁾). Eben so wenig ist an den Gegensatz eines untern und eines daneben bestehenden obern Paradieses zu denken²⁾). Ehe Christus starb, gab es kein unteres Paradies, und seit seiner Auffahrt giebt es keines mehr. Mit anderen Worten, erst als er bei den Todten einging, machte er die Gemeinschaft der im Tode befindlichen Gerechten zu einer seligen Gemeinschaft mit Gott, und nachdem er zu Gott eingegangen ist, befinden sich die in ihm Entschlafenen mit ihm bei Gott³⁾). Wenn also Paulus von einer Entrückung ins Paradies spricht, so meint er eine Entrückung dahin, wo Gott bei den in Christo entschlafenen Menschen ist und sie mit ihm in überweltlicher Gemeinschaft stehen, während seine Bezeichnung desselben Vorgangs als einer Entrückung in den dritten Himmel die Vorstellung einer Versetzung aus der irdischen Welt bis tief in die Ueberweltlichkeit gewährt. Das eine Mal ist nur der Gegensatz der Umgebung betont, in die er sich von der Erde hinweg, das andere Mal der Gegensatz der Gottesgemeinschaft, in die er sich aus der diesseitigen Gemeinde Gottes hinweg versetzt fand. Um diese letztere Versetzung war es zu thun, und auf das, was sie ihm bot, zielt sein Bericht von dem Vorgange ab. Denn er sagt nicht, was er zu sehen bekam in dieser Ueberweltlichkeit, wohl aber, was er zu hören bekam am Orte der vollendeten Gerechten. Er hat die Erinnerung, ἀρρητα ῥήματα vernommen zu haben, worunter nach dem geläufigen Sprachgebrauche solches zu verstehen ist, was nicht gesagt sein will, und nicht, was man nicht sagen kann⁴⁾). Letzteres bedeutet auch der Relativsatz ὃ οὐκ ἐξὸν ἀνθρώπῳ λαλῆσαι nicht⁵⁾), aber, da ἀνθρώπῳ sonst wohl hinter ὃ stände, auch nicht „was einem Menschen nicht erlaubt“, sondern „was nicht erlaubt ist, einem Menschen zu sagen“: jedenfalls ein Beisatz, welcher bemerklich macht, daß das Vernommene nur für den Entrückten selbst bestimmt war, und nicht wie die Heilsbotschaft durch ihn auch Anderen kund werden sollte. Eine solche Offenbarung ist innerhalb der neutestamentlichen Geschichte eben so unvergleichlich, wie des Apostels Bekehrung und Berufung durch den erhöhten Heiland selbst.

¹⁾ vgl. 3. Gal. 4, 25. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ vgl. m. W. d. Schriftbeweis II. 1. S. 488 f. ⁴⁾ so 3. B. Bissroth. ⁵⁾ gegen Olshausen.

Von einem so einzigartigen Erlebnisse hat der Apostel zu rühmen, wenn es sich um Gesichte und Offenbarungen handelt. Aber er will nicht rühmen, daß ihm, sondern nur daß einem Menschen solches widerfahren ist. Ὑπὲρ τοῦ τοιούτου καυχῆσθαι, sagt er, was aber nicht heißt „zu Gunsten¹⁾ dessen, mit dem es diese Verwandniß hat“, sondern „in Betreff desselben“²⁾. Er will sich dessen laut freuen und gegen Andere davon rühmen, daß ein Mensch solche Gnade erfahren hat, aber ganz abgesehen davon, daß er dieser Mensch ist. Was seine eigene Person betrifft, will er nur derjenigen Dinge und Erlebnisse sich rühmen, welche Zeugnisse seiner Schwachheit sind. Eben deshalb hat er erklärt, daß es ihm nicht fromme, schlechtweg zu rühmen, weil ihn dieß auf seine Gesichte und Offenbarungen brächte. Was er von solchen zu rühmen hätte, mögen die Leser von dem einen Falle abnehmen, dessen er gedenkt, aber zugleich aus der Art und Weise, wie er seiner gedenkt, abnehmen, wie er innerlich dazu steht. Er könnte, was er mit εἰς und dem Futurum³⁾ als denkbaren Fall setzt, des Willens sein, zu rühmen ohne die Einschränkung, mit der allein rühmen zu wollen er erklärt hat; er könnte es, ohne damit zum Narren zu werden, weil er Wahrheit reden würde. Aber nachdem er mit diesem Satz den vorhergehenden in so fern gerechtfertigt hat, als daraus erhellt, wie berechtigt er ist, die Einschränkung seines Rühmens auf seine Schwachheiten als etwas zu bezeichnen, das von ihm abhängt und das er sich selbst auferlegt⁴⁾; so sagt er nun, was ihn desungeachtet bestimme, eines Rühmens ohne diese Einschränkung sich zu enthalten. Es frommt ihm nicht, hat er oben gesagt. Jetzt hören wir, in wie fern nicht. Es würde geschehen, was er verhüten will: man würde sich in Bezug auf ihn ein Urtheil bilden, welches über das hinausginge, wie man ihn mit eigenen Augen sieht und was man je nach Gelegenheit so oder anders — denn dieß bedeutet τί — mit eigenen Ohren aus seinem Munde hört. Dieß will er nicht: man soll auf Grund selbstgemachter Erfahrung und nicht nach solchem, was man ihm nur aufs Wort glauben müßte, von ihm denken.

¹⁾ so Meyer. ²⁾ ebenso 5, 12; 7, 14; 8, 24. ³⁾ vgl. Buttmann Gramm. d. neutest. Sprachgebr. S. 192. ⁴⁾ gegen Rückert.

Und zu dieser von andern Rühmen, als daß er seiner Schwachheiten sich rühmt, ihn abhaltenden Erwägung kommt, wie der in diesem Sinne durch καὶ angeschlossene Satz besagt, noch etwas Anderes hinzu, was ihn davon abzuhalten geeignet ist. Es findet sich zwar in manchen Handschriften, zu welchen auch die sinaitische zählt, ein anderer Anschluß dieses Satzes, indem καὶ τῇ ὑπερβολῇ τῶν ἀποκαλύψεων zum Vorhergehenden gezogen und dann dem ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι ein διὸ vorgesetzt erscheint. Allein diese Textesgestalt verdankt ihren Ursprung eben so gewiß dem Umstande, daß man sich durch die Stelle, welche ἵνα einnimmt, irren ließ, als das Fehlen des zweiten ἵνα μὴ ὑπεραίρωμαι, zum Theil in denselben Handschriften, seinen Grund in dem Anstoße hat, den man an der Wiederholung dieses Absichtssatzes nahm. Der Apostel schickt also der Benennung dessen, was er mit einem als „auch“ gemeinten καὶ anfügen will, eine Angabe des Zwecks voraus, zu welchem es geschehen ist. Das außerordentliche Maß, in welchem ihm Offenbarungen zu Theil geworden sind, soll nicht dazu führen, daß er sich überhebt. Drum ist ihm ein Satansengel — denn daß Σατᾶν als Genitiv gedacht ist, kann keinem Zweifel unterliegen¹⁾ — ihn mit Häuten zu schlagen, gegeben worden. So nämlich wird allerdings²⁾ zu verbinden sein, daß σκόλοψ τῇ σαρκὶ nachdrücklich vorausgeschickte Apposition oder vielmehr appositionelles Prädikat zu dem Subjekte ἄγγελος Σατᾶν ist. Denn da Subjekt des Satzes ἵνα μὴ κολαφίζῃ ohne Zweifel ἄγγελος Σατᾶν ist und nicht das zu dieser Vorstellung schlechterdings unpassende σκόλοψ³⁾, und der Apostel, als er ἐδόθη μοι schrieb, nothwendig diesen Satz schon in Absicht gehabt haben muß⁴⁾; so kann die Meinung nur die sein, es sei ihm als ein Pfahl für sein Fleisch ein Satansengel, ihn mit Häuten zu schlagen, gegeben worden. Denn ἄγγελος Σατᾶν Apposition und doch Subjekt von κολαφίζῃ sein zu lassen, ist kaum möglich⁵⁾.

Von wem ihm derselbe gegeben worden, ist eine unveranlaßte, aber nach der Bitte, die er seinethalb an den Herrn gerichtet hat, leicht zu beantwortende Frage⁶⁾. Gesagt ist nur, daß er ihn dazu

¹⁾ gegen Billroth u. A. ²⁾ gegen Meher. ³⁾ gegen Frißsche. ⁴⁾ vgl. 3. B. Apokal. 8, 3; 12, 14. ⁵⁾ gegen Meher. ⁶⁾ gegen Meher, Wisping.

bekommen hat¹⁾, Mißhandlung von ihm zu erleiden. Was nun auch für eine Mißhandlung gemeint sein mag, so viel ist klar, daß sie der Apostel als ein Uebel ansieht, das ihm nach Gottes Willen, aber durch Wirkung widergöttlicher Geistmacht widerfährt. Er könnte seine Plage, eben so wie Hiob die seine, auf Gott zurückführen, während Hiobs Leiden eben so wie seines eine Wirkung Satans war. Denn man irrt, wenn man sich gegen den Satz, daß die Schrift alles Uebel durch Satan gewirkt sein lasse, auf solche Stellen beruft, wo es von Gott heißt, daß er dieß oder das verhängt habe²⁾. Immer hat man sich, mag es nun ausdrücklich so vorgestellt sein oder nicht, beides, das göttliche Verhängniß und die satanische Wirkung, ebenso verbunden zu denken, wie im vorliegenden Falle. Daß aber der Apostel nicht Satan nennt, sondern einen Engel Satans, ist nicht anders, als wenn dasselbe Thun das eine Mal als ein Thun Gottes bezeichnet wird und das andere Mal als ein Thun seines Engels³⁾. Dieselbe auf Verderbung des Gottgeschaffenen zielende Wirkung kann auf den zurückgeführt werden, in welchem alle gottwidrige Willensrichtung ihren letzten Grund hat, oder auf ein einzelnes der Geistwesen, welche unter ihm befaßt das von ihm Gewollte im einzelnen Falle vollbringen. Letzteres war hier am Orte, wo nur zu solchem Subjekte des in Rede stehenden Thuns das appositionelle Prädikat *σκόλωπ τῆ σαρκί* paßte. Welche Vorstellung der Apostel mit dem an sich jede Art spitzen Holzes bezeichnenden Ausdrucke *σκόλωπ* verbindet, dafür wird dessen Verwendung in der Septuaginta am sichersten maßgebend sein⁴⁾, wo es überall und gerade auch als Bild des schmerzhaft Verwundenden den spitzen, stechenden Dorn bedeutet⁵⁾. Wie dieser dem Fleische schmerzhaft wird, das er rißt oder in das er sich einbohrt, so thut der Satansengel der leiblichen Natur des Apostels, die nach ihrer Empfindlichkeit für das sinnliche Uebel mit dem Ausdrucke *σάρξ* benannt ist. Denn an eine Beziehung dieses Ausdrucks auf die Sündhaftigkeit der angeborenen Natur ist hier nicht zu denken⁶⁾, wo es sich um ein Leid

¹⁾ vgl. Apokal. 6, 2. 4. 8. 11. ²⁾ gegen Delitzsch System der bibl. Psychol. S. 294. ³⁾ vgl. 3. B. Akt. 12, 23 u. 13, 11. ⁴⁾ vgl. Meyer. ⁵⁾ Num. 33, 55; Hof. 2, 6; Ezech. 28, 24; Sir. 43, 19. ⁶⁾ vgl. 3. 1 Kor. 5, 5.

handelt, welches der Satansengel dem Apostel anthut, und nicht um eine sittliche Wirkung, welche dieses Leid auf ihn übt, sei es eine das Fleisch versucherisch reizende, wozu *σκόλος* nicht paßt, oder eine es heilsam quälende, welche nicht Sache des Satansengels ist¹⁾. Nehmen wir Gal. 4, 13 f. zu Hülfe, so ergibt sich uns die Vorstellung, daß der Apostel von einem sonderlichen Leibesübel gepeinigt wurde, welches ihm sein Berufsleben in einer Weise erschwerte, daß er nicht bloß selbst darunter zu leiden hatte, sondern auch diejenigen, welchen er die Heilsbotschaft brachte, Anstoß daran nehmen und sich scheu vor ihm zurückziehen konnten: eine Vorstellung, welche allerdings nahe legt, an Fallsucht zu denken²⁾. Dem Befremden gegenüber, welches gerade ein solcher Krankheitszustand zu erregen geeignet war, mochte der Apostel Ursache haben, geßtentlich noch einmal zu wiederholen, wozu ihm derselbe dienen solle, und das in Verbindung mit *ἐδόθη* vorausgeschickte *ἵνα μὴ ὑπερκαίρωμαι* nun auch dem *κολαφίῃ* nebenzuordnen. So groß war die Gefahr der Selbstüberhebung, welche der Reichthum seiner Begnadung für ihn mit sich brachte, daß es eines so peinigenden und niedererschlagenden Mittels bedurfte, ihn dagegen zu verwahren. Um so mehr aber hatte er auch Grund, sich eines Rühmens zu enthalten, welches ihn auf das außerordentliche Maß der ihm zu Theil gewordenen Offenbarungen zu sprechen brachte. Dieses Leiden — so sehen wir jetzt *καὶ* den 7. Vers an den ihm vorausgegangenen Satz anschließen — war ihm eine beständige Erinnerung, auf solch ein Rühmen sich nicht einzulassen.

Dagegen ist ihm aus eben diesem Leiden eine Lehre erwachsen, die er befolgt, wenn er, wo gerühmt sein will, ob seinen Schwachheiten sich rühmt. Er hat nämlich, wie das Perfectum *εἶρηκεν* ausdrückt³⁾, ein Wort des Herrn, welches an ihn ergangen ist, nachdem er dreimal gebeten hatte, der Satansengel möchte von ihm ablassen müssen; und dieses innerlich vernommene Wort, also auch wieder eine Offenbarung und wunderbare Gebetserviederung, lautet dahin, er habe genug an der Gnade seines Herrn, da ja die Kraft zu ihrem

¹⁾ gegen Calvin, Bisping einerseits, Meyer, Oslander andererseits. ²⁾ vgl. 3. B. Ewald. ³⁾ vgl. Meyer.

Vollmaße komme in der Schwachheit. So lautet der Spruch nach der auch in der sinaitischen Handschrift vorfindlichen Lesart ἡ γὰρ δύναμις ἐν ἀσθενείᾳ τελεῖται¹⁾. Das hinter δύναμις eingeschaltete *μον* konnte nothwendig scheinen, ist es aber nicht, da der Satz eine ganz allgemeine Wahrheit hat und nicht bloß von der göttlichen Macht gilt. Daß die Kraft in solchem und durch solches, das selber Kraft ist, ausrichte, was sie will, ist nicht das Höchste, dessen sie fähig ist. Erst da gelangt sie zu ihrer vollen Auswirkung — ein Begriff, welchen *τελεῖται* entsprechender ausdrücken dürfte, als *τελειοῦται* —, wo Schwachheit ihr zum Mittel ihrer Selbstbethätigung dient. Nachdem er diese Belehrung empfangen hat, soll es ihm eine Freude sein, noch mehr, als er dieß ohnehin thun würde, nämlich nicht bloß aus dem in B. 6 benannten Grunde, sondern auch zu dem jetzt zu benennenden Zwecke seiner Schwachheiten sich zu rühmen. Daß *μᾶλλον* so gemeint ist, erhellt eben aus dem Satze, welcher besagt, was er damit erzielen will, wenn er seiner Schwachheiten sich rühmt, und welcher nun die im 6. Verse gegebene Erklärung jenes *καυχᾶσθαι* δὴ οὐ συμφέρει μοι erst vervollständigt. Er hofft, daß sich Christi Kraft in dem Maße auf ihn niederlassen werde, als er durch derartiges Rühmen beweist, wie gern er schwach ist. Und drum ist ihm das, wessen er dann sich rühmt, wirklich lieb und erwünscht. Weil er eben dann stark ist, wenn er schwach ist, hat er alles gerne, was ihn in seiner Schwachheit erscheinen, seine Schwachheit ihn empfinden läßt, und ist es zufrieden, um Christi willen Mißhandlung, Noth, Verfolgung, Angst zu leiden. *Υπὲρ Χριστοῦ* auch zu *ἀσθενείας* zu ziehen, dürfte nicht richtig sein²⁾. Erst den vier Stücken, in welche er diesen allgemeinen Begriff auseinanderlegt, und von denen sich *ἵβρις* und *διωγμοί* einerseits, *ἀνάγκαι* und *στενοχωρίαι* andererseits entsprechen, wird er es, um ihr richtiges Verständniß zu wahren, beigegeben haben. Denn nur in derselben Allgemeinheit, wie unmittelbar zuvor, kann *ἀσθενείας* gefaßt sein wollen³⁾.

feinen durch
Nichts ge-
schmälerten

Der Apostel hat sich, um den Lesern zu zeigen, wie thöricht sie thun, seinen Gegnern bei sich Raum zu geben, darauf eingelassen,

¹⁾ so auch Tregelles. ²⁾ gegen Meyer. ³⁾ gegen Rüdert.

sich persönlich mit denen zu vergleichen, welche sonst apostolische Geltung beanspruchen. Wie aber diese Vergleichung unwillkürlich die Wendung nahm, daß er solches von sich aussagte, was ihn in seiner Schwachheit erscheinen ließ, so hat er von 11, 29 an ausdrücklich erklärt, daß und warum er anders nicht von sich rühmen wolle. Indes konnte er sich über die Gründe, weshalb er sich alles andern Rühmens enthalten wolle, nicht aussprechen, ohne doch der Größe und Fülle von Gesichten und Offenbarungen zu gedenken, deren er gewürdigt worden. Um so mehr drängte sich ihm am Schlusse dieses Abschnitts dieselbe Empfindung auf, die er 11, 16 oder weiter zurück 11, 1 im Voraus gehabt und ausgedrückt hatte. Er hat gethan, was ihm von selbst nie zu Sinne gekommen wäre, weil es Nartheit ist, so rühmend von sich selbst zu sprechen. Aber wenn er nun fortfährt *Γέγονα ἄφρων*, so wird dieß doch nicht als Selbststrüge zu verstehen, sondern entweder fragweise oder im Sinne eines hypothetischen Bordersatzes¹⁾ zu fassen sein, indem sonst *ὕμεις μὲν ἡναγκάσασθε* allzu unvermittelt daneben träte. Er hätte nicht nöthig gehabt, närrisch zu werden und rühmend von sich selbst zu sprechen, wenn die Leser gethan hätten, was sie hätten thun sollen. Er hätte, von ihnen empfohlen, in das ihm zukommende günstige Licht gestellt werden sollen, statt daß sie auf die Selbstempfehlung seiner Gegner gehört haben. Denn mit diesem Gegensatz²⁾ steht das nachdrücklich betonte *εἰώ³⁾*, wie aus dem Anschlusse des begründenden Satzes *οὐδὲν γὰρ ὑστέρησα τῶν ὑπερλίαν ἀποστόλων* erhellt, dessen Anschluß hinwieder beweist, daß *οἱ ὑπερλίαν ἀπόστολοι*, wie wir 11, 5 bereits gezeigt haben, keine Anderen sind, als die er 11, 13 *ψευδαπόστολοι* genannt hat. Denn nur denen gegenüber konnte die Gemeinde in dem Falle sein, ihren Apostel zu empfehlen, welche in der von ihm gesammelten Christenheit Achaja's auf Grund ihrer Empfehlungsbriefe und ihrer Selbstempfehlung eine ihn beeinträchtigende Geltung beanspruchten. Dann müssen aber diejenigen, von welchen er sagt, daß er in keiner Beziehung hinter ihnen zurückgestanden habe, als er in Achaja war, mit denen, welchen gegenüber ihn eben deshalb

oder ge-
schwächen
Anspruch an
sie aufrecht
erhält,
12, 11—18.

¹⁾ vgl. Rost Gramm. S. 643. ²⁾ gegen Meher wie gegen Rückert.

³⁾ vgl. Osiander.

die achajische Gemeinde in das ihm gebührende Licht hätten stellen sollen, nothwendig die einen und selben sein.

Dagegen möchte sehr fraglich sein, ob *εἰ καὶ οὐδὲν εἰμι* dem Sage wirklich angehört, mit welchem man es zu verbinden pflegt. Der Gedanke, welcher sich auf diese Weise ergibt — „wenn ich auch Nichts bin, so habe ich doch denen, welche übersehr Apostel sind, nicht nachgestanden“ — will schon deswegen nicht wohl passen, weil Paulus damit sich, als der da Nichts sei, und jene, als welche Apostel ganz besonders hohen Grades seien, in einen Gegensatz stellt, der zu seiner sonstigen Geltendmachung des ihm eignenden Apostelthums nicht stimmt. Ein angemessener Gedanke dürfte sich ergeben, wenn τὰ μὲν σημεῖα τοῦ ἀποστόλου κατεργάσθῃ ἐν ὑμῖν den Nachsatz bildet zu dem mit Betonung des *εἰμί* zu lesenden Bordersage *εἰ καὶ οὐδὲν εἰμι*. Bei dieser Verbindung erklärt sich die Setzung des *μὲν* aus dem Gegensatze zwischen dem, was Paulus ist, wie er sagt und zwar ernstlich, nicht bloß im Sinne seiner Gegner sagt¹⁾, und zwischen dem, was inmitten derer, zu denen er redet, durch ihn geschehen ist. Wenn ich auch Nichts bin, sagt er, sind doch inmerhin²⁾ die Zeichen des Apostels, also diejenigen Dinge, an denen man den Apostel erkennen kann, unter euch ausgewirkt worden. *Ἐν πάσῃ ὑπομονῇ*, fügt er hinzu, *ἐν σημείοις καὶ τέρασιν καὶ δυνάμειν*, wenn anders dieses zweite *ἐν* dem Texte ursprünglich angehört, in welchem Falle zu übersetzen ist „unter Zeichen und Wundern“. Denn keinesfalls sind die Wunder dasjenige, wodurch das mit τὰ σημεῖα τοῦ ἀποστόλου Gemeinte geschehen ist³⁾. Letzteres ist das, was die apostolische Wirksamkeit ausmacht, und die Wunder sind das, was sie begleitet und beglaubigt⁴⁾. Zwei Stücke nennt der Apostel, die mit seinem apostolischen Wirken verbunden waren, das eine menschlicher, das andere göttlicher Seits. Für sich nimmt er nichts weiter in Anspruch, als daß er sich durch nichts, was ihm solche Leistung erschwerte, davon hat abbringen lassen. Die Wunder aber, welche geschehen, waren Gottes Bezeugung und Förderung seines Wirkens⁴⁾. Es ist der achajischen Christenheit, wie der Apostel mit *ἡττάσθαι* und einem aus diesem comparativischen Verbalbegriffe zu erklärenden

1) vgl. 1 Kor. 1, 28. 2) vgl. Bengel. 3) gegen Meyer. 4) vgl. Hebr. 2, 4.

ἐπὶ ausdrückt¹⁾, nichts vorenthalten geblieben, was den übrigen Gemeinden geschah, als sie gestiftet wurden, das Eine ausgenommen, daß er persönlich, im Gegensatze nämlich nicht zu anderen Personen²⁾, sondern zu dem, was *ὁ ἀπόστολος* als solcher aufzuerlegen hatte³⁾, ihr nicht zur Last gefallen ist. Also nur mit einer Last hat er sie verschont. Wenn sie sich über kein anderes Unrecht zu beklagen hat, also in allen anderen Beziehungen alles dessen theilhaft war, was den übrigen Gemeinden geschehen ist, diese eine Verkürzung kann sie ihm wohl vergeben. Er wird es in diesem Stücke auch ferner so halten, auch jetzt ihr nicht zur Last fallen, wenn er, was demnächst der Fall sein wird — denn nur zu *εἰσεῖν* kann sinngemäß⁴⁾ *τοῦτο* gehören⁵⁾ — das dritte Mal zu ihr kommt. Wie 1 Kor. 4, 15 faßt er sein Verhältniß zur Gemeinde wie das eines Vaters zu seinen Kindern auf, und erklärt hieraus, warum er es so bei ihr hält. Ein Vater hat die Pflicht, zu erwerben und zu sparen, damit seine Kinder nicht Mangel leiden, und nicht ist es umgekehrt: der ihnen das Leben gegeben hat, muß auch dafür sorgen, daß sie zu leben haben. Unter diesem Gesichtspunkte angesehen bringt des Apostels Verhältniß zu den Lesern mit sich, daß er beschafft, was erforderlich ist, um ihnen damit zu dienen. Daß unter anderm Gesichtspunkte geltend gemacht werden konnte, der Arbeiter sei seines Lohnes werth und der Lehrer habe Anspruch an den, welchen er lehrt, bleibt hier außer Betracht: dem Apostel steht frei, es außer Betracht zu lassen. Und er thut gern, wie er nun weiter in dem Satze sagt, zu welchem er mit *ἐγὼ δὲ* übergeht, und in welchem *ἡδιστα* den Ton hat, er thut gern, was den Eltern Pflicht ist. Ja nicht bloß, was er hat und vermag, will er gerne dran wenden, damit sie das Leben haben — denn so erinnert *ἐπὶ τῶν ψυχῶν ὑμῶν* an das von den Eltern Gesagte zurück —, sondern ob er auch selbst sich darüber aufreißt und verzehrt, soll es ihm eitel Freude sein.

Wäre nun diesem futurischen Satze der Bedingungsatz angefügt *εἰ καὶ περισσοτέρως ὑμᾶς ἀγαπῶν ἥττον ἀγαπῶμαι*, so würde er

1) gegen Rückert. 2) so Bengel, Rückert. 3) vgl. Oslander. 4) vgl. de Wette. 5) vgl. 13, 1.

einfach sagen, er werde gerne so thun, ob er auch, während er ihnen mehr Liebe zuwende, als andern Gemeinden — denn so wird der Comparativ zu fassen sein¹⁾ —, weniger Liebe von ihnen erfährt, als von Anderen. Je einfacher aber und näherliegend dieser Gedanke wäre, desto mehr befremdet, daß *καί*, ohne welches *ει* nimmermehr den gleichen Sinn behalten kann²⁾, in einer Anzahl gewichtiger Handschriften, auch der sinaitischen, fehlt. Wodurch es ausgefallen sein sollte, läßt sich nicht absehen, und so wird es also wirklich für unächt gelten müssen. Widersinnig ist es aber dann, den Satz so aufzufassen, als ob sich der Apostel für den möglichen Fall, daß ihm die Gemeinde geringere Liebe zuwendet, dazu bereit erkläre, Alles und sich selbst für sie aufzuopfern³⁾. Es bleibt nur Eine Möglichkeit, den Satz vom vorhergehenden abzulösen und fragweise⁴⁾ zu lesen. Dem Apostel kommt nach der Erklärung seiner Opferwilligkeit die Frage: „Ob ich wohl, während ich euch mehr liebe, als Andere, weniger geliebt werde, als von Anderen?“ Und er antwortet sich selbst: *ἔστω δέ, ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς*. So nämlich kommt nun *ἔστω δέ* zu stehen, und in der That kann es auch nur so gemeint sein. Insgemein versteht man es als Einräumung dessen, was der darauf folgende Satz besagt. Aber alle Berufung auf die dramatische Lebhaftigkeit der Rede⁵⁾ reicht nicht hin, den Einwurf zu beseitigen, daß die Einräumung der fraglichen Thatfache nur im Munde der Leser möglich ist, nicht aber in dem des Apostels. Derjenige, welcher schrieb, *ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς*, konnte nicht schreiben *ἔστω δέ* und hiemit dasjenige wirklich annehmen zu wollen erklären, was er so eben selbst als Wirklichkeit geltend gemacht hatte. Führt er aber die Leser redend ein, so konnte er nicht von seinen Worten zu ihrem *ἔστω* mit *δέ* übergehen, sondern *δέ* konnte nur einen Satz bringen, welcher dieses *ἔστω* als eine Entgegnung der Leser einführt und als solche bezeichnete. Dieses Wirrsal hat ein Ende, wenn wir in *ἔστω δέ* des Apostels eigene Antwort auf seine eigene Frage erkennen. Er verzichtet dann mit diesem „Doch es sei!“ auf den Vorwurf, welcher in der Frage gelegen hat,

¹⁾ vgl. 2, 4. ²⁾ gegen Osiander, Maier. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ vgl. Winer Gramm. S. 451 f. ⁵⁾ so namentlich Osiander.

und erklärt, es dabei lassen zu wollen, wenn es nun einmal so steht, daß er da weniger geliebt wird, wo er mehr liebt. Es ist ihm genug, seiner Seits so gehandelt zu haben, wie er gethan hat. Mit nachdrücklichem *ἐγώ* zieht er sich auf die Thatfache zurück, daß er sie nicht beschwert hat, und ist zufrieden, sich dieses Zeugniß geben zu können. Erst mit *ἀλλά* tritt eine Wendung ein, wie man sie schon in *ἔστω δέ* eingetreten glaubt, und folgt ein Satz, in welchem der Apostel etwas von sich sagt, das im Sinne seiner Gegner, als Widerrede gegen das Zeugniß, das er sich selbst gegeben hat, gemeint ist. So ist es, sagt die von ihm selbst angeeignete Widerrede, ich habe euch nicht beschwert; aber als ein schlauer Mann habe ich euch mit List zu fassen gekriegt. Und die schroff dem entgegentretende Antwort lautet: *μή τινα ὧν ἀπέσταλκα πρὸς ὑμᾶς, δι' αὐτῶν ἐπλεονέκτησα ὑμᾶς*. Was die Form dieses Satzes betrifft, braucht man keine im Verlaufe der Rede erfolgte Aenderung der Anfangs beabsichtigten Satzgestalt anzunehmen, sondern der Akkusativ *τινά* wird sich daraus erklären, daß der Apostel in der Hast, mit der er antwortet, zunächst noch keine bestimmte Form des Satzes im Sinne hatte, sondern das Objekt vorerst durch das Verbum des Relativsatzes bestimmt sein ließ. Uebrigens müssen seine Gegner das nicht wirklich gesagt haben, was er sich hiemit selbst einwirft. Wie sollten sie doch darauf gekommen sein? Vielmehr bedient er selbst sich dieser Wendung, um zu Gemüthe zu führen, daß er auch nicht mittelbar die Gemeinde beschwert, auch nicht durch Andere sie um das Ihre gebracht hat. Wenn irgendwie, hätte er es durch Titus thun können, welcher seiner stetigen Umgebung nicht angehörte, und eben deshalb, als er auf seine Bitte nach Korinth ging, in der Lage gewesen wäre, sie zu einem Geschenke für ihn zu veranlassen. Aber auch er hat Nichts, und zwar auch für sich selbst Nichts verlangt, und eben so wenig derjenige, welchen der Apostel, wie wir hier erfahren, aus seiner Umgebung ihm beigeordnet hatte. Es bestand kein Unterschied der Sinnesweise oder des Verhaltens zwischen Paulus selbst und denen, welche in seinem Namen nach Korinth gekommen waren.

Nehmen wir aus, was hinter *ἐγὼ οὐ κατεβάρησα ὑμᾶς* gefolgt ist, so sehen wir den Apostel in B. 11 ff. auf Ausführungen und

Erörterungen zurückgekommen, welche uns schon in der ersten Hälfte des elften Kapitels begegnet sind. Aber wie in andern Zusammenhänge, so auch mit andern Zwecke. Hat er dort, ehe er sich darauf einließ, in der Weise seiner Gegner von sich zu rühmen, seine Befürchtung, die Leser möchten sich um die richtige Stellung zu Christo bringen lassen, damit begründet, daß er ausführte, wie so gar keinen Grund sie andern Falls hatten, seinen Gegnern zu seinem Nachtheile Raum zu geben, indem sie nichts an ihm vermissen konnten, was jene vor ihm voraus hätten, und das Einzige, worin er ihnen nachstand, daß er nicht wie sie von der Gemeinde erhalten zu werden beanspruchte, doch wahrlich nicht zu seinen Ungunsten ausgelegt werden konnte; so ließ er jetzt den Beweis, daß er so viel und mehr als irgendwer sonst in der Weise seiner Gegner von sich zu rühmen habe, in den Vorwurf auslaufen, daß ihm die Gemeinde diesen Beweis wohl hätte ersparen sollen, da sie selbst seinen Widersachern gegenüber hätte bezeugen können, daß sie den Thatbeweis seines vollgültigen Apostelthums an sich erfahren und all das zu erleben bekommen habe, was anderen Gemeinden bei ihrer Stiftung geschehen war, das Eine ausgenommen, daß er nicht auf ihre Kosten lebte, sondern durch seinen Verzicht auf diesen Anspruch seine sonderliche Liebe ihr bewies. Indem er diesen Gang einhielt, konnte er den Lesern dasjenige, worauf es ihm vorzugsweise ankam, die Unverantwortlichkeit ihrer Hingabe an seine Widersacher, von der sie abzuhalten es nicht erst seines jetzigen Rühmens hätte bedürfen sollen, wiederholt zu Gemüthe führen.

und indem er endlich brit-
tens unnach-
sichtliches
Einschreiten
gegen alle
sittlichen
Schäden und
unbuzferti-
gen Sünder
in Aussicht
stellt, dessen
er jedoch
gerne durch

Aber wird auch der Eindruck seiner hierauf zielenden Aus-
führung der sein, welchen er beabsichtigt? Da sie in der Hin-
weisung auf Thatfachen besteht, welche für ihn zeugen, so konnte
sie auch als eine Schutzrede aufgefaßt werden, durch die er sich bei
den Lesern in ein günstigeres Licht stellen wollte. Daher die Wen-
dung, mit der er einer solchen Auffassung begegnet. Es fragt sich
aber, wie diese Wendung sich vollzieht. Bei der Unvermitteltheit,
mit welcher der Satz *κατέναντι θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν* auf den
vorhergehenden folgt, wird das Verhältniß zwischen beiden ein äh-
nliches sein, wie zwischen den beiden Sätzen zu Anfang des 11. Verses.

Und zwar hätte es kein Bedenken, den ersten derselben fragweise zu lesen¹⁾, wenn er so lautete, wie man ihn früher schrieb: *πάλιν δοκείτε ὅτι ὑμῖν ἀπολογούμεθα*. Verdient aber, was Angesichts von 3, 1 und 5, 12 keinem Zweifel unterliegen kann, die auch in der sinaitischen Handschrift enthaltene Lesart *πάσαι* den Vorzug, für welche eine Reihe von Zeugen spricht, deren gleichmäßige Uebereinstimmung auch über das *τοῦτο* des 14., das *εἰ καὶ* des 15., das *κατέναντι* des 19., das *ἐλθόντος μου* des 21. Verses entscheidet; so scheint es unthunlich, den Satz als Frage zu fassen, da dann *πάσαι* ein mit Sinn und Meinung der Frage unverträgliches Gewicht hat²⁾. Der Ton der Frage müßte auf *ὑμῖν* und *ἀπολογούμεθα* ruhen, und nicht auf *πάσαι*, das ihn vermöge seiner Stellung haben würde, oder es müßte heißen *οὐχὶ πάσαι δοκείτε*. Ob es schon lange her ist³⁾, daß die Leser des Apostels Rede für eine auf Bestimmung ihres Urtheils über ihn abzweckende Schutzrede nehmen, kann unmöglich die Frage sein, sondern nur, ob sie es thun, oder ob sie es nicht schon von lange her thun. Unter diesen Umständen erscheint es angezeigt, zu versuchen, ob *πάσαι*, welches dann ebenso wenig nachhinkt⁴⁾, als 1 Joh. 4, 3 ἤδη, nicht etwa zum Vorhergehenden gehört. Und in der That dürfte sich empfehlen, es mit *οὐ τοῖς αὐτοῖς ἔχουσιν* zu verbinden, welches dadurch einen von *οὐ τῷ αὐτῷ πνεύματι περὶ πατήσασμεν* verschiedenen, aber angemessenen Sinn bekommt. Während Letzteres erinnert, daß des Apostels und seiner Berufsgenossen Verhalten ein ihnen gemeinsames gewesen sei, erinnert Ersteres, daß es von lange her das immer selbe und gleiche gewesen sei. Nun kann *δοκείτε, ὅτι ὑμῖν ἀπολογούμεθα* eine Frage sein, welcher *κατέναντι Θεοῦ ἐν Χριστῷ λαλοῦμεν* antwortend gegenübertritt. *Τὰ δὲ πάντα ὑπὲρ τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς* hienit in Einen Satz zusammenzuziehen, indem man *τάδε* schreibt⁵⁾, hätte zwar kein sprachliches Bedenken⁶⁾, da *τάδε* gar wohl rückwärts weisen könnte⁷⁾, aber es würde den Nachdruck schwächen, mit welchem bei der gewöhnlichen Schreibung der Zweck alles dessen, was der Apostel hier

Selbstsucht
der Gemeinde
überhoben
wäre.
12, 19—13, 10.

1) vgl. 3. B. Luc. 13, 2. 4. 2) vgl. Meyer, Osiander, Maier. 3) vgl. 3. B. Plato Phaedr. 257 C; Soph. Philoct. 589. 4) gegen Meyer. 5) so Griesbach, Olshausen u. A. 6) gegen de Wette. 7) vgl. Luc. 10, 39.

redet, daß es nämlich dienen soll, die Gemeinde in ihrem Christenstande vorwärts zu bringen, neben dem Andern, daß es vor Gott und in Christo und also nicht aus menschlicher Absicht und Menschen zu Gehör geredet ist, angemessener Weise eigens betont erscheint.

Wie sehr übrigens die Leser irren, wenn sie meinen, es sei dem Apostel darum zu thun, von ihnen nicht ungünstig beurtheilt zu werden, wird ihnen noch schärfer zu wissen gethan in der Begründung des *ὑπὲρ τῆς ὑμῶν οἰκοδομῆς*. Er ist allerdings besorgt, und zwar er persönlich. Da es sich nämlich darum handeln wird, was er nach seiner persönlichen Stellung zur Gemeinde zu thun gedenkt, so schreibt er nun wieder in der ersten Person Singularis, nachdem er sich vorher, wo es sich nur überhaupt um die Abfassung des Briefs handelte, welcher ja doch seine und des Timotheus gemeinsame Ansprache ist, der ersten Person Pluralis bedient hatte. Besorgt also ist er, aber nicht darum, ob ihn die Gemeinde auch nicht ungünstig beurtheile, sondern das befürchtet er, bei seiner Hinkunft sie nicht so zu finden, wie er sie will, und ihnen so erfunden zu werden, wie sie ihn nicht wollen: eine bezeichnende Verschiedenheit des Ausdrucks, in welcher liegt, daß er ihnen¹⁾, wenn er es anders findet, als er will, das Gegentheil dessen sein wird, wie sie ihn zu haben wünschen. Wie er es aber zu finden fürchtet, legt er in die beiden ebenfalls von *φοβοῦμαι* abhängigen Sätze auseinander, deren zweiten fragweise zu nehmen²⁾ um so mehr eine rhetorische Unmöglichkeit ist, als die Frage mit *μή*, also mit der hier doch gewiß unpassenden Erwartung, sie verneint zu sehen, gestellt sein würde. Der erste dieser beiden Sätze entspricht der ersten, der zweite der zweiten Hälfte des ihnen vorausgegangenen. Die im ersten benannten sittlichen Uebel sind solche, durch welche das gemeindliche Leben als solches gestört wird. Ihre Aufzählung beginnt mit *ἔρις*, den Zänkereien der unter sich Uneinigen, setzt sich fort mit *ζηλος*, der Leidenschaft, welche keine andere Meinung verträgt, und *θυμοί*, den Aufwallungen des Zorns gegen diejenigen, die es anders meinen, geht über zu *ἐριθειαι*, den Aeußerungen und Strebungen

¹⁾ vgl. Meyer. ²⁾ so Lachmann.

der gemeinen Selbstsucht¹⁾, welche solche Mittel wie καταλαλαί und ψιθυρισμοί nicht verschmäht, und zu γνωιώσεις, den Selbstaufblähungen der Hoffart, welche mehr sein will, als sie in Wahrheit ist, und schließt endlich mit ἀκαταστασία, den aus allem dem erwachsenden Störungen der guten und friedlichen Ordnung des Gemeinlebens. Der andere Satz dagegen hat es mit sittlichen Schäden zu thun, welche den Einzelnen für ihre Person anhaften. Sünden der Unreinigkeit, welche die geschöpfliche Ehre des leiblich menschlichen Wesens beflecken, der Hurerei, welche wider die göttliche Ordnung des geschlechtlichen Lebens streiten, der Ausschweifung, welche die sittlichen Schranken des Brauchs der natürlichen Dinge durchbrechen²⁾, hat der Apostel laut 1 Kor. 5, 9 bei seinem vorigen Aufenthalte in Korinth vorgefunden, während jene Störungen des gemeindlichen Lebens erst später eingetreten waren. Daher schreibt er in dieser Beziehung μη πάλιν ἐλθόντος μου ταπεινώσει με ὁ θεός μου πρὸς ὑμᾶς, wo πάλιν zum ganzen Satze gehört³⁾, und das, was er fürchtet, als eine Wiederholung dessen bezeichnet, was ihm schon einmal bei seiner Hinkunft begegnet ist. Bloss mit ἐλθόντος μου verbunden wäre es müßig⁴⁾, und bloss mit ταπεινώσει με verbunden steht es nicht an seiner rechten Stelle. Eben deshalb, weil seine persönliche Hinkunft, die ihn zum Augenzeugen dieser Schäden macht, für das, was er zu erleben fürchtet, selbstständige Bedeutung hat⁵⁾, schreibt er der verbürgten Lesart zufolge ἐλθόντος μου.

Schon einmal also hat ihm Gott seine Hinkunft zur Beugung gedeihen lassen, und er befürchtet, daß es ihm wieder so gehen, daß er wieder gesenkten Hauptes der Gemeinde gegenüberstehen werde. Denn in diesem Sinne der körperlichen Beugung des Niedergeschlagenen ist ταπεινώσει με gemeint, und im Sinne der Richtung, in welcher der Niedergeschlagene so zu stehen kommt, ist es mit πρὸς ὑμᾶς verbunden. Den schmerzlichen Eindruck benennt der Apostel zunächst, hier wie 2, 1, den es ihm machen würde, wenn ihm so schlimme sittliche Schäden vor Augen kämen. Er fürchtet, viele von denen betrauern zu müssen⁶⁾, welche früher gesündigt und um ihre

1) vgl. 3. Gal. 5, 20, 2) vgl. 3. Gal. 5, 19. 3) vgl. Meyer. 4) gegen de Wette u. A. 5) vgl. Rost Gramm. S. 720. 6) vgl. Meyer.

Sünde nicht Buße gethan haben. Nicht sagt er von solchen, welche noch fortwährend in denselben Sünden leben, deren sie sich vordem schuldig gemacht hatten. Vielmehr bezeichnet das perfektische Participium τῶν προημαρτηκότων ein als abgeschlossene Thatsache der Vergangenheit angehöriges, aber freilich auch als von da her rührende Schuld in die Gegenwart hereinragendes Sündigen. Es ist ein vordem geschehenes, aber ein ungesühntes Sündigen. Denn er fügt hinzu καὶ μὴ μετανοήσαντων. Aber unverständlich bleibt bei der gewöhnlichen Verbindung dieser Genitive mit πολλούς, warum er nicht von diesen Sündern überhaupt, sondern nur von vielen derselben sagt, er fürchte, daß er sie zu betrauern haben werde. Man hilft sich damit, daß man πενθεῖν im Unterschiede von einem Betrauern, welches nur Mitgefühl wäre, ein Trauern bedeuten läßt, welches exemplarische Bestrafung einschließt und darum nicht alle Sünder, sondern nur einen Theil derselben betrifft¹⁾, oder daß man das Sündigen, welches mit προημαρτηκότων gemeint ist, von den sonderlichen Sünden der Wollust unterscheidet, um welche er trauern zu müssen fürchtet, und, indem man ἐπὶ τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ πορνείᾳ καὶ ἀσελγείᾳ ἢ ἔπραξαν mit πενθήσω verbindet, seine Besorgniß nur auf diejenigen Sünder sich beziehen läßt, die er der Wollust schuldig finden wird²⁾. Im erstern Falle versteht man πενθεῖν in einem unerweislichen Sinne³⁾, welcher um so unzulässiger ist, je deutlicher der Ausdruck hätte sein müssen, wenn der Apostel ein Thun benennen wollte, welches selbstverständlich nicht alle unbußfertigen Sünder betraf. Im zweiten Falle würde der Apostel diejenigen, die er betrauert, nach einem andern Sündigen benennen, als um das er trauert, und nicht ihre Unbußfertigkeit betrauern, die noch fortwährt, sondern nur gewisse Sünden, und zwar solche, die sie werden begangen haben, nicht die sie zur Zeit begehen. Denn es heißt nicht ἢ πράσσουσιν, wie es heißen müßte, wenn ἐπὶ von πενθήσω abhänge, sondern ἢ ἔπραξαν, und hinter τῶν προημαρτηκότων folgt καὶ μὴ μετανοήσαντων und nicht καὶ οὐ μετενόησαν hinter ἢ ἔπραξαν. Nicht zu gedenken, daß der Apostel Angesichts der Möglichkeit, ἐπὶ

¹⁾ so de Wette, Osiander, Alöpfer. ²⁾ so Meyer, Bisping u. A. ³⁾ vgl. j. 1 Kor. 5, 2.

mit μετανοήσάντων zu verbinden¹⁾, seinen Satz gerade in dem Punkte, auf den es ankam; mit einer Mißverständlichkeit behaftet hätte, welche so leicht zu vermeiden war, wenn er, was ohnehin dann geeigneter gewesen wäre, πενθήσω hinter μὴ μετανοήσάντων stellte. Allerdings besteht ein Unterschied des Sinnes zwischen μετανοεῖν ἀπό τινος²⁾ oder ἐκ τινος³⁾ und zwischen μετανοεῖν ἐπὶ τινι oder περὶ τινος⁴⁾, aber doch nur in so fern, als in letzterm das Ablassen von dem, das man sich reuen läßt, nicht ausgedrückt liegt. Und gerade deshalb dürfte hier ἐπὶ die angemessenere Präposition sein, indem der Apostel nicht sagen will, daß die, welche er betrauern zu müssen fürchtet, noch in denselben Sünden fortleben, welche sie früher sich haben zu Schulden kommen lassen, sondern daß sie sichs nicht gereuen lassen, sie gethan zu haben. Da nun also mit πενθήσω etwas bezeichnet ist, was alle diese unbußfertigen Sünder zum Gegenstande haben muß, und die Vielen, welche πενθήσω zum Object hat, eben diese unbußfertigen Sünder sein müssen, so wird der Apostel τῶν προημαρτηκότων καὶ μὴ μετανοήσάντων nicht als Partitivgenitiv von πολλούς abhängig, sondern als selbstständigen Participialsatz gemeint haben. Viele, sagt er, werde ich zu betrauern haben, wenn die, welche vordem gesündigt hatten, nicht werden Buße gethan haben.

Aus der Bezugnahme auf ein früheres Mal, wo er bei seiner Anwesenheit in Korinth so niederschlagende Wahrnehmungen machte⁵⁾, erhellt, daß das προ in προημαρτηκότων jedenfalls auf die Zeit vor seinem damaligen Besuche der Gemeinde zurückweist. Hierzu stimmt auch das Gewicht, welches er darauf legt, daß er jetzt zum dritten Male nach Korinth kommt. Denn die mit diesem Bemerkten eingeleiteten Worte ἐπὶ στόματος δύο μαρτύρων καὶ τριῶν σταθήσεται πᾶν ῥῆμα, welche keinen Falls bloß auf den vorhergehenden Satz sich beziehen können, da derselbe für sich allein nichts bietet, was ihnen irgend verwandt wäre⁶⁾, sind hier eben so wenig, als Deut. 19, 15 oder Matth. 18, 16 in dem Sinne gemeint, es solle kurzer Proceß gemacht werden, auf Aussage der nothdürftigsten Zahl von

¹⁾ vgl. LXX Joel 2, 13; Amos 7, 3; Jon. 4, 2; or. Man. 7. ²⁾ Akt. 8, 22. ³⁾ Apokal. 2, 21 f.; 9, 20 f.; 16, 11. ⁴⁾ so z. B. LXX Jer. 18, 8. ⁵⁾ vgl. 1 Kor. 5, 9. ⁶⁾ gegen Grotius. Billroth, de Wette u. A.

Zeugen hin Entscheid erfolgen¹⁾, noch auch, es solle ein ordentliches Verfahren mit Zeugenverhör stattfinden²⁾. Der Apostel kann von dieser Gesetzesbestimmung nur in dem Sinne Anwendung machen, in welchem das Gesetz sie meint, kann also nur sagen wollen, Ein Zeuge genüge nicht, um eine Sache spruchreif zu machen, ein doppeltes, auch wohl — denn so ist *καὶ* zu verstehen — ein dreifaches Zeugniß solle vorliegen, auf welches hin der Spruch erfolge. Es fragt sich nur, wie ihm die Anziehung dieser Gesetzesbestimmung mit dem Umstande zusammenhängt, daß er jetzt zum dritten Male nach Corinth kommt. Hierüber giebt er uns aber selbst die erforderliche Aufklärung, indem er fortfährt: *προσέρχῃ καὶ προλέγω ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ τοῖς λοιποῖς πᾶσιν, ὅτι ἐὰν ἔλθω εἰς τὸ πάλιν οὐ φείσομαι*. Unmöglich kann hier, wo er so eben gesagt hat, er komme jetzt zum dritten Male zu ihnen, ὡς παρὼν τὸ δεύτερον καὶ ἀπὼν νῦν so mit προλέγω zusammengehören, daß es hieße, was er voraussetzte, das sage er voraus gleich als wäre er zum zweiten Male bei ihnen³⁾. Παρὼν τὸ δεύτερον entspricht dem προσέρχῃ, ἀπὼν νῦν dem προλέγω, und ὡς — καὶ ist nichts weiter als „wie — so auch“. Also sind diejenigen, welche zuvor, nämlich vor seiner zweiten Anwesenheit, gesündigt hatten, und alle Uebrigen, nämlich alle, welche eine derartige Drohung angehen mag⁴⁾, wenn sie auch nicht wie jene schon damals mit ihr gemeint gewesen waren, nunmehr zweimal gewarnt, mündlich und schriftlich, und seine Hinkunft selbst wird ihnen die dritte und letzte Mahnung sein, in sich zu gehen. Sie können sich, wenn er dann unnachsichtlich einschreitet, nicht beklagen, daß er durch voreilige Verurtheilung und Strafe gegen Sinn und Geist jener Gesetzesbestimmung gehandelt habe⁵⁾. Seine wiederholte Androhung zeugt eben so wider sie und überführt sie ihrer Unbußfertigkeit eben so zureichend, um nun die Strafe eintreten zu lassen, wie die übereinstimmende Aussage mehrerer Zeugen den Thatbestand eines Vergehens feststellt und spruchreif macht. In dem vorliegenden Falle handelt es sich eben nicht darum, ob Einer dieß oder das wirklich gethan hatte,

¹⁾ so Meyer. ²⁾ so z. B. Matt, Rückert, Bisping. ³⁾ so z. B. de Wette.

⁴⁾ gegen Meyer. ⁵⁾ vgl. Mosheim.

und kann sich deshalb Paulus nicht darauf berufen wollen, daß er so und so oft selbst in Korinth gewesen sei und also gleichsam so und so viele Zeugen des Geschehenen vorstelle¹⁾: eine Auffassung, welche weder mit dem Sinne der Gesetzesbestimmung, noch mit B. 2, wo er sich vielmehr auf sein mündliches und schriftliches Wort beruft, noch endlich, da er nur auf seine zweite Anwesenheit sich berufen könnte und mit τοῖς λοιποῖς πᾶσι nicht solche meinen kann, deren Sünden er schon damals gesehen hat, mit der thatsächlichen Wirklichkeit in Einklang steht. Nicht die einzelnen Versündigungen, deren Thatbestand wohl gar erst hätte ermittelt oder sichergestellt werden müssen, sondern die Unbußfertigkeit, welche so viele Zeugen wider sich hatte, als warnende Strafandrohungen vorausgegangen waren, wird der Apostel bestrafen.

Und zwar wird er dieß thun und nicht schonen, dieweil die Gemeinde darauf aus ist, den in ihm redenden Christus sich bewähren zu sehen. Denn an den vorhergehenden Satz schließt ἐπεὶ sich an, und nicht führt es einen Vorderatz ein, dessen Nachsatz erst in B. 5 folgt²⁾. Zwar wäre gerade im Gebrauche dieser Konjunktion eine weite Trennung des Nachsatzes vom Vorderatze nichts Ungewöhnliches³⁾, aber ἐαυτοὺς πειράζετε paßt nicht, Nachsatz zu ἐπεὶ δοκιμῇν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ zu sein, da die Erfüllung jener Forderung den Lesern nur dazu dienen würde, zu erkennen, wie es mit ihnen selbst, nicht aber wie es mit dem im Apostel oder, was wesentlich dasselbe ist⁴⁾, durch den Apostel redenden Christus bestellt ist. Desto besser schließt es sich an οὐ φείσομαι an. Denn wenn der Apostel seine Androhung verwirklicht und unachsichtlich einschreitet, so haben sie hieran eine thatsächliche Bewährung des in ihm redenden Christus, daß er ein Christus ist, der nicht bloß zu reden, sondern auch zu handeln weiß. So nämlich ist Angesichts des Folgenden, wo von Christi Machtvermögen die Rede ist, δοκιμῇν τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ zu verstehen, und nicht von jenem Beweise, den der Apostel giebt, daß Christus in

¹⁾ so Chrysostomus, Calvin, Olshausen, Osiander, Maier, auch Rübiger krit. Untersuchungen S. 197. ²⁾ so Bachmann, Olshausen u. A. ³⁾ vgl. z. B. Jl. XVIII. 101 u. Epiph. z. d. St. ⁴⁾ vgl. z. B. Hebr. 1, 1.

ihm redet¹⁾. Wobei jedoch zu bedenken ist, daß es sich nicht um Christus schlechthin handelt, sondern um den durch Paulus redenden, welcher eben nicht der rechte, nicht wirklich Christus wäre, wenn er nur Worte hätte. Indem die Gemeinde auf diejenigen hörte, welche dem Apostel nachsagten, er sei nur stark in Worten aus der Ferne, oder schwach, wo er persönlich aufzutreten habe²⁾, indem sie also, anstatt solche Reden abzuweisen, es selbst noch darauf ankommen ließ, ob es sich so verhalte; begehrte sie thatsächlich, wenn auch, ohne sich dieß zu gestehen oder klar zu machen, eine Bewährung des in ihm redenden Christus. Denn von einer Herausforderung Christi durch Unbußfertigkeit oder Ungehorsam³⁾ ist keine Rede. Ihrer würde er nicht die Gemeinde überhaupt, nicht diejenigen bezichtigen, welchen er gleich hernach zuruft *ἐαυτοὺς περιέλας εἰ ἔστι ἐν τῇ πίστει*. Er würde nicht *ζητεῖτε* schreiben, so wenig er vorher *τοῖς προημαρτηκόσιν καὶ ὑμῖν πᾶσιν* geschrieben hat, sondern *ζητοῦσιν*, ja würde *ζητεῖν* gar nicht gebrauchen, welches doch immer ein ernstliches Begehren nach Etwas ausdrückt. Schon das Nächstfolgende würde nicht dazu passen, wo er mit einem relativischen Anschlusse, statt dessen wir demonstrativ fortfahren würden, von dem durch ihn redenden Christus aussagt, er sei nicht schwach, auf sie zu wirken, sondern eine Macht in ihnen. Der Christus, zu welchem sie in Beziehung stehen, ist ja kein anderer, als der durch den Apostel redende⁴⁾, welcher mittelst des apostolischen Worts zu ihnen in Beziehung getreten ist. Von ihm, und nicht von Christo schlechthin, sagt er, daß er nicht schwach sei in der Richtung auf sie, nicht außer ihnen befindlich und unvermögend, sich an ihnen zu bethätigen, sondern machtvoll in ihnen, innerlich ihnen bewohnend mit dem Vermögen, sie mächtig zu durchwalten.

Bei dem sich hieran anschließenden begründenden Satz ist vor allem wieder festzuhalten, daß Subjekt desselben nicht Christus an sich und schlechthin, sondern der durch den Apostel redende Christus ist. Von dem Christus, nach dessen Bewährung die Gemeinde verlangt, heißt es zur Begründung dessen, was mit *δυνατῇ ἐν ὑμῖν*

¹⁾ so z. B. Billroth, Rückert. ²⁾ vgl. 10, 10. ³⁾ so z. B. Calvin, Platt, Rückert, Osiander, Maier. ⁴⁾ vgl. 1, 19.

von ihm ausgesagt ist, καὶ γὰρ εἰ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως Θεοῦ. So nämlich will der Satz geschrieben sein, da sich viel leichter erklärt, wie man dazu kommen konnte, εἰ zu tilgen, als es einzuschreiben¹⁾. Es lag näher, die Gleichförmigkeit dieses und des folgenden Satzes zu vervollständigen, als an der Unbedingtheit der Aussage ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας Anstoß zu nehmen. Ohne εἰ geschrieben würde der Satz eines unentbehrlichen μέν ermangeln²⁾, da erst seine zweite Hälfte dem δυνατεῖ ἐν ὑμῖν zur Begründung dient. Belassen wir es, so dient der Vorderatz, die Thatfache zu benennen, durch welche ein von göttlicher Macht herrührendes Leben dieses Christus ausgeschlossen scheinen könnte, ohne doch wirklich durch sie ausgeschlossen zu sein. Denn nicht im Sinne von εἰ καὶ steht καὶ εἰ, was undenkbar ist³⁾, noch gehört καὶ εἰ zusammen, sondern καὶ γάρ, so zwar, daß καὶ ein dem ganzen Satze und also zunächst dem Nachsatze angehöriges „auch“ ist. Daß der durch den Apostel redende Christus, nachdem göttliche Schwachheit⁴⁾ Ursache seiner Kreuzigung gewesen ist, wie der nur die Form einer Bedingung habende Vorderatz besagt, nunmehr in einem Leben steht, welches er vermöge göttlicher Macht hat, wird dem Andern, daß er in der Gemeinde mächtig ist, als dessen Begründung angefügt: ein Verhältniß, welches mit sich bringt, daß der Ton auf ἐξ ἀσθενείας und ἐκ δυνάμεως liegt, Θεοῦ aber zu beidem gehört, da andernfalls ἀσθενείας einer Näherbestimmung bedürfte, durch welche Θεοῦ auf δυνάμεως eingeschränkt würde. Daß aber, was dieser Satz von Christo sagt, auf den durch den Apostel redenden Christus, also auf ihn selbst, sofern Christus durch ihn redet, seine Anwendung findet, dient der andere mit καὶ γάρ angeschlossene Satz zu begründen, dessen καὶ diesmal seinen Ton auf ἡμεῖς wirft.

Denn einer Begründung bedarf der Satz καὶ εἰ ἐσταυρώθη ἐξ ἀσθενείας, ἀλλὰ ζῇ ἐκ δυνάμεως Θεοῦ in keiner Weise, und es wäre verwunderlich, wenn er dadurch begründet würde, daß Schwäche einerseits und Lebendigkeit andererseits auch bei dem Apostel vermöge seiner Gemeinschaft mit Christo sich finde⁵⁾, während man

¹⁾ gegen Meyer. ²⁾ vgl. Rückert. ³⁾ gegen Osiander, Maier. ⁴⁾ 1 Kor. 1, 25. ⁵⁾ so z. B. Meyer, Osiander.

vielmehr denken sollte, daß letztere Thatfache aus ersterer zu erklären wäre, zumal es nicht *ζῶμεν* heißt, sondern *ζήσομεν*, und *ἀσθενοῦμεν ἐν αὐτῷ* doch sicherlich nicht, wie man sagt¹⁾, Ausdruck einer kühnen Erfahrungsgewißheit, auch nicht durch *μὲν* und *δέ* mit *ζήσομεν σὺν αὐτῷ* verbunden und ihm untergeordnet, sondern vielmehr zunächst für sich allein dem Vorhergehenden angeschlossen ist. Wenn der Apostel schwach ist, so ist dieß eine Schwachheit in Christo; seine Beschlossenheit in Christo bringt sie mit sich, der von wegen göttlicher Schwachheit den Kreuzestod erlitten hat, aber kraft göttlicher Machtfülle im Leben steht. Und so schließt denn auch diese seine Schwachheit nicht aus, daß er in der Richtung auf eben die, welchen er schwach erscheint — denn so ist *eis ὑμᾶς* gemeint —, in einem Leben stehen wird, welches Gemeinschaft des Lebens Christi, also Leben kraft göttlicher Machtfülle ist. Da wird dann die Gemeinde den Christus, dessen Wort sie durch den Apostel vernimmt, mit der That sich und sein Wort bewähren sehen, oder, was dasselbe ist, sie wird den Apostel selbst, durch den Christus redet, in der Kraft Christi handeln sehen.

So schließt der Gedankenzusammenhang ab, welcher durch den hinter *οὐ φέλομαι* gefolgten Satz *ἐπεὶ δοκιμὴν ζητεῖτε τοῦ ἐν ἐμοὶ λαλοῦντος Χριστοῦ* hervorgerufen worden war, und der Apostel kann damit fortfahren, daß er im Rückblide auf diesen Satz den Lesern zuruft, *ἐαυτοὺς πειράζετε εἰ ἔστέ ἐν τῇ πίστει, ἐαυτοὺς δοκιμάζετε*. Statt es auf eine Probe abzusehen, ob der durch den Apostel redende Christus wirklich der ist, für den er gelten will, sollen sie mit sich selbst die Probe machen, ob sie im Glauben stehen, bei sich selbst zusehen, ob sie das in Wahrheit sind, wofür sie sich halten. Warum der Apostel hiebei gerade den Glaubensstand als das benennt, wornach zu sehen sei, muß aus dem mit *ἢ οὐκ* angeschlossenen Frage-²⁾satz²⁾ erhellen, indem dieser etwas benennen wird, aus dessen Abwesenheit es sich freilich begriffe, wenn die Leser der an sie gerichteten Aufforderung nicht nachkämen. Dieß ist aber nicht die Thatfache selbst, daß Jesus Christus ihnen einwohnt, wie es der Fall sein müßte, wenn der Apostel aus dieser Thatfache die Verpflichtung her-

¹⁾ so Meyer. ²⁾ vgl. z. 1 Kor. 6, 2.

leitete, das zu thun, was er gefordert hat¹⁾. Eben so wenig ist es etwas Futurisches, dessen sie sich zu versehen haben, wie es der Fall sein müßte, wenn er sie dadurch, daß er ihnen die Erkenntniß der Einwohnung Christi als Frucht ihrer Selbstprüfung in Aussicht stellte, zu solcher Selbstprüfung ermunterte²⁾. Es ist Mißverständnis, wenn man meint, ihr ἐπιγινώσκειν ἑαυτοὺς habe die Selbstprüfung zur Voraussetzung³⁾. Erproben sollen sie sich, ob sie im Glauben stehen, und das können sie, wenn sie sich selbst erkennen, wie es zunächst heißt, oder, wie das appositionelle οὕτω hinzufügt⁴⁾, wenn sie erkennen, daß Christus, der im Apostel zu ihnen redet, ihnen, der Gemeinde und den Gemeindegliedern⁵⁾, einwohnt. Letzteres macht ihren Christenstand aus von Seiten Christi, Ersteres von Seiten ihrer selbst. Auf Grund des Einen sollen sie sich erproben hinsichtlich des Andern; und sie müßten sich nicht dafür kennen, daß das Eine von ihnen gilt, wenn sie den Muth nicht hätten, hinsichtlich des Andern die Probe mit sich zu machen. Diese Probe wird aber darin bestehen, daß sie es nicht darauf ankommen lassen, ob der Apostel gegen die Schäden in ihrer Mitte einschreitet, sondern selbst damit vorgehen.

Der an die Frage angeschlossene Satz εἰ μὴ τι ἀδόκιμοι ἐστέ kann ihr angehören oder nicht. Gehört er ihr an, so kann er Bedingungsatz nur zu Ἰησοῦς Χριστός ἐν ὑμῖν sein. Denn im Anschlusse an οὐκ ἐπιγινώσκετε ἑαυτοὺς würde er dieser Frage die unsinnige Wendung geben, daß sie dahin lautete, ob sie sich nur in dem Falle selbst erkennen, wenn sie unprobehaltig sind. Aber auch im Anschlusse an Ἰησοῦς Χριστός ἐν ὑμῖν kann er nicht der Frage angehören sollen, weil diese Thatsache nicht in ihrer Bedingtheit, sondern an sich selbst dasjenige sein muß, wovon zu erwarten steht, daß sie es erkennen. Eine selbstständige Frage⁶⁾ kann der Satz freilich ebenso wenig sein. Denn auch wenn Luc. 9, 13 εἰ μὴ τι wirklich fragweise gemeint sein sollte⁷⁾, so wäre doch hier eine mit „ob nicht“ gestellte Frage solchen Inhalts undenkbar. Da nun

¹⁾ gegen Osiander, Maier u. A. ²⁾ so z. B. Meyer, Bisping. ³⁾ so Meyer. ⁴⁾ gegen Rückert, vgl. 1, 14. ⁵⁾ vgl. de Wette. ⁶⁾ so z. B. Flatt. ⁷⁾ vgl. dagegen Buttmann Gramm. des neutest. Sprachgebr. S. 191.

vollends unmöglich ist, den Satz von *ἐαυτοὺς δοκιμάζειν* abhängen zu lassen¹⁾, so bleibt nur übrig, ihn als nachgängige Einschränkung zu fassen, welche dem Fragesatz beigegeben ist. Aber Einschränkung des Hauptsatzes kann er wiederum nicht sein. Denn eine Frage verträgt ja keine solche Einschränkung, und aus *ἡ οὐκ ἐπιγινώσκειτε ἑαυτοὺς* ein *ἐπιγινώσκειτε*²⁾ oder gar *ἐπιγινώσσεσθε*³⁾ zu entnehmen, das man zwischenschiebt, um jenen Bedingungsatz dranzuschließen, ist ein unzulässiges Verfahren. Es muß also der Aussagesatz *Ἰησοῦς Χριστὸς ἐν ὑμῖν* sein, dem er sich anfügt. Die Thatsache selbst, daß Christus in ihnen ist, und nicht ihr Bewußtsein derselben, hängt davon ab, ob sie darnach beschaffen sind, um in Gottes Augen für Christen zu gelten. Findet nun also nicht etwa der Fall bei ihnen statt, in welchem allein die Voraussetzung, daß Christus in ihnen sei, nicht zuträfe, so kann ihnen die Selbsterkenntniß nicht fehlen, deren sie ermangeln müßten, wenn die Forderung, die der Apostel an sie stellt, der Berechtigung entbehren sollte. Denn vermöge ihres christlichen Selbsterkennens, welches in der Erkenntniß besteht, daß Christus in ihnen ist und nicht etwa nur als Gegenstand einer äußerlich an sie gebrachten Lehre von ihnen gewußt wird, sind sie vor allem darauf angewiesen, sich selbst zu prüfen und die Probe an sich zu machen, ob sie in dem Glauben stehen, welcher ihrerseits dem entspricht, anstatt nur darnach auszusuchen, wie der, welcher Namens Christi zu ihnen redet, oder, um es richtiger auszudrücken, wie der in ihm und durch ihn redende Christus durch thatsächliche Geltendmachung seines Wortes an ihnen sich bewähren wird. Sie würden, wenn sie es anders hielten, zu dem Schlusse berechtigen, daß sie nur Namenschristen sind, indem nur bei solchen die Voraussetzung, daß Christus in ihnen sei, nicht zutrifft.

Wenn nun die Leser das thun, was der Apostel sie thun heißt, so warten sie nicht darauf, ob er wirklich den ihm abgesprochenen Muth haben wird, unnachsichtlich einzuschreiten, sondern gehen mit sich selbst ins Gericht. Damit wäre dann ihm die Probe erspart, auf die er sich sonst gestellt sehen wird. Aber wenn er sie hienach

¹⁾ so Ewald. ²⁾ so J. B. Rückert. ³⁾ so J. B. Frischa, Billroth, Meyer.

ermahnt, so will er dieß doch nicht so verstanden wissen, als ob er sich nicht zutraute, die Probe, welche seiner wartet, zu bestehen. Daher fährt er fort: ἐπιζῶ δὲ ὅτι γνώσεσθε ὅτι ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν ἀδόκιμοι. Im Gegensatz zu derjenigen Unprobehaltigkeit, von welcher er gesagt hat, daß sie bei den Lesern statthaben müßte, wenn sie das nicht thäten, was er sie thun heißt, sagt er von sich, daß sie die Erfahrung machen werden, es fehle ihm an derjenigen Probehaltigkeit nicht, von der sie bezweifeln, ob sie ihm eigne. Da er dieß aber wiederum nicht so verstanden wissen will, als hoffe er, Anlaß zum Strafen zu haben, damit er beweisen könne, daß es ihm an Muth und Kraft hiezu nicht gebreche, so fügt er gleich hinzu: εὐχόμεθα δὲ πρὸς τὸν θεὸν μὴ ποιῆσαι ὑμᾶς κακὸν μηδέν. Der Umstand, daß sich neben εὐχόμεθα auch die Lesart εὐχομαι findet, veranlaßt, wenn auch der Pluralis reichlicher, unter anderm auch durch die sinaitische Handschrift bezeugt ist, doch zu der Frage, welchen innern Grund es habe, wenn der Pluralis geschrieben sein will. Seit der Apostel von seiner Drohung οὐ φείσομαι zu der Auseinandersetzung übergegangen ist, wie übel die Leser daran thun, wenn sie darauf warten, ob er den Muth haben werde, seine Drohung zu vollziehen, ist er von der ersten Person Singularis, in welcher er, solche leicht begreifliche Stellen wie 11, 12 oder 11, 21 oder 12, 19 ausgenommen, seit Anfang des eilften Kapitels von sich sonderlich gesprochen hatte, in die erste Person Pluralis übergetreten. Doch hat es damit schließlich auch nur dieselbe Bewandniß, wie mit 12, 19. Sobald eben die besondere Veranlassung für ihn wegfällt, seine Person hervorzukehren und der Gemeinde gegenüberzustellen, faßt er immer seinen Berufsgenossen, wie in der Ueberschrift des Briefs, so auch in der Ausführung desselben mit sich zusammen. Gedroht zu haben und nun in den Fall zu kommen, wo es galt, die Drohung zu verwirklichen, war persönliche Sache des Paulus; dagegen die sittliche Stellung zu einem solchen Falle theilte er mit dem, welcher auch an der in Korinth seiner wartenden Berufsaufgabe mitbetheiligt war. Hiernach zu urtheilen, ist abgesehen von der äußeren Bezeugung schon an sich wahrscheinlicher, daß er εὐχόμεθα geschrieben hat¹⁾.

¹⁾ gegen Maier.

Denn während *ἐπιζω* nur der Form angehört, in welche gefaßt ist, weissen sich Paulus für sich und seine Berufsgenossen versieht, schließt sich, daß er zu Gott wünscht, den Lesern nichts Böses anzuthun¹⁾, nicht an *ἐπιζω* an als etwas, das mit diesem seinem Hoffen auf gleicher Linie liegt, sondern ist ein wesentlicher Zug der sittlichen Stellung, welche sie beide zu dem in Rede stehenden Vorkommnisse ihres gemeinsamen Berufslebens einnehmen.

Man könnte übersetzen und hat meistens übersetzt: „Wir wünschen zu Gott, daß ihr nichts Böses thuet“²⁾. Allein abgesehen von dem Befremden, daß der Apostel etwas so Selbstverständliches eigens versichern sollte, ist weder begreiflich, was eine solche Versicherung in diesem Zusammenhange will, wo es sich nicht um Böses handeln kann, das möglicher Weise noch erst begangen wird, sondern um solches, das bereits geschehen ist und seine Strafandrohung hervorgerufen hat, noch verträgt sie sich mit dem Inhalte des Absichtssatzes. Schon zu dem verneinenden Theile desselben will sie nicht passen. Denn der Gedanke an eine Bewährung des Lehrers durch den an den Schülern offenbaren Erfolg seines Wirkens liegt in diesem Zusammenhange fern, wo immer nur von der Selbstbewährung des Apostels in seinem Verhalten gegen die Gemeinde die Rede war; desto näher dagegen liegt, daß der, von welchem Bösesthum verneint wird, mit dem, dessen Probehaltigkeit offenbar sein soll, eine und dieselbe Person sei. Vollends aber ist jene Fassung der Worte unverträglich mit dem bejahenden Theile des Absichtssatzes. Wenn der Apostel zu Gott wünscht, daß die Leser nichts Böses thun mögen, so kann er hiedurch nicht dieß erzielt sehen wollen, daß sie das Gute thun. Die Unterlassung des Bösen gedeiht nicht dazu, daß man das Gute thut, sondern umgekehrt. Ueberhaupt sollte man denken, der Apostel hätte gerade umgekehrt schreiben müssen, er wünsche zu Gott, daß sie das Gute thun, nicht damit seine Probehaltigkeit offen darliege, sondern damit sie nichts Böses thun, er aber als ein Unprobehaltiger zu stehen komme. Als unprobehaltig kommt er nämlich zu stehen, wenn er gedroht hat, scharf einschreiten zu wollen,

¹⁾ so z. B. Flatt, Billroth, Ewald. ²⁾ so z. B. Rückert, de Wette, Olshausen, Meyer, Oslander, Neander, Visping, Maier.

und es dann nicht thut, weil nichts Böses geschieht, gegen das er einschreite. Aber freilich ist es richtiger, daß er als das, was er erzielt sehen möchte, ihr Gutes thun benennt. Denn ihr Gutes thun, welches ja auch die Buße um das geschehene Böse in sich schließt, benimmt jeden Grund, des Lektorn wegen strafend einzuschreiten. Räme es dazu, so wäre erreicht, um was es dem Apostel zu thun ist, wenn er zu Gott wünscht, daß er nicht in die Lage komme, ihnen Böses zuzufügen. Denn nicht um ihn selbst, sondern um sie ist es ihm zu thun. Der Gedanke, der ihn bei seinem Wunsche be-seelt, ist nicht der, wie er dazu kommen möge, daß seine Probe-haltigkeit recht offen zu Tage liege, was er ja freilich durch die Er-füllung seines Wunsches nicht erreichen würde, aber in so fern zu beabsichtigen scheinen könnte, als derjenige für gut und trefflich gilt, welcher dem Andern nichts Böses anthut: eine Auffassung des Zu-sammenhangs, welche überflüssig machen dürfte, *ἵνα* von *εὐχόμεθα* oder einem daraus zu entnehmenden *θέλοντες* abhängig zu denken¹⁾. Es fragt sich nur, ob der Ausdruck *κακόν τινα ποιεῖν* geeignet ist, dasjenige zu bezeichnen, was der Apostel den Lesern anthun würde, wenn er strafend einschritte. Da aber *κακόν* in dieser Verbindung Uebel bedeutet, so wird derjenige, welcher 1 Kor. 4, 21 gefragt hat *ἐν ῥάβδῳ ἔλθω* und 2 Kor. 7, 8 zugestanden hat *ἐλύπησα ὑμᾶς* und jetzt eben gedroht hat *οὐ φείσομαι*, dasselbe, was er 10, 6 ein *ἐκ-δικεῖν* genannt hat, wenn es ihm um einen Gegensatz zu *ποιεῖν τὸ καλόν* zu thun ist, eben so gut *κακόν ποιεῖν* nennen können, als es Luc. 16, 25 heißt, *ἀπέλαβες τὰ ἀγαθὰ σου ἐν τῇ ζωῇ σου καὶ Λά-ζαρος ὁμοίως τὰ κακά*.

Auf die nur uneigentlicher Weise dem *ἵνα* unterstellte zweite Hälfte des bejahenden Absichtssatzes bezieht sich als ihr beigegebene Erklärung die Bemerkung *οὐ γὰρ δυνάμεθα τι κατὰ τῆς ἀληθείας, ἀλλὰ ὑπὲρ τῆς ἀληθείας*. Wenn nämlich die Gemeinde das Gute thut, so kommt es für den Apostel so zu stehen, daß er mit seiner unerfüllt bleibenden Drohung scheinbar zu Schanden wird. Er kann dann nichts thun, was nach Verwirklichung seiner Vorher-sagung aus-sähe, weil, wie er sich ausdrückt, sein Vermögen, Etwas zu thun,

¹⁾ gegen Billroth.

ein Vermögen für die Wahrheit ist und nicht wider die Wahrheit. So drückt er es aus, weil sein Beruf ist, die Wahrheit kundzuthun¹⁾, und in dem Sinne, in welchem dieß sein Beruf ist, also nicht als meinte er, was Rechtens ist²⁾ oder die Wirklichkeit des in Rede stehenden Sachverhalts³⁾ oder gar die Rechtsschaffenheit⁴⁾, bedient er sich dieses Ausdrucks⁵⁾. Wenn die Leser das Gute thun, so kommt darin die von ihm verkündigte Wahrheit zu ihrem Rechte, während ihr Sündigen eine Verläugnung und Beeinträchtigung derselben ist⁶⁾. Er tritt also für die Wahrheit ein, wenn er die Sünder straft, würde aber wider die Wahrheit angehen, wenn er denen hart begegnete, die der Sünde absagen. Zu Letzterm steht ihm kein Vermögen zu Gebote, sondern nur zu Ersterm. Um ein Vermögen nämlich, wie er es mit dem Vollzuge seiner Strafandrohung bethätigen würde, handelt es sich dem Zusammenhange mit B. 7 zufolge, und nicht darum, was er über sich vermöge oder was er dürfe. Dann kann aber B. 9 nicht Begründung oder Bestätigung des 8. Verses sein⁷⁾, der ja derselben auch nicht bedarf. Eine Fortsetzung der in B. 8 begonnenen Begründung kann man ihn, da er mit γὰρ eingeführt ist, freilich eben so wenig nennen⁸⁾. Vielmehr bringt er, nachdem B. 8 dem ἡμῖς δὲ ὡς ἀδύναμοι ὄμεν zur Erläuterung gedient hat, erst die Begründung des so und in dieser Beziehung durch B. 8 erläuterten 7. Verses⁹⁾. Wie sollte sich der Apostel durch Rücksicht auf sich selbst von dem Wunsche abhalten lassen, der Gemeinde kein Uebels zuzufügen, da er dann fröhlich ist, wenn er schwach ist und sie stark? Beides, Schwäche und Stärke, will natürlich dem Zusammenhange gemäß verstanden sein, wornach er schwach ist, wenn er sich nicht in der Lage befindet, sein Vermögen zu muthigem und sieghaftem Handeln thatkräftig zu erweisen, und sie stark ist, wenn sie sich in der Verfassung befindet, nicht etwa gegen die Straf Gewalt des Apostels sicher zu sein¹⁰⁾, was für δυνατός zu wenig ist, sondern sich selbst alles dessen zu erwehren, was andern Falls seine Straf Gewalt herausfordern würde. Nur so verstanden ist der Wunsch des Apostels,

¹⁾ vgl. 4, 1. ²⁾ so z. B. Chrysostomus. ³⁾ so z. B. de Wette. ⁴⁾ so z. B. Flatt. ⁵⁾ vgl. Meyer. ⁶⁾ vgl. Röm. 1, 18; 2, 8. ⁷⁾ gegen Meyer, de Wette, Oslander u. A. ⁸⁾ gegen Maier. ⁹⁾ vgl. Rückert. ¹⁰⁾ so z. B. Meyer, de Wette, Oslander, Bisping, Maier.

daß sie stark seien, und sein Wunsch, daß sie zu dem, was eine Gemeinde Christi sein soll, voll und ganz hergestellt werden, wirklich einer und derselbe, wie das ohne *δέ* zu schreibende *τοῦτο καὶ ἐυχόμεθα* besagt. Was seine Freude ist, wenn er es vor sich sieht, das ist auch sein Wunsch, daß es zu Wege komme, und daß er es wünscht, ist der Grund, warum er das jetzt schreibt, was er schreibt. Man konnte fragen, warum er diese Rügen und Drohungen noch zum Inhalte eines Briefs machte, da er doch vorhatte, persönlich nach Achaia zu kommen. Daher unterläßt er nicht, neben dem auf *τοῦτο καὶ ἐυχόμεθα*, nicht auf *τοῦτο* allein, da es sonst *διὰ τοῦτο καὶ* heißen würde, zurückweisenden *διὰ τοῦτο* mit Betonung des Gegensatzes *ἀπὸν* und *παρὸν* auch noch den Absichtssatz folgen zu lassen, welcher besagt, was er durch sein Schreiben aus der Ferne für seine persönliche Gegenwart verhüten möchte. Ist er erst dort, so muß er mit aller Entschiedenheit — denn dazu steigert sich in *ἀποτόμως* jenes *οὐ γέσσωμαι* des 2. Verses¹⁾ — die Bestrafung eintreten lassen, während er jetzt aus der Ferne noch warnen, mahnen und drohen kann. Insgemein wird *κατὰ τὴν ἐξουσίαν ἣν ὁ κύριος ἔδωκεν μοι* — denn so und nicht wie 10, 8 will auch der sinaitischen Handschrift zufolge geschrieben sein — mit dem Absichtssatz verbunden. Aber man begreift nicht, warum der Apostel dann nicht lieber in Verbindung mit *χρήσωμαι* geschrieben hat *τῇ ἐξουσίᾳ*, und der Beisatz *εἰς οἰκοδομὴν καὶ οὐκ εἰς καθάρσιν* schickt sich zu dem Absichtssatz doch sicherlich weniger, als zum Hauptsatz, wie man denn in ihm die Andeutung eines Grundes erkennt, warum er nicht gern so schroff auftreten will²⁾. Auch ist zwar *χράομαι* mit einem Adverbium ohne Dativ nicht ungebrauchlich³⁾, also die unmögliche Ergänzung eines aus der Umgebung nicht zu entnehmenden *ἡμῖν*⁴⁾ überflüssig; aber bequemer wäre es jedenfalls, wenn sich aus *κατὰ τὴν ἐξουσίαν* ein *αὐτῇ* zu *χρήσωμαι* hinzudenken ließe, wie es der Fall ist, wenn *ἵνα παρὸν μὴ ἀποτόμως χρήσωμαι* zwischenfäglich steht: eine Stellung dieses Absichtssatzes, welche überdies das für sich hat, daß er dann den Nachdruck, mit welchem *διὰ τοῦτο* aufs Vorhergehende hinweist, weniger

¹⁾ vgl. Röm. 11, 21 f. ²⁾ so z. B. Meher. ³⁾ vgl. Efsth. 1, 19; 9, 12, 27; 2 Matt. 12, 14. ⁴⁾ so z. B. Rückert.

beeinträchtigt. Die Gemeinde hat sich ja laut 10, 8 ff. vorsagen lassen, der Apostel überschreite seine Berechtigung, wenn er in so hohem Tone zu ihr rede, wie er im vorigen Briefe gethan hatte. So begreift sich, daß er zum Schlusse geltend macht, er thue, wenn er jetzt so drohend schreibe, nur seiner Machtvollkommenheit gemäß, gebrauche sie aber, wie er beim Beginne dieses hier zu Ende gehenden letzten Abschnitts 12, 19 gesagt hat, als eine zum Bauen und nicht zum Einreißen verliehene, sofern er sich in seinem Schreiben durch den Wunsch leiten lasse, die Gemeinde zu rechtem Vollbestande hergestellt zu sehen, und damit beabsichtige, eine so unnachsichtlich schroffe Anwendung seiner Gewalt, wie er sie, wenn er einmal in Korinth wäre, für seine Pflicht achten müßte, im Voraus unnöthig zu machen.

Deutlicher als mit diesen Schlußworten konnte der Apostel nicht an den Anfang desjenigen Theils seines Briefs zurück erinnern, welcher hier zu Ende geht. Aber er war ja auch mit 12, 19 auf eben das zurückgekommen, was sein Gemüth erfüllte, als er mit 10, 1 auf seine persönliche Stellung zur Gemeinde überging. Er hatte dort die Einzelnen ermahnt, sich mit williger Freigebigkeit an der Spende für die Muttergemeinde zu betheiligen, nicht ohne gewärtig sein zu müssen, daß auch diese Ermahnung von denen, welche seine apostolische Machtvollkommenheit nicht gelten lassen wollten, als anmaßliche Zumuthung werde bezeichnet werden, der man sich aber um so weniger zu fügen brauche, als er nur brieflich sich so viel herausnehme, bei seiner persönlichen Anwesenheit dagegen auch dies Mal viel bescheidener auftreten werde. Wie er nun dort solchen Aeußerungen im Voraus mit der Versicherung begegnet ist, es werde ihm der tapfere Muth, den jene nur in seinen Briefen finden, auch bei seiner Hinkunft nach Korinth nicht fehlen, so jedoch, daß er dieser Versicherung zugleich auch die andere beifügte, es sei sein Gebet, daß er nicht in den Fall kommen möge, ihn zu beweisen; ebenso haben wir ihn jetzt sagen hören, er werde, wenn er komme, gegen diejenigen, welche sich weigern, um die von ihm gerügten Versündigungen Buße zu thun, unnachsichtlich strenge einschreiten, aber auch, es sei sein Wunsch zu Gott, dessen überhoben zu bleiben. Zugleich jedoch mit dieser Gleichartigkeit des Anfangs und des Schlusses des von 10, 1 bis 13, 10 reichenden Abschnitts

wird auch eine wesentliche Verschiedenheit bemerklich. Dort hatte es Paulus zunächst nur mit solchen zu thun, welche seiner apostolischen Machtvollkommenheit die schuldige Anerkennung weigerten, und die Gemeinde war hieran nur in so fern theilhaftig, als sie nicht selbst sein Recht gegen sie in Schutz nahm, sondern vielmehr denen Raum gab, welche sein Apostelthum gegen ihr eigenes, das doch keines ist, herabzusetzen beflissen waren: weshalb er sich genöthigt sah, nicht blos 10, 12—18 den Unterschied zwischen seinem wirklichen Anspruche und dem blos eigenbeliebigen dieser nur sich selbst anpreisenden Apostel aufzuzeigen, sondern auch nachzuweisen, daß sie von sich persönlich nichts zu rühmen haben, was die Gemeinde bestimmen könnte, ihnen einen Einfluß zu gestatten, welcher sie nur um ihre richtige Stellung zum Herrn bringen könne. Nachdem er ihr aber dann auch abgesehen hievon zu Gemüthe geführt hatte, wie so gar keinen Grund sie überhaupt habe, gegen ihn mißgestimmt oder unzufrieden mit ihm zu sein, bog er 12, 19 von seiner, wie es ihr scheinen mochte, Schutzrede für sich selbst rasch um zu der scharfen Bedrohung, mit der er schließt. Und hier folgt nun, was uns an den Anfang des Abschnitts erinnert, dabei aber nicht weniger von ihm verschieden ist, als 12, 11 ff. von dem, was diesen Versen Verwandtes vor 11, 16 zu lesen war. So verschieden ist es von ihm, wie die Besorgniß, die er 12, 20 f. ausspricht, von der in 11, 3 kundgegebenen. Denn jetzt hat er es mit dem sittlichen Zustande der Gemeinde selbst zu thun, und seine Bedrohung gilt den Sünden und Sündern in ihr. Sie fordern ihn zu einem schroffen Einschreiten heraus, wenn er hinkommt, und die Gemeinde sollte, anstatt abzuwarten, ob er dazu wohl den entschlossenen Muth haben werde, durch Selbstzucht ihn dessen überheben, gleichwie er desselben am liebsten überhoben sein möchte. Daß in diesem Zusammenhange das ταῦτα des ihn abschließenden διὰ τοῦτο ταῦτα ἀπὸν ῥαῖον nur auf den mit 12, 19 eingeleiteten Schlußabschnitt bezogen sein will¹⁾, wird nun wohl keinem Zweifel mehr unterliegen²⁾.

Der Apostel hat sich in R. 8 und 9 darüber geäußert, wessen Schluß.
er sich in Bezug auf die Sammlung für die Muttergemeinde, um ermahnung
13, 11.

¹⁾ vgl. Osiander. ²⁾ gegen Meyer, Maier.

derentwillen vorerst Titus noch einmal nach Korinth kommt, von den Lesern versehe, und dann in R. 10—13 ihnen zu wissen gethan, wessen sie sich, wenn er selbst kommt, von wegen der Unbotmäßigkeit einerseits und der Unbußfertigkeit andererseits von ihm zu versehen haben. Er wendet sich nun mit *Λοιπόν*¹⁾ zum Schlusse. Nur ein kurzes Wort soll den Eindruck mildern, ohne ihn zu verwischen, welchen der herbe Ton des letzten Abschnitts machen mußte. Es ist deshalb ein mildes, aber ernstes Wort, eine Ermahnung, aber in der Form, daß er das, was sie sich wünschen müssen, von dem, wozu er sie ermahnt, abhängig macht. Sie müssen sich wünschen, daß Gott mit ihnen sei, und er wird mit ihnen sein, wenn sie thun, wie er sie thun heißt, indem er ihnen zuruft: *χαίρετε, καταρτίζεσθε, παρακαλεῖσθε, τὸ αὐτὸ φρονεῖτε, εἰρηνεύτε*. Selbstverständlich kann keines dieser fünf Stücke im Sinne eines Wunsches gemeint sein, daß ihnen Etwas zu Theil werde, also *χαίρετε* nicht im Sinne des Abschiedsgrußes²⁾ und *παρακαλεῖσθε* nicht als Anwünschung göttlichen Trostes³⁾. Aber auch ein Thun der Gemeinde, zu dessen Gegenstand sie sich selbst oder Einer den Andern macht, kann mit *καταρτίζεσθε* und *παρακαλεῖσθε* nicht gemeint sein⁴⁾, da es in diesem Falle auch wirklich als ihr Thun benannt, also mit *καταρτίζετε, παρακαλεῖτε ἑαυτοὺς* oder *ἀλλήλους* ausgedrückt sein müßte⁵⁾. Die Meinung dieser Imperative ist sonach, daß sie das Thun, welches die Verba bezeichnen, sich geschehen lassen sollen. Wie dann *παρακαλεῖν* gefaßt sein will, läßt sich bei dem weiten Umfange dieses Begriffs nur aus der Umgebung ersehen, in der er begegnet. Da nun die Reihe dieser Imperative mit *χαίρετε* beginnt, also mit einer Ermahnung, die der mannigfaltigen Mißstimmung und Unlust entgegentritt, welche der Apostel an ihnen kennt⁶⁾, und statt deren sie, auch nach der herben Rede, die er hat führen müssen, immerhin und vor allem die dankbare Freude, Christum zu haben⁷⁾, erfüllen sollte; da er sodann mit *καταρτίζεσθε* fortfuhr, also mit der Ermahnung, sich willig geschehen zu lassen, was ihnen zur Bölligkeit

¹⁾ vgl. z. 1 Theff. 4, 1. ²⁾ so noch Stier. ³⁾ so Maier. ⁴⁾ gegen Billroth, de Wette. ⁵⁾ vgl. Meyer. ⁶⁾ vgl. 1, 17; 2, 4; 6, 11; 7, 2; 9, 7; 10, 9; 11, 7. 11; 12, 13. ⁷⁾ vgl. Phil. 3, 1; Joh. 15, 11.

dieses ihres Christenstandes zu verhelfen geeignet ist: so kann er bei παρακαλεῖσθε auch nur an solchen Zuspruch denken, mit dem es auf ihres Christenstandes Wachsthum abgesehen ist, also nicht an Tröstung¹⁾ um Uebel, sondern an Ermahnung zu Gutem²⁾. Diese drei Stücke bezogen sich auf den Christenstand jedes Einzelnen für sich. Auf das christliche Leben in der Gemeinschaft beziehen sich die beiden anderen. Hier gilt es unter der Voraussetzung gleicher Christlichkeit der Gesinnung, daß nicht der Eine dieß, der Andere jenes wolle, sondern Alle sich über gleiche Ziele verständigen und zu einträchtigen Bestrebungen sich verbinden. Diejenigen Verschiedenheiten aber, die hiebei immerhin bleiben, sollen keinen Zank und Streit verursachen, sondern ihre Ausgleichung in der allgemeinen Richtung auf friedsamies Zusammenleben finden. Nur im Hinblick auf diese beiden letzten Stücke³⁾ nennt der Apostel den Gott, der mit ihnen sein wird, wenn sie thun, wie er sie thun heißt, den Gott der Liebe und des Friedens. Denn nicht nach der Liebe, die er gegen sie hat, und dem Frieden, den sie in ihm besitzen, nennt er ihn so. Hier, wo es sich darum handelt, daß sie Liebe haben müssen — denn τὸ αὐτὸ φερόσιν ist dem nächstverwandt — und Frieden halten müssen, wenn sie wollen, daß Gott mit ihnen sei, dient diese Bezeichnung, zwar nicht um zu versichern, daß er dann, weil er ein solcher Gott ist, gewiß mit ihnen sein werde⁴⁾ — denn dieß entspricht dem Verhältnisse der Verheißung zur Ermahnung nicht —, wohl aber um zu bestätigen, daß es dessen bedarf, wenn er mit ihnen sein soll. In diesem Sinne ist hier Gott nach der Liebe und dem Frieden benannt, welche er ebensowohl fordert als wirkt⁵⁾. Wie sollte er, der da Gott ist, mit denen sein, die sich nicht freuen, ihn zu haben, und nicht gerne geschickt machen lassen, sein eigen zu sein? und wie sollte er, der ein Gott der Liebe und des Friedens ist, mit denen sein, welche selbstsüchtig jeder seinem Eigenwillen nachgehen und einander befehlen?

Kurz wie diese Schlußermahnung ist des Apostels Gruß und Grußbestellung. Der erstere lautet wie im vorigen Briefe, ἀσπάζεται Gruß und eigenhändige Unterschrift.

13, 12—13.

¹⁾ so z. B. Billroth, de Wette, Oslander, Maier. ²⁾ vgl. z. B. Bengel, Flatt, de Wette, Ewald. ³⁾ vgl. Maier. ⁴⁾ so Meyer. ⁵⁾ vgl. z. B. Röm. 15, 5. 13.

ἀλλήλους ἐν ἀγῶ φιλίᾳ, was der Sache nach eins ist mit ἀσπάζεσθε τοὺς ἀδελφούς πάντας¹⁾, und die letztere lautet ganz allgemein ἀσπάζονται ὑμᾶς οἱ ἅγιοι πάντες, indem es genug ist, wenn sie wissen, es grüße sie, wer irgend in dem Falle war, seinen Gruß durch den Apostel bestellen zu lassen. Ausgeführter aber als sonst ist der Segenswunsch, welchen er, obwohl ohne es dieß Mal eigens bemerklich zu machen, weil er keinen Anlaß hiezu hatte²⁾, eigenhändig beischreibt. Er nennt nicht nur die Gnade des Herrn Jesu Christi, sondern auch die Liebe Gottes, welche alle der Gnade Christi Theilhaftigen umfängt, und die Gemeinschaft des heiligen Geistes als der Gabe, in deren Zutheilung sich die Liebe Gottes erzeigt: wobei jedoch nicht unbeachtet bleiben will, daß es von dieser κοινωνία, da die des heiligen Geistes doch ebenso gemeint sein muß, wie 1 Kor. 1, 9 die des Sohnes Gottes, unmöglich heißen könnte „sie sei mit euch“, wenn sie nicht ebenso, wie die Gnade Christi und die Liebe Gottes, selbstthätig wirksam, nämlich als ein durch Selbstmittheilung sich auswirkender Thatbestand gemeinsamer Theilhaberschaft³⁾ gedacht wäre. Es ist, als ob der Apostel nach dem raschen Schlusse des Briefs jetzt, da er selbst die Feder führt, um so lieber bei dem erweiterten Segenswunsche verweile, je schwerer ihm die Sorge ausliegt, wie er es wohl finden werde, wenn er nun nach Korinth kommt.

Was zwischen
dem vorigen
Briefe und
diesem in der
Mitte lag.

Stand es doch mit der Gemeinde noch immer bedenklich genug, wenn auch besser, als zur Zeit der Abfassung seines vorigen Briefs an sie, über dessen Aufnahme und Wirkung er sich geraume Zeit in so großer Unruhe befunden hatte, bis ihm Titus zustellende Nachricht darüber brachte. Denn seine Erwartung, schon durch Timotheus Nachricht darüber zu erhalten, war nicht in Erfüllung gegangen. Daß er es wirklich erwartet hatte, erhellt aus 1 Kor. 4, 17; 16, 10, wo er voraussetzt, Timotheus werde erst nach Ankunft dieses Briefs in Korinth eintreffen. Daß es aber nicht geschehen ist, erhellt aus 7, 7—16, wo die von Titus berichtete Wirkung des Briefs, nach der Beschreibung zu urtheilen, die wir von ihr lesen, eine sofortige und nicht erst eine nachmalige gewesen

¹⁾ f. 3. 1 Theff. 5, 26. ²⁾ vgl. 3. 2 Theff. 3, 17 u. 1 Kor. 16, 21.

³⁾ vgl. 3. 1 Kor. 10, 16.

sein muß, und also für eine frühere unerwünschte, von welcher Timotheus berichtet haben könnte, kein Raum bleibt¹⁾. Ob nun Timotheus gar nicht hingekommen war? Man meint so, zum Theil auch deshalb, weil der Apostel sonst 12, 18 auch ihn namentlich hätte aufführen müssen²⁾. Allein wir sahen, daß er dort vielmehr nur einen besondern Grund hatte, die Frage, die er in Betreff aller von ihm nach Korinth Entsendeten gethan hatte, eigens noch in Bezug auf Titus zu stellen. Ernstlicher dürfte für die entgegengesetzte Annahme, daß er wirklich hingekommen war, der Umstand sprechen, daß nicht bloß überhaupt jede Andeutung fehlt, was ihn daran gehindert habe, sondern insonderheit auch 1, 15 ff., wo der Apostel über die Abänderung seines eigenen Reiseplans Rede steht, in Betreff des Timotheus, welcher doch in anderer Beziehung dort genannt wird, Nichts der Art verlautet³⁾. Allerdings verlautet auch Nichts von Nachrichten, welche dem Apostel durch Timotheus zugekommen waren. Denn die Behauptung, alle Kenntniß von Zuständen und Vorgängen in der Gemeinde, welche vor 7, 2 begegne, rühre von seinen Mittheilungen her, hängt mit dem bereits⁴⁾ widerlegten Irrthume zusammen, als habe Paulus den frühern Theil seines Briefs vor der Ankunft des Titus geschrieben⁵⁾. In der That, wenn Timotheus nach dem Eintreffen des vorigen Briefs in Korinth gewesen wäre, so müßte es befremden, daß der Apostel von derjenigen Wirkung desselben, deren Zeuge sein Berufsgenosse gewesen war, zumal sie eine ungünstige gewesen sein müßte, gar keine Erwähnung gethan haben sollte. Denn warum es unpassend gewesen wäre, wenn er sich darüber äußerte⁶⁾, ist nicht abzusehen, obgleich Timotheus in der Ueberschrift des Briefs mitgenannt, der Brief von ihm mitgeschrieben ist. Der Fall wäre nur ähnlich wie Phil. 2, 19 ff. Aber man sieht eben, daß Timotheus Korinth schon wieder verlassen hatte, ehe des Apostels Brief ankam⁷⁾. Gewiß hat er damals Wahrnehmungen gemacht und dem Apostel mitgetheilt, welche auf dessen späteres Schreiben ihren Einfluß geübt haben. Nur läßt sich, was im Hinblick auf sie, und was auf Grund der von Titus gebrachten

¹⁾ gegen Meyer S. 2. ²⁾ Rückert S. 409. ³⁾ vgl. Meyer a. a. O.

⁴⁾ 3, 8, 1. ⁵⁾ Wieseler Chronol. des apost. Zeitalters S. 357 ff. ⁶⁾ so Meyer.

⁷⁾ vgl. 3. B. Rabiger krit. Untersuchgen S. 158.

Nachrichten geschrieben ist, begreiflicher Maßen nicht äußerlich scheiden noch unterscheiden. Ihrer eigens zu gedenken, konnte sich der Apostel um so weniger veranlaßt finden, als es unweise gewesen wäre, wenn er nach des Titus Rückkunft anders, als auf Grund der jetzt noch andauernden Zustände hätte schreiben und auf solches zurückgreifen wollen, was er nach der Wirkung, die sein Brief geübt hatte, für abgethan ansehen mußte.

Da Titus, der uns bisher nur aus Gal. 2, 1 als der heidnische Christ bekannt ist, welchen Paulus von Antiochia nach Jerusalem mitnahm, der uns bekannten stetigen Umgebung des Apostels nicht angehört hat und auch Akt. 20, 4 nicht unter denen genannt wird, die ihn nachmals auf seiner Reise nach Jerusalem begleiteten; so wissen wir nicht, wie er dazu kam, von dem in Asia weilenden Apostel um den Dienst angegangen zu werden, den er ihm damit leistete, daß er sich nach Korinth begab, um ihm über die Wirkung seines Briefs Nachricht zu bringen. Aber daß er von ihm um diesen Dienst angegangen, und nicht etwa von Timotheus zur Besorgung der ihm selbst aufgetragenen Geschäfte¹⁾ oder vom Apostel schon vor Abfassung des vorigen Briefs wegen der Sammlung für die Muttergemeinde²⁾ oder nach derselben zu irgend einem unbekannten Zwecke³⁾ nach Korinth geschickt worden ist, erhellt zur Genüge, wenn man zusammennimmt, daß der Apostel laut 2 Kor. 2, 13 der Rückkunft des Titus mit einer Unruhe entgegensah, welche nach 7, 7 ff. beschwichtigt wurde, als ihm der Zurückgekehrte über die Wirkung seines Briefs gute Nachricht brachte, und daß er sich 7, 14 der guten Aufnahme, welche Titus persönlich gefunden hat, als einer Bestätigung dessen freut, was er ihm, offenbar, um ihn zur Reise nach Korinth zu ermuthigen, über die Gemeinde gesagt hatte. Von Aufträgen, welche Titus auszurichten hatte, ist Nichts zu finden. Am wenigsten kann er mit der Sammlung für die Muttergemeinde zu thun gehabt haben, da ihn Paulus laut 8, 6 erst auf seine Nachricht hin, wie es damit stehe, mit einem darauf bezüglichen Auftrage nach Korinth zurückgesandt hat: die gegen-

¹⁾ E. Chr. Schmidt krit. Geschichte der neutest. Schr. I. S. 240. ²⁾ so J. B. Wülfarth S. XXXIV. ³⁾ so Meyer S. 3.

theilige Meinung beruht auf einer irrigen Auslegung dieser Stelle. Ist dem so, dann bedurfte auch Titus keines weitem Begleitschreibens, als etwa einer einfachen Empfehlung, und ist von dieser Seite wenigstens die Vermuthung, Paulus habe zwischen den beiden auf uns gekommenen Briefen noch einen verloren gegangenen an die Gemeinde gerichtet, nicht angezeigt¹⁾. Die übrigen Gründe aber, aus denen man dieß annehmen zu müssen meint, sind vollends unftichhaltig. Weder 2, 3 f. führt darauf, wie wir gesehen, noch 7, 12, wenn wir diese Stelle richtig verstanden haben, und die Verdächtigungen, auf welche sich der Apostel bezieht, als wage er nicht, persönlich in Korinth zu erscheinen, als sei er wankelmüthig in seinen Entschlüssen, als spreche er zu gern und zu hoch von sich selbst, erklären sich sämmtlich aus dem, was uns bekannt ist: der erste trat er schon 1 Kor. 4, 18 entgegen, die zweite war durch 1 Kor. 16, 5 veranlaßt, und für die dritte konnten sich seine Widersacher auf 1 Kor. 2—4, 5 und 9 berufen²⁾. Auf Mißdeutung beruht es auch, wenn man sagt, Titus müsse den Brief des Apostels mitgebracht haben, über dessen Wirkung er dann berichtete: von einer unter dessen Augen vorgegangenen Umstimmung der Gemeinde steht Kap. 7 Nichts zu lesen, sondern nur von deren Aeußerung gegen ihn³⁾. Wenn man aber nun vollends behauptet, was der Apostel 2, 4 von der Stimmung sage, aus welcher er den auf uns gekommenen Brief geschrieben habe, vertrage sich nicht mit der fast hellenischen Heiterkeit, die über diesen ausgegossen sei⁴⁾, so genügt hiegegen die Erinnerung an 1 Kor. 3, 3; 4, 6 ff.; 5, 2; 6, 8; 8, 12; 11, 30; 14, 36; 15, 36, wenn diese verwunderbarste Behauptung einer Entgegnung überhaupt bedarf. Neuerdings ist ja nun freilich der vermeintliche Zwischenbrief in 2 Kor. 10—13 wirklich aufgefunden worden⁵⁾. Aber so lange keine einleuchtenderen Erkennungszeichen desselben aufgewiesen werden, als die der Entdecker geltend gemacht hat⁶⁾, kann man es bei der Aufnahme, welche diese Entdeckung bis jetzt gefunden hat⁷⁾, bewenden lassen. Und

¹⁾ gegen Credner. ²⁾ gegen Bleek Einleitg. in d. N. T. 3. Aufl. S. 469.

³⁾ gegen Alöppler S. 49. ⁴⁾ so Alöppler S. 45. ⁵⁾ Hausrath d. Vier-Kapitel-Brief des Paulus an d. Kor. ⁶⁾ vgl. Alöppler S. 4 ff. ⁷⁾ vgl. Hilgenfeld hist. krit. Einleitg. in d. N. T. S. 295.

wenn nun vollends Ausschnitte aus beiden Briefen zu einem mittleren zusammengestellt werden¹⁾, so wird es ebenfalls am besten sein, abzuwarten, welchen Beifall dieses neue Kunststück bei denen findet, deren Geschäft ist, einer kritischen Seifenblase mit einer andern zu begegnen.

Worauf der
Apostel Bezug zu nehmen hatte.

Wir lassen es dabei, daß zwischen den beiden Briefen, was die Gemeinde anlangt, an die sie gerichtet sind, Nichts weiter liegt, als die Wirkung des ersten und des Titus persönliche Kenntnißnahme von ihr. Denn von einer in die Zwischenzeit fallenden Reise des Apostels nach Korinth kann ja gar keine Rede sein, und daß diejenigen, von denen er sagt, daß sie auf ihre Empfehlungsschreiben und ihre Selbstanpreisung hin einen Eingang bei der Gemeinde gefunden haben, den sie nicht hätten finden sollen, erst jetzt dahin gekommen seien, ist schlecht-hin unersichtlich²⁾. Im Gegentheil hat uns schon das *μαγαράδι* des streng ernstesten Schlußworts, das er seinem vorigen Briefe eigenhändig beischrieb, in Verbindung mit der Thatsache, daß es in der Gemeinde solche gab, welche das Apostelthum des Petrus höher wertheten als das seine, die Vermuthung nahe gelegt, daß es jüdischen Christen, welche sich auf ihren persönlichen Zusammenhang mit Petrus Etwas zu Gute thaten, gelungen war, einen des Apostels Geltung beeinträchtigenden Einfluß auf die Gemeinde zu gewinnen, während er Ursache hatte, die Lauterkeit ihres Christenthums zu bezweifeln³⁾. Wie tief ihr Einfluß reichte, wie feindlich ihm selbst, wie gefährlich für die Gemeinde derselbe war, und wie guten Grund er gehabt hatte, sie von ganz anderen Antrieben als der Liebe zum Herrn Jesu beseelt zu glauben, das wird sich allerdings erst in der Zwischenzeit so recht herausgestellt haben, als sie alle Mittel der Verdächtigung aufboten, um die beabsichtigte Wirkung seines Briefs zu vereiteln und ihm die Gemeinde durch böswillige Benützung desselben erst recht zu entfremden. Die gang und gäbe Ansicht, als habe man sich unter diesen Widersachern des Apostels Anhänger einer jüdisch geseglichen Richtung zu denken, welche den auch ihnen, wie allen Judenchristen, eigenen Eifer für das jüdische Gesetz nur

¹⁾ Jahrb. f. prot. Theologie 1876. S. 531. ²⁾ gegen Ewald S. 225 f.
³⁾ vgl. 3. 1 Kor. 1, 12 u. 9, 2.

deshalb nicht hervortreten ließen, weil sie sich damit in Korinth keine Gunst erworben hätten¹⁾, entbehrt alles Anhalts in beiden Briefen. Weder begegnet eine Spur, daß sie einen derartigen Einfluß geübt haben, statt dessen wir vielmehr den Apostel im ersten Briefe veranlaßt sahen, der Schwachen sich anzunehmen, welchen das Essen von Gößenopferfleisch zum Anstoße gereichte, noch weist er im zweiten Briefe jemals auf eine derartige Gefahr hin, mit welcher ihr Einfluß das christliche Leben der Gemeinde bedrohe. Wir sehen nur, daß sie seiner apostolischen Geltung unter Berufung auf das ganz andere Apostelthum des Petrus entgegentraten, seinen Anspruch auf Gehorsam der Gemeinde Anmaßung nannten und auf Grund der mitgebrachten Empfehlungsschreiben und dessen, was sie selbst von sich rühmten, eine ganz andere Berechtigung, Gehör zu finden, für sich selbst in Anspruch nahmen. Während also jene Widersacher des Paulus, welche sich in seine galatischen Gemeinden einnisteten, bloß deshalb ihn verdächtigten und sein Verhältniß zu der Muttergemeinde und deren Aposteln in ein falsches Licht stellten, weil sie seinem Heidenbekehrungswerke feind waren und nur von einem jüdischen Christenthum wissen wollten, obgleich sie hiedurch mit der Muttergemeinde und ihren Aposteln selbst in einen nur nicht eingestandenen, sondern verschwiegenen Widerspruch traten; sehen wir in Achaia jüdische Christen thätig, welche mit der Muttergemeinde darin übereinstimmten, daß sie gegen ein heidnisches Christenthum Nichts einzuwenden hatten, welche es aber nicht vertragen konnten, daß die heidnische Christenheit, welche sich sammelte, an der Muttergemeinde nicht ihren beherrschenden Mittelpunkt haben und einem Apostel unterstellt sein sollte, welcher sich von den ursprünglichen Aposteln unabhängig hielt, ja fast außer Zusammenhang mit ihnen stand. Wider die Heilsverkündigung, welche Paulus für seinen sonderlichen Beruf erklärte, stritten die Einen zu Gunsten einer alleinigen Heilsberechtigung ihres Volks; wider die apostolische Geltung, welche er auf Grund seines sonderlichen Berufs und seiner Ausrichtung desselben beanspruchte, stritten die Andern zu Gunsten einer ausschließlichen Geltung des ursprünglichen Apostelthums. Dort zeigte sich die Wir-

¹⁾ so Baur Paulus I. S. 297.

lung auf die heidnischen Christen in dem Zweifel, der ihnen kam, ob sie auch der Beobachtung des israelitischen Gesetzes enttrathen könnten; hier zeigte sich die Wirkung auf eine von Paulus gesammelte Gemeinde in der mehr oder minder verbreiteten, mehr oder minder hartnäckigen Unlust, sich von ihm sagen zu lassen.

Im Allgemeinen hatte nun freilich der Brief des Apostels einen heilsamen Einfluß auf die Gemeinde geübt. Ihre Bestürzung über den strengen, herben, zum Theil schneidenden Ton seiner Zurechtweisungen, Rügen und Bedrohungen war um so größer gewesen, je weniger sie bei ihrer Selbstzufriedenheit und der guten Meinung, welche sie von der Einsichtigkeit der Fragen und von der Verständigkeit der Auseinandersetzungen ihres Schreibens hatte, auf eine solche Antwort gefaßt und einer solchen Begegnung von ihm gewohnt gewesen war. Sie erschraß, daß es dahin zwischen ihm und ihr gekommen sein sollte, bereute und beklagte, es verschuldet zu haben, und war namentlich gegen den aufgebracht, welchem sie die Hauptschuld beimaß. Denn sie meinte, der Unwille des Apostels habe seinen eigentlichen Grund in seinem Verdrusse, die von ihm gestiftete Gemeinde durch eine so grobe Versündigung verunehrt zu sehen, wie jener mit seines eigenen Vaters Weibe Lebende sie sich hatte zu Schulden kommen lassen. Gegen diesen kehrte sich daher auch der Unwille der Gemeinde, und was sie bereute, war zunächst und vor allem, daß sie nicht früher und von selbst gegen ihn vorgeschritten war¹⁾. Sie that es jetzt, und zwar strenge genug, um den Apostel zu vermögen, daß er nun seinerseits von der Bestrafung abstand, mit der er den Sünder bedroht hatte, während ein Theil der Gemeinde sogar noch strenger mit ihm verfahren wissen wollte²⁾. So viel also hatte der Brief gewirkt, daß der Apostel die Ueberzeugung gewinnen konnte, die Gemeinde sei immer noch und jetzt von Neuem willig, sich von ihm weisen und zurechtbringen zu lassen. Aber daß sie nun auch von den Schäden geheilt gewesen wäre, an denen sie litt, daran fehlte viel. Erstlich gab es noch allerlei Zank und Streit und zu bösen Unordnungen führende selbstsüchtige Bestrebungen der Einzelnen³⁾, wenn auch nach der Wirkung, welche der Brief gethan

¹⁾ vgl. 7, 11. ²⁾ vgl. 3, 2, 6. ³⁾ 12, 20.

hatte, von jener aus Verkennung des Verhältnisses der Gemeinde zu ihrem Apostel herrührenden Parteinahme für und gegen diesen oder jenen Apostel oder Lehrer Nichts mehr verlautet, geschweige daß sie in so ausgeprägte Parteienerspaltung gewesen sein sollte, wie man sie im ersten Briefe irrthümlich gezeichnet zu finden meint, im zweiten nun aber vollends nicht ohne die handgreiflichste Willkür oder Mißdeutung aufzuzeigen vermag: es genügt uns, daß wir der Voraussetzung derartiger Parteinahme nicht bedurften, um den Brief zu verstehen, und uns nirgend in ihm auf ihr Vorhandensein geführt oder hingewiesen sahen. Denn in denen, gegen welche der Apostel 10, 7 anging, erkannten wir nur solche, die sich von einem Apostel überhaupt nicht sagen lassen wollten. Zum Andern gab es ihrer nicht wenige, die sich vordem geschlechtlicher Sünden schuldig gemacht hatten, ohne darum Buße thun und dessen geständig sein zu wollen, daß sie sich damit versündigt hatten¹⁾, so daß sie also von der leichtfertigen Meinung über das auf dem Gebiete des geschlechtlichen Lebens Zulässige nicht ablassen wollten, gegen welche der Apostel 1 Kor. 6, 12 ff. mit solchem Ernste angegangen war. Auch die Neigung, hinsichtlich des geselligen Verkehrs mit den heidnischen Volksgenossen es leichter zu nehmen, als sie sich bei ernstlicher Scheu vor aller Berührung mit gögendienstlichem Wesen erlaubt haben würden, muß der Apostel noch immer als vorhanden voraussetzen²⁾. Endlich aber ließ die Gemeinde auch jetzt noch, nachdem sie sich doch auf ihr Verhältniß zum Apostel wieder besonnen hatte, jene auf Störung desselben ausgehenden Widersacher seines Apostelthums gewahren und hörte auf sie, anstatt mit dem klaren Bewußtsein, welches sie hätten haben müssen, was sie von ihm zu halten und wissen sie sich von ihm zu versehen habe, fest und entschieden zu ihm zu stehen und ihre Selbstanpreisung sowohl als ihre Verdächtigung seiner Person und Mißdeutung seiner Absichten schlechtweg von sich zu weisen: was sich freilich dadurch leichter erklärt, daß er in seinem Briefe noch nicht eigens und namentlich gegen diese Eindringlinge geschrieben, sondern zunächst nur die falsche Selbstständigkeitslust und eitle Selbstüberhebung gestraft hatte, welche die Gemeinde in ihrem

¹⁾ vgl. 3. 12, 21. ²⁾ vgl. 3. 6, 14 ff.

Verhalten gegen ihn kundgab, und welcher seine Widersacher nur zu schmeicheln brauchten, um die Gemüther gegen ihn einzunehmen und ihren eigenen Absichten dienlich zu machen. Zu allem kam nun noch die Lässigkeit, mit welcher die Gemeinde die Sammlung betrieb, von der sie doch wußte, daß der Apostel ihren Ertrag selbst nach Jerusalem zu bringen wünschte, und die sie laut 8, 10 schon vor Jahresfrist — denn so ist doch im Grunde ἀπὸ πέρους gemeint — in Angriff genommen hatte.

Gerade dieser letztgenannte Umstand kam nun aber dem Apostel in so fern zu Statten, als er ihn veranlaßte, den eben von Corinth zurückgekehrten Titus zu ersuchen, daß er gleich wieder dahin zurückreise, um die verzögerte Sammlung zum Abschlusse zu bringen, und als er ihm, da Titus hiezu eines Schreibens bedurfte, welches seine Rücksendung erklärte und ihn für sein Geschäft bevollmächtigte, auch Veranlassung gab, an die Gemeinde noch einmal zu schreiben, ehe er selbst zu ihr kam. Er konnte ihr, nachdem er diesen Anlaß hatte, auch solches in seinem Briefe sagen, um dessentwillen er ihr nicht eigens geschrieben hätte, und konnte ihr auch dasjenige sagen, was allein zu schreiben schwierig und bedenklich gewesen wäre. Denn hätte er ihr ohne solchen anderweitigen Anlaß eigens von seiner Freude über die Wirkung seines Briefs geschrieben, so würde dieß leicht so mißverstanden oder mißdeutet worden sein, als lege er um deswillen einen so großen Werth auf diesen Erfolg, weil es ihm nur darum zu thun war, für sich persönlich Genugthuung zu erlangen und sein persönliches Ansehen wieder gesichert zu sehen. Und hätte er eigens geschrieben, um der Gemeinde ihre fortdauernde Willfährigkeit gegen seine Widersacher vorzuhalten und sie mit strengem Einschreiten gegen ihre ungebesserten sittlichen Schäden zu bedrohen, so würde es umgekehrt den Anschein gehabt haben, als ob er den Beweis aufrichtiger Ergebenheit und willigen Gehorsams, den sie ihm gegeben hatte, nicht nach Gebühr anerkenne, sondern den Erfolg, welchen er erlangt hatte, nur gleich wieder benützen wolle, um einen weitem Druck auf sie zu üben. Und wie schwierig wäre es gewesen, in einem nicht anderweitig veranlaßten Schreiben Beides zu verbinden, ohne daß Eines das Andere überwog, Eines hinter das Andere zurücktrat, der Eindruck des Einen

unter dem Eindrucke des Andern litt! Alle diese Schwierigkeiten und Bedenken fielen in einem anderweitig vernothwendigten Schreiben hinweg. Denn hatte der Apostel einmal Ursache, sich über einen bestimmten Gegenstand ohne Aufschub gegen die Gemeinde zu äußern, so war es unbefremdlich, daß er die Gelegenheit wahrnahm, sich über alles auszusprechen, was ihn gerade bewegte, und fand Jegliches seine Stelle, ohne daß Eines dem Andern hinderlich ward, je nach dem es dem eigentlichen Anlasse des Briefs näher oder ferner stand, so daß also auch Gang und Verlauf desselben durch die Natur der Sachen im Wesentlichen vorgezeichnet war.

Doch kam noch zweierlei hinzu, was auf Inhalt und Gang des Briefs bestimmend wirkte. Erstens waren dem Apostel durch Titus Aeußerungen der Gemeinde zugegangen, auf die er nun Bezug nehmen konnte und mußte. Wir entnehmen sie da, wo er auf solches zu sprechen kommt, was zu besprechen er nur in Erwiedering auf solche Aeußerungen veranlaßt sein konnte, oder wo er Etwas auf eine Art und Weise bespricht, die sich nur aus der Bezugnahme auf solche Aeußerungen erklärt. Gerade der Anfang des Briefs ist darnach angethan, daß er für eine Erwiedering gehalten werden muß, und zwar am wahrscheinlichsten für Erwiedering auf ein von Titus mitgebrachtes Schreiben der Gemeinde, an welches der Apostel zunächst anknüpfte, und dessen Inhalt aus seiner Erwiedering ersichtlich wird, so jedoch, daß man glauben muß, er beantwortete die einzelnen Punkte desselben in umgekehrter Folge. Denn am nächsten wird ihr gelegen haben, zu berichten, was sie gethan habe, um den, wie sie es ansah, vornehmsten und eigentlichen Grund seines Unwillens zu heben und die Sorge auszusprechen, ob ihr dieß auch gelungen und ob er damit zufriedengestellt sei. Da sie aber irrthümlich meinte, es sei nur Folge seiner Mißstimmung gegen sie, daß er nicht gleich von Asia aus, wie er früher vorgehabt hatte, zu ihr kam, in welchem Falle sie ihn zweimal bei sich gesehen hätte; so reihte sich jenem ersten Punkte leicht eine Aeußerung ihres Leidwesens darüber an, warum er seinen Reiseplan zu ihrem Nachtheile verändert habe. Sprach sie endlich von seiner bevorstehenden Reise, die ihn ja nicht blos nach Jerusalem, sondern von da ins fernste Abendland führen sollte; so mußte ihr die schwere Lebensgefahr vor

die Augen treten, die ihm, wie vielleicht Titus ihr erzählt hatte, jüngst erst in Asia begegnet war, und die ihr im Hinblick auf die weite Reise, welche er antrat, sorgliche Gedanken erweckte. Je bekümmelter und sorglicher die Stimmung der Gemeinde war, welche sich in allem dem kundgab, um so mehr sah er sich veranlaßt, den entgegengesetzten Ton anzuschlagen und gleich von vorn herein ihre Stimmung dadurch zu heben, daß er seinen freudigen Dank gegen Gott aussprach, der ihn in allem Leid und um alles Leid so reichlich tröste.

Ein Zweites, was auf Inhalt und Gang seines Briefs bestimmend wirkte, war einerseits der innere Zusammenhang seines vorigen Schreibens mit den Erfahrungen, die er bei einem frühern Besuche der Gemeinde gemacht hatte, und andererseits der Ausblick auf seine jetzt bevorstehende Hinkunft nach Korinth. Es war, wie er 12, 14 und 13, 1 sagt, das dritte Mal, daß er nach Korinth ging, und aus 2, 1 und 12, 21 ersahen wir, daß er schon einmal, also bei seiner zweiten Anwesenheit, unter ähnlicher Bekümmerniß zu leiden gehabt hat, wie er sie jetzt wieder befürchtete. Denn daß sich ἐν λόγῳ 2, 1 auf seine erste Hinkunft nach Korinth beziehe¹⁾, während doch nur eine Bekümmerniß um die bestehende Gemeinde und nicht eine ängstliche Stimmung wie 1 Kor. 2, 3 gemeint sein kann, oder daß 12, 14 und nun gar 13, 1 nur von einer drittmaligen Bereitschaft, hinzukommen, nicht von einer drittmaligen Hinkunft zu verstehen sei²⁾, läuft dermaßen gegen allen gesunden Menschenverstand, daß man sich schämen muß, ein Wort dagegen zu verlieren. Als er jenes zweite Mal in Korinth war, hatte er wahrnehmen müssen, daß die Gemeinde einzelne ihrer Glieder in strafbarer Zuchtlosigkeit des geschlechtlichen Lebens dahingehen ließ, ohne sie die Strafbarkeit derselben empfinden zu lassen, und hatte deshalb hernach den Brief an sie gerichtet, auf den er sich 1 Kor. 5, 9 bezieht. Ein Näheres über diesen seinen Besuch in Korinth ergibt sich aus 1 Kor. 16, 7. Wenn wir nämlich anders recht gesehen haben, daß seine dortige Erklärung, er sei nicht gemeint, sie jetzt im Vorbeigehen zu besuchen, an ihn erinnern will; so hat man

¹⁾ so Hilgenfeld a. a. O. S. 261. ²⁾ so Baur Paulus I. S. 342.

sich zu denken, daß er auf einer Reise, die ihn anderswohin führte oder anderswoher brachte, Korinth eben nur berührt hat: woraus sich auch begreift, daß er es vorzog, sich brieflich über die betrübenden Wahrnehmungen zu äußern, die er gemacht hatte, anstatt ihnen gleich bei seiner persönlichen Anwesenheit eine Folge zu geben, welche die kurz bemessene Zeit derselben unverhältnißmäßig in Anspruch genommen hätte. Von den mancherlei Vermuthungen, wann diese Reise stattgefunden habe, ist die unmöglichste diejenige, der zufolge unter seiner zweiten Hinkunft nur die Rückkehr von einer Reise zu verstehen wäre, welche seinen der Sammlung einer achajischen Gemeinde gewidmeten anderthalbjährigen Aufenthalt in Korinth unterbrach¹⁾. Denn nicht nur, was wir aus 1 Kor. 16, 7 entnommen haben, verträgt sich damit nicht, sondern es wird dann auch unverständlich, wie der Apostel dazu gekommen sein sollte, den Brief zu schreiben, auf den er sich 1 Kor. 5, 9 bezieht. Die Annahme, er sei nach Korinth gekommen, als er sich von Antiochia aus nach Ephesus begab, läßt sich wenigstens mit dem Berichte nicht vereinigen, welchen der Verfasser der Apostelgeschichte von dieser Reise giebt, da er ausdrücklich zu wissen thut, der Apostel sei durch das kleinasiatische Binnenland gereist, und sei nach Ephesus gekommen, während sich Apollos in Korinth aufhielt²⁾. Und hat er wirklich über zwei Jahre in Asia verbracht³⁾, so liegt bei dieser Annahme zwischen seinem Besuche der korinthischen Gemeinde, wo er jene betrübenden Wahrnehmungen machte, und zwischen seinem Empfange ihres Briefs, welcher in die letzte Zeit seines Aufenthalts in Ephesus fällt, ein viel zu langer Zeitraum, wenn man bedenkt, daß weder er selbst es lange wird haben anstehen lassen, bis er auf Anlaß seiner Wahrnehmungen an die Gemeinde schrieb, noch die Gemeinde gezögert haben kann, ihm darauf zu antworten. Sonach kann die Reise, auf der er Korinth berührte, nur während der mehr als zweijährigen Zeit stattgefunden haben, die er auf Sammlung einer asiatischen Gemeinde verwendete⁴⁾. Denn so wenig man es sich so

¹⁾ so J. B. G. Chr. Schmidt a. a. O. S. 241; Anger de temporum in actis app. ratione S. 73. ²⁾ vgl. Credner a. a. O. S. 310. ³⁾ Akt. 19, 8. 10.

⁴⁾ vgl. J. B. Wieseler a. a. O. S. 240; Reuß d. Geschichte d. h. Schriften N. I. S. 79.

vorzustellen hat, als müßte er diese ganze Zeit in Ephesus zugebracht haben, ohne die Stadt je zu verlassen, indem für den Verfasser der Apostelgeschichte nur dieß Eine von Belang war, wann er sie wieder verlassen hat, um ein neues Gebiet seiner Wirksamkeit aufzusuchen; so begreiflich ist es, daß er seinen Aufenthalt daselbst, nachdem er die neue Gemeinde begründet hatte, auch einmal zu dem Zwecke unterbrach, um nach solchen Gemeinden zu sehen, die er vorlängst gestiftet und seit dem nicht wieder gesehen hatte. Die galatischen hatte er auf der Reise von Antiochia gen Ephesus nach ungefähr dritthalbjähriger Zwischenzeit besucht; sollte er nicht, sobald er von Asia abkommen konnte, auch die macedonischen heimgesucht haben, nach denen ihn nicht minder, als sie nach ihm, schon längst verlangt hatte, ohne daß er es hatte möglich machen können, zu ihnen zu kommen¹⁾, zumal sie allein Zeiten schwerster Bedrängniß durchlebt hatten? Daß er auf dem Wege zu ihnen oder auf dem Rückwege von ihnen auch Korinth berühren konnte, mußte ihm erwünscht sein, wenn es auch noch nicht so lange her war, seit er Akhaja verlassen hatte, daß er eigens dahin zu reisen sich entschlossen haben würde. Damals wird es gewesen sein, daß er in der wohlhabendern korinthischen Gemeinde, wie vorlängst in der galatischen²⁾, während er die Armuth der macedonischen verschonte, auf die Pflicht hinwies, die Dankbarkeit für das geistliche Gut, welches von Jerusalem ausgegangen war, durch leibliche Unterstützung der dortigen Jüngerschaft zu beweisen. Da wir nun 8, 10 gelesen haben, daß sie bereits vor Jahresfrist eine Sammlung zu diesem Zwecke in Gedanken und Angriff genommen hatte, so wird es erlaubt sein, zu vermuthen, daß des Apostels Reise, auf der er Korinth berührt hat, dem zweiten Jahre seines Aufenthalts in Asia angehört, einer Zeit also, wo er die dortige Gemeinde schon hinreichend begründet sah, um sie für eine Weile zu verlassen, während er doch immerhin noch Arbeit genug vor sich hatte, um seinen Aufenthalt in Korinth ohne dringendste Noth nicht zu verlängern.

Eben damals aber oder doch, als er dann an die nur flüchtig wiedergesehene Gemeinde schrieb, wird er schon den Abschluß seiner

¹⁾ vgl. 1 Theff. 2, 17 ff. ²⁾ 1 Kor. 16, 1. .

Thätigkeit in Asia und seine Reise nach Jerusalem und von da ins Abendland in Aussicht gehabt und der Gemeinde sein Vorhaben mitgetheilt haben, alsdann über Korinth nach Macedonien und von Macedonien wieder dahin zurück zu gehen, auch seine Reise nach Judäa von ihr besorgen zu lassen, und sie auf diese Weise schadlos zu halten¹⁾. Doch als nun zu den betäubenden Wahrnehmungen, die er bei seiner persönlichen Anwesenheit gemacht hatte, die bedenkliche Schilderung der dortigen Zustände, welche er durch mündliche Berichte, und das nicht viel erfreulichere Antwortschreiben, welches er auf seinen Brief erhielt, hinzukam; so erschien es ihm unthunlich, unter solchen Umständen nur für so kurze Zeit, als er auf der Reise nach Macedonien in Korinth hätte verweilen können, dahin zu kommen, und rathamer, seine Hinkunft möglichst weit hinauszuschieben, um inzwischen den Brief, mit welchem er das Schreiben der Gemeinde beantwortete, seine Wirkung thun zu lassen: wogegen er dann, wenn er über Macedonien nach Aschaja kam, desto länger verweilen wollte und, wenn inzwischen die Winterzeit angebrochen war, auch verweilen konnte und mußte. Als er ihr dieß zu wissen that, erwartete er durch den damals auf einer Reise begriffenen Timotheus, noch ehe er Asia verließ, über die Aufnahme seines Briefs Nachricht zu bekommen. In dieser Erwartung getäuscht, weil Timotheus, welcher ja von dem Briefe Nichts wissen konnte, Korinth bereits verlassen hatte, ehe derselbe dort eintraf, bestimmte er Titus, eigens zu dem Zwecke dahin zu reisen, um ihm über die Wirkung desselben zu berichten. In Troas, also vor der Ueberfahrt nach Macedonien, wollte er diesen Bericht erhalten. Aber er fand den erwarteten Freund nicht vor, als er nach Troas kam, und die Sorge um die Nachrichten, die er bringen werde, ließ ihm nicht die Ruhe, an dem verabredeten Orte auf ihn zu warten, sondern trieb ihn weiter nach Macedonien, um den Rückkehrenden um so viel früher zu treffen. Hier, inmitten vielfältiger beängstigender Aufregungen, ward ihm die Freude, den ersehnten Freund ankommen zu sehen, und die noch größere, über die Wirkung seines Briefs beruhigt zu werden. Freilich nur der Hauptsache nach. Denn er mußte hören, nicht blos

¹⁾ 1, 15 ff.

daß im Einzelnen des Unfriedens und der Unbußfertigkeit noch gar viel war, sondern auch daß die Gemeinde im Ganzen seinen Widersachern in bedenklicher Weise Gehör und Raum gab, mit ihrer Sammlung aber noch so weit im Rückstande war, daß er besorgen mußte, sich selbst noch mit dieser nothwendig ohne ihn zu beschaffenden Angelegenheit beßelligt zu sehen. Unter dem Eindrucke dieser Nachrichten und mit der Aussicht auf seine nahe Hinkunft nach Korinth, bei der er nun doch so schlimme Mißstände vorzufinden befürchten mußte, schrieb er den Brief, welcher zwar zunächst nur den auf Abschluß der Sammlung bezüglichen Auftrag des Titus erklären und auf Beschleunigung ihres Abschlusses dringen, zugleich aber in Bezug auf die noch ungebesserten Schäden eine Wirkung thun sollte, die ihn selbst der schmerzlichen Nothwendigkeit überhöbe, bei seiner Hinkunft mit Maßnahmen der Strenge einschreiten und sich und der Gemeinde die letzte Zeit, die er vor seinem Uebergange ins Abendland bei ihr verleben konnte, dadurch verbittern zu müssen.

Wie dem der
Inhalt und
Gang des
Briefs ent-
spricht.

So mannigfaltig waren die Dinge, von welchen der Apostel zu handeln, und die Thatfachen und Umstände, auf welche er Bezug zu nehmen hatte. Aber Alles faßte sich in den Rahmen seiner Reise, von da an, wo er Asia verließ, aber nicht um nach Korinth zu gehen, bis dahin, wo er im Begriff stand, wirklich dahin zu kommen, dort in Erwartung des von da rückkehrenden Titus, hier zu seiner Wiedervorausendung veranlaßt. Er brauchte nur den Weg zu verfolgen, der ihn von Ephesus nach Korinth führte, um alles sagen zu können, was er zu sagen hatte.

Mit einer Lobpreisung Gottes beginnt er dieß Mal, so aber, daß die Gemeinde, deren von sorglicher und gedrückter Stimmung Zeugniß gebender Brief ihm vorlag, gleich einen Eindruck von seiner Gemüthsverfassung empfing, welcher geeignet war, ihre Sorge zu heben. Denn indem er seinen Brief mit dem Ausdrucke des Dankes dafür beginnt, daß ihn Gott in allem Leid und um alles Leid tröstet und aufrichtet, wissen sie schon, daß ihm die Nachricht, welche Titus von ihnen geben konnte, eine tröstliche und erfreuliche gewesen ist. Aus der Art und Weise aber, wie er sich über das ausspricht, was ihm und seinem Berufsgenossen Timotheus — denn in ihrer beider Namen schreibt er dieß Mal — an Leid oder Freude be-

gegnet, mögen sie entnehmen, wie so ganz er Alles im Lichte seines Berufs ansieht, und mögen lernen, was sie denen schuldig sind, die um ihres Heils willen auch das Schwerste willig tragen.

In diesem Sinne bespricht er dann auch 1, 8 ff. die Lebensgefahr, welche noch in Asia ihn und seinen Berufsgenossen betroffen hat. Die Gemeinde hat sich theilnehmend und erschrocken und mit sorglichem Ausblick auf die Möglichkeit einer Wiederholung solcher Gefahr seines Verlustes geäußert. Er antwortet ihr mit dem Ausdrucke unbedingten Gottvertrauens, aber auch mit dem Anspruche auf ihre Fürbitte, die ihn auf seiner jetzt angetretenen Reise in weite Ferne begleiten soll.

Indem er dann 1, 12 ff. diesen Anspruch durch einen Hinweis auf die Lauterkeit seines Verhaltens überhaupt und gegen sie insonderheit begründet, die er von ihr erkannt zu sehen erwartet, kommt er auf einen mit seiner Reise zusammenhängenden Punkt, in welchem sie ihn, und zwar ihn persönlich mißkannt hat. Sie hat sich über die ihr gemeldete Abänderung seines Reiseplans, in Folge deren sie ihn erst spät und nur ein Mal bei sich sehen sollte, mit einer Be-
trübniß geäußert, in welcher ein Befremden lag. Dem tritt er entgegen. An ihm irre zu werden, sagt er, hätte sie nur dann Grund, wenn sich die Predigt nicht bewährt hätte, die sie aus seinem und seiner Berufsgenossen Munde vernommen hat. Was dagegen seinen weder leichtsinnig noch eigenwillig gemachten und geänderten Reiseplan betrifft, so hat es damit keine andere Bewandniß, als daß er es deshalb aufgegeben hat, unmittelbar nach Korinth zu gehen, weil dieß ein eben so betrübter Besuch gewesen wäre, wie sein voriger. Er wollte erst die Wirkung seines aus bekümmertem, aber liebendem Herzen heraus geschriebenen Briefs abwarten.

In dieser Beziehung hat ihm nun die Gemeinde gemeldet, was zur Bestrafung dessen, durch den sie seinen Unwillen vorzugsweise erregt glaubte, geschehen sei, und hat angefragt, ob er hierin eine zureichende Genugthuung für die Kränkung erkenne, welche sie durch diese in ihrer Mitte vorgekommene Schandthat erlitten habe. Seine Antwort hierauf (2, 5—11), daß es genug und ihm von ihr und von ihm selbst verziehen sein soll, ist so gewendet, daß sie aus ihr eben so, wie aus dem, was er über den Grund der Ab-

änderung seines Reiseplans und in Zusammenhang damit über den Zweck seines vorigen Briefs gesagt hat, erkennen konnte, wie weit er davon entfernt war, ihr nur wehe thun zu wollen.

Hiermit hat er alles das erledigt, worauf ihn die Aeußerungen der Gemeinde führten. Sie vernimmt seine liebevoll ernste Erwiderung auf dieselben gleich im Beginne seines Briefs. Er kann nun fortfahren, zu erzählen, wie es ihm auf der angetretenen Reise und zwar zunächst da ergangen ist, wohin er sich, anstatt nach Korinth, von Asia aus begab. Zeigt er ja doch der Gemeinde auch damit sein Herz gegen sie. Denn so sehr erfüllte ihn damals die Sorge um sie, daß es ihm in Troas keine Ruhe ließ, als er Titus nicht fand, sondern ihn ungeachtet der reichlichen Gelegenheit, die sich ihm darbot, sein Berufswerk auszurichten, weiter trieb nach Macedonien.

Aber sie würde ihn sehr mißverstehen, wenn sie sich diese seine Unruhe so deuten wollte, als habe er nur um seine persönliche Geltung bei ihr, seinen persönlichen Einfluß auf sie gesorgt. Einer solchen Mißdeutung muß er vorbeugen, und er thut es, indem er die Vorstellung, welche sich der Leser von seiner Unruhe machen konnte, durch die Dankagung gegen Gott berichtigt, in die er 2, 14 übergeht. Dafür nämlich sagt er Gotte Dank, daß er ihn eine Berufsthätigkeit üben läßt, durch welche unter allen Umständen, mag sie denen, bei welchen er sie übt, zum Heile gedeihen oder zum Unheile, Christus offenbar wird und seine Wirkung übt. Denn lauter und rein verkündigt er ihn, und nicht richtet er gleich Anderen seine Lehre darnach ein, wie sie am besten geeignet sein möchte, Eingang zu finden.

Indem er dieß von sich und seinem Berufsgenossen bezeugt, sieht er voraus, daß ihm die Unumwundenheit des Vorwurfs, den er andern Lehrern macht, und die Zuversicht, mit der er sich selbst Zeugniß giebt im Gegensatz gegen sie, von denen wieder gegen ihn benützt werden wird, die ihm schon auf Grund seines vorigen Briefs Selbstüberschätzung und Selbstanpreisung vorgeworfen haben. Aber eben im Blick auf sie hat er sich dieß Zeugniß gegeben. Denn er hat vor, ehe er auf die Freude zu sprechen kommt, die ihm des Titus Nachrichten aus Korinth gemacht haben, sein und des Timo-

thens Berufsleben in das Licht stellen, in welchem es die Gemeinde ansehen muß, wenn sie das, was sie von Berufs wegen an ihr thun, in der rechten Weise aufnehmen soll.

Zu diesem Ende führt er sein Selbstzeugniß nach allen Beziehungen aus. Nachdem er 3, 1—3 seinen Widersachern gegenüber, die sich auf fremde Empfehlung stützen müssen, seine Berechtigung geltend gemacht hat, vor einer Gemeinde, welche sein Werk ist, sich solch ein Zeugniß selbst zu geben, und nicht abzuwarten, ob es ihm gegeben werden wird; so legt er dar, woraus es ihm erwachse. Es beruht erstens auf der Herrlichkeit, welche dem newtestamentlichen Amte im Gegensatze zum alttestamentlichen eignet (3, 4—13), indem nicht fehlen kann, daß dessen unvergänglicher Werth denen offenbar wird, an welchen es geübt wird, und er also auch nicht Ursache hat zu irgend welchem Rückhalte, sondern offen und unumwunden mit ihm vor alle Welt hintreten kann. Es beruht zweitens auf dem Wesen des von ihm verkündigten Christenthums im Gegensatze zu dem daneben fortbestehenden Judenthum (3, 14—4, 6), indem dieser Gegensatz eben darin besteht, daß sich die Herrlichkeit Christi, wo er verkündigt wird, denen, welchen er verkündigt wird, selbst offenbart und sie verklärt, so daß es, mögen immerhin die, welche verloren gehen, ungläubiger Weise sie nicht erkennen, keiner Künste bedarf, um das Christenthum denen annehmlich zu machen, an die es sich wendet.

Bis hieher war es die Herrlichkeit seines Amtes selbst und die Herrlichkeit der von ihm verkündigten Botschaft selbst, wovon er darthat, daß es ihn berechtige, von seiner Berufsthätigkeit so zuversichtlich zu zeugen, wie er gethan hat. Mit dieser zwiefachen Herrlichkeit steht nun freilich in Widerspruch, daß sein Berufsleben Leiden aller Art mit sich bringt, und daß er dem Sterben entgegensehen muß. Aber sowohl die Gebrechlichkeit, mit welcher die Träger des apostolischen Berufs behaftet sind, als die leidensvolle Gestalt ihres Lebens, welche ihnen dadurch erwächst, wird ihm aufgewogen durch die in Folge dessen nur um so herrlichere Offenbarung der göttlichen Macht, deren Werkzeuge sie sind, und durch den Gewinn, zu welchem denen, die durch sie bekehrt werden, und damit der Ehre Gottes selbst ihr leidensvolles, aber im Glauben an die einstige

Auferweckung geführtes Leben gedeiht (4, 7—15). Und dem ihm in Aussicht stehenden Tode gegenüber, so gern er desselben überhoben sein und lieber bei Leibesleben verklärt werden möchte, tröstet ihn nicht nur die Gewißheit, wenn er stirbt, bei dem Herrn daheim zu sein, und der Besitz des Geistes, der ihm ein Unterpfand seiner einstigen Verklärung ist, sondern es verlangt ihn auch darnach, abzuscheiden, weil er, so lange er lebt, von dem Herrn geschieden ist (4, 16—5, 8).

So bleibt also auch dem gegenüber, daß er den ihm zur Verwaltung anvertrauten Schatz der christlichen Heilswahrheit in irdenem Gefäße hegt, das Zeugniß aufrecht, das er seiner Berufsthätigkeit gegeben hat. Und es bleibt endlich auch in so fern aufrecht, als er sie übt im Hinblick auf das Gericht, das seiner wartet, und deshalb ein gutes Gewissen hat, sowohl hinsichtlich dessen, was er thut (5, 9—6, 2), indem all sein Thun von der Liebe Christi regierte und von keiner menschlichen Rücksicht geleitete Verkündigung des ihm von Gott gegebenen Worts von dem Gotteswerke der Veröhnung einerseits, und Vermahnung zu einem dieser Gnade Gottes entsprechenden Verhalten andererseits ist, als auch hinsichtlich dessen, wie er es thut (6, 3—11), indem er sich unter allen Umständen und in allen Stücken als Gottes Diener hält und erzeigt.

Allseitig hat der Apostel gerechtfertigt, was er von seiner Berufsthätigkeit zu dem Zwecke gesagt hatte, um die Freudigkeit zu erklären, welche ihn auch dann erfüllt, wenn er in solcher Unruhe ist, wie damals auf der Reise nach Macedonien um die Gemeinde, an die er schreibt. Er hat es gerechtfertigt, sowohl hinsichtlich der Beschaffenheit seines Amtes und dessen, was den Inhalt seiner amtlichen Thätigkeit ausmacht, als im Hinblick auf den Widerspruch, welcher zwischen ihr und zwischen der Beschaffenheit seiner dem Uebel unterworfenen und mit dem Tode bedrohten irdischen Natur besteht, als endlich auch rücksichtlich seines Verhaltens in der Ausrichtung seines Berufs, über das ihm sein Gewissen gutes Zeugniß giebt. An dieß Rekte schließt sich die Ermahnung an, auf welche er hinauskommen wollte, und welche an die Gemeinde zu richten er hienach sicher berechtigt ist, die Ermahnung nämlich, eines Verkehrs mit den heidnischen Volksgenossen sich zu entschlagen, welcher sich mit dem

Christenstande nicht verträgt, und an der Selbstheiligung zu arbeiten, ihm aber und seinem Berufsgenossen, den er in allem, was er von seiner Berufsthätigkeit gesagt hat, mit sich zusammenfaßte, bei sich Raum zu geben (6, 12—7, 3). Da er diese Ermahnung in solchem Zusammenhange eintreten läßt, ehe er auf seine Begegnung mit Titus zu sprechen kommt, erscheint sie unabhängig von dem Berichte, den er durch Titus erhalten hat, und durch das Zeugniß, das er sich und seiner Berufsthätigkeit zu geben veranlaßt war, wie von selbst herbeigeführt.

Nachdem er aber auf sie hinausgekommen und die Darlegung, zu der ihn seine hinter 2, 12—13 gefolgte Dankagung veranlaßt hat, in sie ausgegangen ist, bringt sie ihn wie von selbst darauf, von der Tröstung und Beruhigung zu sagen, die ihm, dem von der Unruhe um die Gemeinde aus Troas weg und weiter getriebenen, in Macedonien durch Titus zu Theil geworden ist. Denn um so zuversichtlicher, daß es nicht umsonst sein werde, richtet er jene Ermahnung an die Gemeinde, als er durch Titus, dessen Erscheinen schon an sich ihm ein Trost in den Kämpfen und Anfechtungen war, die er in Macedonien zu bestehen hatte, die tröstliche Nachricht von der Wirkung seines Briefs erhielt, und an der Freude sich erquicken konnte, mit welcher der zurückgekehrte Freund von der Erfahrung berichtete, die er in Korinth gemacht hatte (7, 4—16).

Es ist zunächst, als wollte der Apostel nur nicht verschweigen, wie Erfreuliches er selbst auch für seine Person in Macedonien erlebt hatte, wenn er 8, 1 damit fortfährt, daß er von der Freiwilligkeit und Hingebung erzählt, mit welcher sich die dortigen Gemeinden der Sammlung für die Muttergemeinde unterzogen. Aber die Korinther konnten dieß nicht lesen, ohne sich beschämt zu fühlen, wenn sie damit verglichen, wie es mit dieser Angelegenheit bei ihnen stand, und mußten begreifen, daß sich der Apostel, wie er ihnen in unmittelbarem Zusammenhange mit seinem Lobe der macedonischen Christen erklärt, hiedurch veranlaßt fand, den Titus mit einem auf diese Angelegenheit bezüglichen Auftrage nach Korinth zurückzusenden. Er hütet sich aber, der Gemeinde in solcher Sache Etwas gebieten zu wollen, und sagt ausdrücklich, daß er es so nicht meine. Nur das Beispiel der macedonischen Gemeinden hält er ihr vor und führt

ihr zu Gemüthe, daß ihr um ihrer selbst willen angelegen sein müsse, von dem längst gemachten Anfange ihres Liebeswerks zum endlichen Abschlusse zu gelangen und dadurch den Ernst ihres guten Willens zu beweisen, zumal es sich ja um nichts Anderes handle, als um die Ausgleichung einer derzeitigen Ungleichheit zwischen ihr, sofern sie Ueberfluß hat, und zwischen der Muttergemeinde, welche Mangel hat.

Titus wird ihr also dazu behülflich sein, daß zum Abschlusse gelange, was sie selbst längst in Angriff genommen hat. Hiezu kommt er, heißt es 8, 16 ff., und zwar kommt er gerne zu diesem Zwecke nach Korinth zurück, begleitet von zwei anderen Brüdern, welche sich die Gemeinde, gleichwie ihn selbst, zu freundlicher Aufnahme und willigem Entgegenkommen soll empfohlen sein lassen. Einen von ihnen empfiehlt der Apostel mit dem Bemerken, daß er ihm selbst durch Gemeindewahl für die Ueberbringung der Sammlung beigegeben sei, unterläßt aber nicht, beizufügen, daß dieß in Folge einer von ihm selbst getroffenen Veranstaltung geschehen sei, durch welche er jeden Anlaß, ihn zu verdächtigen, im Voraus abgeschnitten sehen wollte. Uebrigens, fügt er 8, 24 ff. hinzu, wird die Gemeinde, wenn sie den Empfohlenen willig entgegenkommt, hierdurch nur für ihren eigenen guten Namen in der Christenheit Sorge tragen, gleichwie es ihm bei ihrer Entsendung nur eben auch darum zu thun war, daß sie nicht, wenn Macedonier ihn nach Korinth begleiten, vor diesen mit Schanden bestehe. Die Einzelnen aber zu freigebiger Beisteuer zu ermahnen (9, 6—15), will er allerdings nicht unterlassen. Er thut es, indem er sie an das Vermögen Gottes erinnert, ihnen die Mittel zu allem guten Werke zu geben, und sich versichert hält, daß er sie auch zu dieser Dienstleistung befähigen werde, mit der sie ja nicht nur Menschen Etwas zu Gute thun, sondern auch Gotte, sofern ihm die Empfänger in Folge derselben für die Bekehrung der Heiden zu gleichem Glauben dankfagen werden.

Schon in diesen auf die Sammlung bezüglichen Abschnitten hat der Apostel, welcher seit 2, 14 fast ausnahmslos in der ersten Person Pluralis gesprochen und also Timotheus oder seine Berufsgenossen überhaupt immer mit sich zusammengeschlossen hatte, nunmehr seine Person der Gemeinde gegenüber hervorgekehrt, so zwar, daß er von der Sendung des Titus das eine Mal in der einen,

das andere Mal in der andern Weise sprach, je nachdem er sie, wie 8, 7—15 und 8, 24 ff., in ihrem Zusammenhange mit seiner persönlichen Stellung zur Gemeinde, oder, wie 8, 16—23, in ihrem Zusammenhange mit seiner apostolischen Berufsthätigkeit zu besprechen hatte. Als Ausfluß der erstern will er nun auch die Ermahnung an die Einzelnen, mit der er geschlossen hat, angesehen und aufgenommen wissen, und er betont dieß 10, 1 ausdrücklich, um damit zu dem überzuleiten, was er fortan in der Aussicht auf seine Hinkunft nach Korinth theils über sein persönliches Verhältniß zur Gemeinde, theils vermöge desselben zu sagen haben wird. Denn wie er auf Grund desselben erwartet, daß seine an die Einzelnen gerichtete Ermahnung zu reichlicher Beisteuer für die Muttergemeinde nicht fruchtlos sein werde, so wird er, wenn er selbst hinkommt, dieß sein Verhältniß zu der von ihm gestifteten Gemeinde überhaupt zur Geltung zu bringen wissen. Er wünscht zwar eines scharfen Auftretens überhoben zu bleiben, aber versichert auch denen gegenüber, welche der Gemeinde einredeten, er habe zu solchem Auftreten weder das Recht, das er sich brieflich anmaße, noch den Muth, dieses angebliche Recht auch persönlich geltend zu machen, daß er beides allerdings besitze, und rechtfertigt sein Bewußtsein, eine sonderliche Machtvollkommenheit über die Gemeinde zu haben, durch die Erinnerung, daß sich dasselbe auf den ihm von Gott verliehenen und an ihr ausgerichteten Beruf gründe und innerhalb des ihm hiedurch vorgeschriebenen Maßes halte, während von seinen nur sich selbst anpreisenden und aufdrängenden Widersachern das Gegentheil gelte (10, 7—18).

Da ihnen aber die Gemeinde bei sich Raum gegeben hat, wovon er ihr beweist, daß sie keinen Grund dazu hatte, indem sie ihr nichts Neues boten, was sie nicht schon durch ihn oder an ihm besaß, außer daß er darauf verzichtete, sich von ihr ernähren zu lassen; so will er sich, um diesen ihn vermeintlich überbietenden, in Wahrheit aber im Dienste Satan's arbeitenden und die Gemeinde um die Lauterkeit ihres Verhältnisses zu Christo bringenden Aposteln auch nach dieser Seite entgegenzuwirken, auf die Thorheit einlassen, sich auch persönlich mit ihnen zu vergleichen (11, 1—15). Er thut dieß aber in der Art, daß er darlegt, wie er alles das, wessen

irgend ein Apostel von sich rühmen möge, in gleichem und höherm Maße von sich rühmen könne, alles dessen jedoch geschweigt, so reichlich er es von sich zu rühmen hätte, was ihn in dem glänzenden Lichte sonderlicher Begnadungen, anstatt in seiner Schwachheit, erscheinen ließe (11, 16—29 und 11, 30—12, 10).

Doch auch so ist ihm ärgerlich, daß ihn die Gemeinde genöthigt hat, eine solche Vergleichung anzustellen und solches, was als persönlicher Vorzug erscheint, von sich zu rühmen. Er hält ihr vor, daß sie es ihm hätte ersparen sollen, indem sie gar wohl in der Lage gewesen wäre, seinen Widersachern gegenüber selbst zu bezeugen, daß sie den Thatbeweis seines vollgültigen Apostelthums an sich erfahren und alles das zu erleben bekommen habe, was anderen Gemeinden bei ihrer Stiftung zu Theil geworden, ausgenommen daß er nicht auf ihre Kosten lebe, sondern durch seinen Verzicht auf diesen Anspruch seine über alle Verdächtigung erhabene sonderliche Liebe ihr bewies (12, 11—18). Sie hat keinen Grund, mit ihm unzufrieden oder gegen ihn mißgestimmt zu sein.

Aber dieß alles, schon von Anfang des zehnten Kapitels, ja von Anfang des Briefs an, konnte den Eindruck machen, als sei er nur darum besorgt, von der Gemeinde richtig und nicht ungünstig beurtheilt zu werden. Sollte sie es so falsch auffassen, so wird sie bald eines Bessern belehrt sein, wenn er ihr nicht blos versichert, es sei ihm mit allem um sie, um die Förderung ihres christlichen Lebens zu thun, sondern auch zur Bestätigung dieser Versicherung die ganz andere Besorgniß ausspricht, er möchte, wenn er hinkommt, einen ihm unerwünschten Stand der Dinge finden, der ihn zu einem für sie unerwünschten Verhalten zwingt. Sünden des Unfriedens fürchtet er vorzufinden und Sünder wider die Keuschheit, welche noch immer nicht Buße gethan haben, und droht deshalb, nachdem er das vorige Mal schonend aufgetreten war, jetzt nach wiederholter Warnung mit unnachsichtlicher Strenge einzuschreiten. Die Gemeinde läßt diese Sünder gewähren und scheint nur darauf gespannt zu sein, ob er wirklich mit Kraft vorgehen und seinen Worten durch die That Nachdruck geben werde, anstatt die Selbstzucht zu üben, welche eine Christengemeinde üben sollte. Er wünscht zu Gott, daß sie ihn der Nothwendigkeit, seine Drohung zu erfüllen, überhebe,

und will gern um die Gelegenheit kommen, sich stark zu zeigen. Eben deshalb schreibt er ihr jetzt, so lange er ferne ist. Aber wenn sie es nicht thut, wird er seine Machtvollkommenheit, die er jetzt gebraucht, um brieflich zu drohen, wenn er hinkommt, dazu gebrauchen, seine Drohung zu erfüllen.

So kehrt der Schluß dieses letzten R. 10—13 umfassenden Theils seines Briefs zurück in den Anfang desselben. Der Schluß aber des Briefs überhaupt steht in schneidendem Gegensatze zu seinem Anfange. Dort hat er mit einem Ausdrucke seiner Gemüthsstimmung begonnen, welcher geeignet war, die Gemeinde zu beruhigen; hier dagegen verläßt er sie unter dem Eindrucke einer Drohung, welche geeignet ist, ihr vor seiner Hinkunft bange zu machen. Sie zu beruhigen in ihrer Sorge um ihn selbst, in ihrer Bekümmerniß um sein Wegbleiben, in ihrer Angestlichkeit um das Geschick des von ihm bedrohten Blutschänders, war auch noch die gleich an die Spitze seines Briefs gestellte Beantwortung ihres Schreibens geeignet; und wenn er dann von der Unruhe erzählte, mit welcher er der Nachricht über die Wirkung seines vorigen Briefs entgegen sah, so mußte ihr das Herz gegen ihn aufgehen. Damit war sie aber in der Stimmung, um das mächtige und ergreifende Zeugniß, das er seiner Berufsthätigkeit gab, und dessen allseitige Begründung sein ganzes Berufsleben, das innere und äußere, vor ihr ausbreitete, eine Wirkung auf sich üben zu lassen, welche seinem Worte der Ermahnung eine willige Aufnahme sicherte. Aber er hatte sie nicht blos im Allgemeinen zu einem ihrem Christenstande und ihrem Verhältnisse zu ihm selbst entsprechenden Verhalten zu ermahnen. Da dient ihm denn die Erzählung von der Freude, mit der ihn der Bericht des Titus erfüllt hat, um eine Wirkung auf ihr Gemüth zu üben, welche sie desto geneigter machte, auch das sich sagen zu lassen, was er bei ihnen vermißt, und auch das zu thun, was er deshalb von ihnen verlangt. Es mußte ihnen schon bitter sein, daß er nöthig fand, den Titus von Neuem abzuordnen, um die verzögerte Sammlung zum Abschlusse zu bringen. Doch in dieser Beziehung erklärte er ja, ihr nicht gebieten, sondern nur ihr selbst gleichsam zu Hülfe kommen zu wollen: sie konnte nicht sagen, daß er ihr in einer Sache ihres guten Willens einen Zwang anthue. Ein ander Ding war

es schon mit der Ermahnung an die Einzelnen, zu dem einmal beschlossenen guten Werke nun auch freigebig beizusteuern. Dieser Ermahnung Folge zu leisten, konnte er nach seinem persönlichen Verhältnisse zur Gemeinde fordern. Aber hiemit kam er auf den Punkt, wo sie sich härtere Dinge sagen lassen mußte, auf ihre Willfährigkeit gegen seine Widersacher. Sein apostolisches Recht an die Gemeinde gegenüber dem nichtigen Ansprüche derer, welche es ihm bestritten, die sündliche Leichtfertigkeit, mit der sie diesen Lügenaposteln Raum gab, die Thorheit, von deren Selbstruhm sich gefangen nehmen zu lassen und darüber zu verkennen, wie weit er über ihnen stehe, endlich ihre undankbare Verkennung dessen, was sie an ihm haben, dieß alles müssen sie sich zu immer gesteigerter Beschämung vorhalten lassen: so zwar, daß er anfänglich mehr nur denen entgegentritt, welche ihn nicht wollten gelten lassen, dann aber dazu fortschreitet, die Gemeinde selbst wegen der Willfährigkeit zu strafen, mit der sie ihnen Raum gab. Und nun wandelt sich vollends die Beschämung in Schrecken, wenn er auf die sittlichen Schäden kommt, welche sie selbst ungebeßert in ihrer eigenen Mitte fortbestehen läßt, und wenn er in Folge dessen bei seiner Hinkunft, nach welcher sie so sehr verlangt hat, mit unnachsichtlicher Strenge einschreiten zu wollen droht.

So weislich ist Anfang, Fortgang und Ende des abwechselnd in allen Tonarten redenden Briefs darauf angelegt, diejenige Wirkung hervorzubringen, deren es zwischen der Wirkung des vorigen Briefs und der Hinkunft des Apostels selbst bedurfte. Es wäre unnöthige Mühe, hienach denen noch zu antworten, welche ihn aus Stücken verschiedener Briefe zusammengesetzt oder mit unächten Bestandtheilen versetzt sein lassen.

